

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА №3 (21) 2000



ВЕСТНИК  
ЕВРЕЙСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

№ 3 (21)

МОСКВА  
2000

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**

**№ 3 (21) 2000**

**МОСТЫ КУЛЬТУРЫ  
МОСКВА**

**2000**



**ГЕШАРИМ  
ИЕРУСАЛИМ**

**5760**

## Vestnik Yevreyskogo Universiteta

### The Center for Jewish Studies and Jewish Civilization

*Журнал издаётся 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. Рузер (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	Е. Сатановский
Ц. Гительман	А. Степанский
А. Гуревич	Х. Тадмор
С. Зипперстайн	Д. Флуссер
М. Идель	Ш. Шакед
Дж. Клир	А. Шинан
А. Кохен-Мушлин	Л. Шиффман
М. Мейер	Н. Юхнева
	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. Тищенко
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

АЛЕКСЕЙ СИВЕРЦЕВ. К вопросу о взаимном влиянии богослужбной и правоучительной литературы в эпоху Второго Храма	7
КОНСТАНТИН БУРМИСТРОВ. «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники	25
НИНА ЕЛИНА. «Иудео-итальянская элегия» (Плач по Сиону)	75
БОРИС ХАЙМОВИЧ. «Геральдический орел» в художественной культуре восточноевропейских евреев	87
ЗОЯ КОПЕЛЬМАН. Два примера порождающей поэтики: стихи М.Ю.Лермонтова в ивритской поэзии	111
МИРОН ЧЕРНЕНКО. Во время войны и после... (Кинематографическая история советского еврейства, 1941—1957 гг.)	129
ВАДИМ ДУБСОН. Гетто на оккупированной территории Российской Федерации (1941—1942 гг.)	157
ОЛЬГА БЕЛОВА. Евреи, Ленин и Христос (по материалам полесских этнолингвистических экспедиций)	185

### *Таргум. Современные исследования по еврейской мистике*

МИХАИЛ ШНЕЙДЕР. Научное наследие Гершомо Шолема и современные исследования по еврейской мистике	191
ЙОСЕФ ДАН. Раскрытие «тайны мира»: зарождение ранней еврейской мистики	211
МОШЕ ИДЕЛЬ. Женщина в еврейской мистике	245

### АРХИВ

#### *Публикации*

В полосе ликвидации (Переписка между С.М.Дубновым и М.М.Винавером). Публикация В.Кельнера	267
---	-----

#### *Воспоминания*

МИХАИЛ РАБИНОВИЧ. Из «Записок советского интеллигента». Публикация О.Будницкого	303
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

М. ЭНДЕЛЬ. Рецензия на книгу: <i>Идель М.</i> Мессианские мистики. Нью-Хейвен; Лондон, 1998	357
В.ШКЛОВСКАЯ-КОРДИ. Рецензия на книгу: <i>Бар-Йосеф Х., Копельман З.</i> Антология ивритской литературы. Еврейская литература XIX - XX веков в русских переводах. М., 1999	365

---

А.ЛОКШИН. Рецензия на книгу: Миссионер истории. Сборник памяти С.Дубнова. Миннеаполис, 1998	369
Краткий обзор книг по иудаике за 1999—2000 гг.	373

## ХРОНИКА

Р.КИПЕРВАССЕР. Словесность в Талмуде — Талмуд в словес- ности. Международная конференция	383
В.МОЧАЛОВА. Седьмая ежегодная международная конференция по иудаике	387



# ИССЛЕДОВАНИЯ





Алексей Сиверцев

## К ВОПРОСУ О ВЗАИМНОМ ВЛИЯНИИ БОГОСЛУЖЕБНОЙ И ПРАВОУЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ЭПОХУ ВТОРОГО ХРАМА

**П**роблема определения жанров внутри литературы эпохи Второго Храма стала очевидной с началом публикации текстов, обнаруженных в пещерах Кумрана. Наибольшие сложности возникли с рукописями из так называемой 4-й пещеры. Последние большей частью представляют собой отрывки, точная идентификация которых часто невозможна. Одновременно возникает и более общий вопрос: насколько различие между жанрами отражает реальное положение вещей в литературе II в. до н.э. — I в. н.э.? Существует тенденция рассматривать литературу времен Второго Храма в свете методологических подходов, используемых при анализе Библии, — библейские жанры используются для описания кумранских текстов, определяемых как «псалмы», апокрифы и т.д.<sup>1</sup> Такой взгляд позволяет проследить историю развития того или иного жанра, но одновременно мешает различить по-настоящему новые элементы, возникающие в литературе в период Второго Храма и принципиально отличающие ее от литературы предшествующих периодов.

С точки зрения автора данной статьи, одним из таких элементов является «многофункциональность» литературных текстов. Иными словами, один и тот же текст может появляться в совершенно разных контекстах, становясь частью документов, создававшихся с разными целями и имеющими различный *Sitz im Leben*. Скажем, один и тот же текст, использующий одни и

---

Алексей Сиверцев — аспирант Нью-Йоркского университета.

те же литературные приемы, может использоваться как в богослужении, так и в юридическом своде или в литературе мудрости. Приведу несколько примеров, уже получивших известное освещение в современной историографии.

Книга Бен Сиры (в Синодальном переводе: Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова) считается классическим примером литературы мудрости времен Второго Храма. Пожалуй, ни у кого ее жанр не вызывает сомнений. В то же время по крайней мере два отрывка из этой книги вошли в состав еврейского богослужения. Во-первых, это знаменитое заключение книги (Сир. 51:13 и сл.), один из вариантов которого попал в *Свиток Псалмов* из Кумрана (11Q Ps). Трудно сказать, какой из двух вариантов является первоначальным, а какой заимствованием<sup>2</sup>. Наш отрывок полностью вписывается в оба контекста. Он соответствует назидательному ригоризму Бен Сиры и композиции из псалмов, скорее всего предназначавшейся для богослужения. Сам по себе тот факт, что мы не в состоянии определить первичность или вторичность контекста, говорит о многом. Отрывок хорошо ложится в оба и, вероятно, должен рассматриваться прежде всего с позиций своей многофункциональности.

Второй отрывок — гимн в Сир. 42:15-50:24. Он явно схож с гимнами Авода для праздника Йом Кипур. Последние дошли до нас в составе более поздних памятников раввинистического периода (не позднее IV в. н.э.) и прямых текстуальных заимствований между текстами не так много<sup>3</sup>. Тем не менее тематическое сходство между тремя частями, на которые делится гимн у Бен Сиры, — творение мира (Сир. 42:15-43:36), поколения праведников (Сир. 44:1-49:18) и описание богослужения в Храме, совершаемого первосвященником Симоном (Сир.50:1-24) — и тремя частями типичного гимна Авода (творение мира, поколения от Авраама до Аарона и описание службы Авода в Иерусалимском Храме) является очевидным. Как и в предыдущем случае, трудно сказать с уверенностью, каков был первоначальный *Sitz im Leben* подобного рода гимнов. Они одинаково хорошо вписываются и в богослужебный, и в нравоучительный контексты<sup>4</sup>.

Текст кумранского *Устава общины* (1QS) завершается гимном, составленным от первого лица и касающимся таких вопросов, как фиксированное время молитв, работа божественного суда, дарование мудрости и т.д. (1QS 9:26—11.22). Часть ученых посчитала этот текст богослужебным отрывком, впус-

ледствии помещенным в контекст *Устава*. Другие увидели в нем поэтическое заключение, суммирующее функции наставника общины, которые были детально описаны в законодательной части документа, непосредственно предшествовавшей гимну. Как и в случае с Бен Сирой, данный отрывок вполне мог существовать самостоятельно, и его смысловая нагрузка совершенно не зависела от предшествовавшего содержания *Устава общины*. Это обстоятельство вроде бы говорило в пользу первой точки зрения, тем более что будучи рассматриваем как самостоятельное литературное произведение, гимн по своему построению, языку и темам очень напоминал поэзию *Благодарственных гимнов* (1QH)<sup>5</sup>.

С другой стороны, этот гимн не только логично укладывался в общий контекст *Устава*, но и выполнял важные литературные функции, а потому едва ли мог рассматриваться лишь как литературное приложение. Ограничусь двумя примерами. Во-первых, гимн как с точки зрения языка, так и по содержанию является риторической параллелью к описанию церемонии заключения Завета в 1QS 1:16—2:26. Иными словами, два текста вносят гармонию в структуру всего документа, как бы окаймляя его и акцентируя его центральные темы. Одновременно гимн поэтически суммирует темы, обсуждавшиеся в 1QS 9:12—26, выполняя риторические функции и в своем непосредственном контексте. Иными словами, гимн вплетен в литературную ткань *Устава* и неразрывно связан со своим контекстом. Его появление здесь никак нельзя считать искусственным и объяснять эстетической причудой редактора<sup>6</sup>. Речь идет все о той же многофункциональности литературного текста, что и у Бен Сиры. В такой ситуации невозможно говорить о первичности и вторичности жанров, в которых используется текст. Все они потенциально заложены в нем.

Мой последний пример связан с неопределенностью, возникшей в связи с жанром отрывка 4Q408. Изначально его причисляли к литературе мудрости, однако в окончательной публикации А. Стеудел текст фигурирует в качестве литургического отрывка. Аргументы, приводимые издателем, звучат убедительно, но они не объясняют всего сходства данного отрывка с литературой мудрости, которое и привело к предыдущему заключению<sup>7</sup>. Подобно другим рукописям из 4-й пещеры, 4Q408 очень плохо сохранился, что делает любой спор о его жанре беспочвенным. Тем не менее важна сама сложность идентификации этого отрывка. Теоретически он мог быть частью как

богослужебного, так и нравоучительного произведения. Его многофункциональность налицо, и это единственное, что можно с определенностью утверждать о его жанровых особенностях.

В предлагаемой статье мне бы хотелось рассмотреть несколько текстов, богослужебная (литургическая) природа которых ни у кого не вызывает сомнений. Я намерен показать, что по своей форме, языку и содержанию эти тексты столь же легко могли войти в состав не богослужебной литературы, и строго говоря, в других текстах периода Второго Храма для них можно найти очевидные параллели. Преимущественно это параллели нравоучительного содержания, так или иначе относящиеся к литературе мудрости. Однако пока я оставляю открытым вопрос о том, можно ли говорить о какой-то особой роли, которую литература мудрости сыграла в формировании литургической поэзии<sup>8</sup>. Непосредственной темой моей работы является именно жанровая многофункциональность литературных текстов в период Второго Храма на примере литургической поэзии.

Мы начнем с обсуждения нескольких композиций, входящих в *Свиток Псалмов* (11QPs), но прежде следует сказать несколько слов об этом документе в целом. Почти сразу же после публикации свитка Сандерсом его жанр стал предметом горячих споров. Сам Сандерс считал, что свиток является одним из вариантов библейской Псалтири. Это в свою очередь подразумевало, что по крайней мере в Хасмонеийский период библейский канон *Писаний* еще не оформился в своем нынешнем варианте. Особую силу данной теории придавало то обстоятельство, что в составе свитка были обнаружены ивритские тексты «апокрифических» псалмов, ранее известных лишь по греческим и сирийским переводам, но не входивших в Масоретский текст Библии (Пс.154 или окончание Книги Бен Сиры (Сир.51:13 и сл.))<sup>9</sup>.

Альтернативные объяснения были предложены М. Гошен-Готтштейном и П. Скеханом. Согласно первому, свиток представлял собой богослужебную коллекцию гимнов, в которую были включены как канонические, так и неканонические тексты, а потому его существование никоим образом не свидетельствовало о незавершенности библейского канона<sup>10</sup>. Скехан согласился с гипотезой о литургических функциях коллекции гимнов на начальном этапе ее, но добавил, что впослед-

ствии она превратилась в «библиотечное пособие» для обучения певчих, участвующих в богослужении<sup>1</sup>. Иными словами, документ превратился из собственно богослужебного в нормативный, и не просто нормативный, а напрямую связанный с преподаванием, обучением, профессиональным инструктажем. Его *Sitz im Leben* теперь была школа, а не богослужение. И все же литургическая нагрузка продолжала присутствовать.

*Свиток Псалмов* содержит по крайней мере два нравоучительных гимна: вариант окончания книги Бен Сиры (Сир. 51:13 и сл.) и Пс.154, ранее известный лишь по переводу на сирийский язык. В первом случае текст встречается не только в литургическом, но и в нравоучительном контексте книги Бен Сиры. Согласно Сандерсу, первоначальным было литургическое использование данного отрывка, и лишь позднее он был присоединен в несколько видоизмененном варианте к книге Бен Сиры<sup>2</sup>. Однако литургическое предназначение *Свитка Псалмов* в его нынешнем виде не является очевидным.

В целом, если говорить о некоей единой тенденции в редактировании *Свитка*, то ее можно определить как стремление придать нравоучительный характер стандартной коллекции богослужебных псалмов. Большинство псалмов, входящих в эту коллекцию, либо принадлежат канонической масоретской Псалтири, либо повторяют ее главные темы. В основном они принадлежат к жанру славословий (*халлель*), псалмам восхождения или прошениям. Их главной целью является прославление Всевышнего, а их интерес лежит в области эсхатологии, но в них самих нет ничего, что могло бы служить связкой с литературой мудрости. В коллекции всего четыре текста, которые вводят в нее ясно обозначенную тему божественной мудрости, тем самым заставляя видеть и остальные псалмы в новом свете. Этими текстами являются: уже разобранные нами Сир.51:13 и Пс.154; так называемая вставка в прозе, перечисляющая поэтические произведения, которые приписываются царю Давиду, и *Гимн Творцу*. Рассмотрим два последних текста.

Прозаическая часть свитка начинается словами: «И Давид, сын Иессея, был мудр, и был светом, подобным свету солнца, и учен, и рассудительным, и совершенным во всех своих путях пред Богом и людьми. И Бог дал ему рассудительный и просветленный дух»<sup>3</sup>. Ближайшей библейской параллелью к этому тексту является 2 Сам. 23:1-7. Этот отрывок, в свою очередь, был включен в *Свиток Псалмов* и находился в

несохранившихся нижних строчках столбца XXVI и сохранившейся верхней строке столбца XXVII. Следует отметить тем не менее, что псалом ни слова не говорит о Давиде как мудреце, в то время как мотив мудрости является наиболее важной и фактически единственной характеристикой царя для автора прозаического отрывка в кумранском свитке. Центральной характеристикой Давида в нашем отрывке являются его ученость, рассудительность и мудрость, дарованные ему Богом. Далее следует перечисление различных типов песнопений, написанных им для «установленных времен года». Последняя фраза особенно важна, так как она соотносит действия Давида с совершенным устройством Космоса вообще. Его мудрость выражается в следовании законам, установленным Богом для всей Вселенной. Такой портрет царя явно отличается от того, что о нем говорит Библия, и означает, что как он сам, так и плоды его творчества (псалмы) рассматриваются в совершенно новом свете.

Использование фразы «и как на рассвете утра, при восходе солнца», которая превращается в «был светом, подобным свету солнца» (2 Сам.23:4) в нашем тексте, может служить примером намеренного обращения к системе образов библейского текста для выражения абсолютно новой идеи о книжной мудрости Давида. Учитывая, что собственно библейский гимн также был включен в рассматриваемую коллекцию, прозаический отрывок мог служить внутренним комментарием на другие тексты свитка<sup>14</sup>. Таким образом, у нас появляется наглядная иллюстрация того, как первоначальная коллекция литургических гимнов стала постепенно не только формально, но и содержательно превращаться в устав для обучения. Идея стяжания мудрости теперь выходит на первый план, но за счет внутреннего комментария, создающего систему внутренних отсылок внутри коллекции, единство всего документа и даже его богослужебная природа не сводятся на нет. Изначально литургическое собрание становится многофункциональным.

Перейдем теперь непосредственно к анализу *Гимна Творцу* (столбец XXVI, строки 9-15). При внимательном прочтении текста становится понятно, что только строки с 4-й по 6-ю являются относительно самостоятельными, а остальные представляют собой комбинацию фраз и литературных клише из библейских текстов, главным образом, Иер.10:12-13 и 51:13-16, Пс.97:2 и 135:7. Интересно, что согласно наблюдению П. Скехана, по крайней мере часть образов заимствована из Пс.149

и 150, идущих в составе *Свитка Псалмов* непосредственно перед *Гимном Творцу*<sup>5</sup>. Таким образом, сам гимн играет ту же роль внутреннего комментария, что и прозаический отрывок. Собственно тема мудрости появляется в строках 4-6.

Скехан заметил, что три заповедные строчки *Гимна* очень близки по содержанию к началу второй главы *Книги Юбилеев* (II, 2-3)<sup>16</sup>. Сходство становится очевидным, если сопоставить два этих текста, хотя то обстоятельство, что рассматриваемый отрывок из *Книги Юбилеев* дошел до нас лишь в эфиопском и греческом переводах, делает сравнительный лингвистический анализ почти невозможным. В следующем ниже отрывке из *Книги Юбилеев* курсивом выделены те места, которые в оригинальном тексте на иврите могли составлять параллель тексту *Гимна Творцу*.

Ибо в первый день Он сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды и всех духов, которые прислуживают Ему... (идет перечисление ангелов. — А.С.); бездны и тьму, вечер и свет, зарю и день, которые Он устроил в знании своего сердца. И затем мы увидели Его работу, и прославили Его, и восхвалили Его за Его труды, ибо семь великих дел совершил Он в первый день.

Сравним этот текст с 4-й и 5-й строчками *Гимна*:

Он отделяет (отделяющий?) свет от тьмы,  
В знании своего сердца Он устроил зарю.

Тогда все Его ангелы увидели и прославили,  
Ибо Он показал им, чего они не знали.

Обе строчки гимна выглядят как поэтическое переложение отрывка из *Книги Юбилеев*. Что касается содержания, то оба текста почти идентичны. Складывается впечатление, что перед нами попытка использовать текст *Книги Юбилеев* в литургических целях путем изменения его формы на стихотворную. То, что остальной *Гимн* является поэтическим переложением отрывков из различных библейских книг, свидетельствует об использовании того же метода: *Гимн* основан на поэтической комбинации сакральных текстов. Цель комбинации — изобразить Бога как средоточие мудрости, порождающей Вселенную. Бог прославляется именно как мудрец, создавший кос-

мос *бе-даат либбо* («в знании Его сердца»). Именно благодаря строкам 4-5 вся комбинация текстов получает новый смысл в качестве прославления божественной мудрости, и именно эти строки взяты не из Библии а из *Книги Юбилеев*.

В современных исследованиях жанр *Книги Юбилеев* принято определять как «переложение Библии»<sup>17</sup>. Она построена как откровение, данное Моисею на горе Синай, и с литературной точки зрения является комбинацией заимствований из текста Пятикнижия и новых предписаний, вплетенных в ткань библейского свода законов. В то же время богословие *Книги Юбилеев* отличается от библейского. Согласно ему, нормы и предписания Закона являются частью гармонично сотворенного Космоса, и, таким образом, необходимость следования им объясняется общими законами Вселенной. Последняя сотворена Богом, и Его мудрость, проявившаяся в гармоничном устройстве мира, находит свою квинтэссенцию в законах Торы, открытых на Синае. Именно тема Бога как идеального архитектора идеального космоса выходит на первый план в *Гимне*. Это достигается путем комбинации рассмотренного отрывка из *Книги Юбилеев* с библейскими текстами. В результате заимствования из Библии получают новый богословский смысл. Данная тема постоянно встречается в нравоучительной литературе того периода и является одной из характеристик божественной мудрости, соотносимой с книжной мудростью людей<sup>18</sup>.

Принцип построения *Гимна* тот же, что и в случае с вставкой о сочинениях царя Давида. Оба текста вводят в собрание литургических гимнов теологию мудрости, один — на божественном, другой — на человеческом уровне. Оба основаны на комбинации библейских текстов, которым придаются новые содержание и направленность. Наконец, в обоих случаях мы имеем дело с внутренним комментарием либо непосредственно на традиционные библейские тексты, включенные в свиток (вставка о Давиде), либо на библейские темы, близкие к ним (*Гимн Творцу*). Оба текста способствуют превращению коллекции литургических гимнов в нравоучительный свод, основанный на идее внутреннего комментария и содержащий ярко выраженный идеал книжной мудрости.

Перейдем теперь к следующему тексту, получившему название *Ежедневные молитвы* (4Q503). Этот документ представляет собой собрание разрозненных и плохо сохранившихся



отрывков, поэтому многое зависит от того, каким именно образом они будут объединены в цельный текст<sup>19</sup>. Составить представление о документе в целом, таким образом, очень трудно. По традиции 4Q503 считается собранием молитв, однако некоторые особенности его композиции заставляют сделать определенные уточнения.

Текст содержит большое число вводных фраз в третьем лице множественного числа («они благословят и произнесут, говоря» или же «они должны благословить и произнести, говоря»). Затем следуют собственно благословения, называющие Бога во втором лице единственного числа, а молящихся членов общины – в первом лице множественного. Подобное сочетание вводной формулы и благословений встречается в описанной *Дамасским документом* (4Q266 11 8-9) церемонии изгнания из общины: «И священник должен сказать (скажет) ему и произнести (произнесет), говоря». Затем следует собственно формула, с помощью которой человек объявлялся стоящим вне общины и которая была адресована Богу (во втором лице единственного числа) от лица общины (первое лицо множественного числа). Похожесть в построении двух текстов может свидетельствовать об их жанровом сходстве. *Дамасский документ* представляет собой свод законов, предписываемых к соблюдению, и как таковой включает в себя описание молитв, совершаемых по определенным поводам. Аналогично и 4Q503 может рассматриваться как пособие по богослужению, предписывающее, каким образом должны читаться те или иные молитвы.

Иными словами, мы имеем дело не только с собственно молитвами, но и с нормативным актом касательно того, как эти молитвы должны произноситься. Нельзя не увидеть здесь жанрового сходства с рассмотренным выше *Свитком Псалмов*, однако этим дело не ограничивается. Сходная структура встречается в описании ежегодной церемонии возобновления Завета в *Уставе общины* (1QS 1:16-2:26) и в церемонии изгнания в *Дамасском документе*. Так же, как и эти тексты, собрание ежедневных молитв содержало примеры благословений, но само по себе не предназначалось для чтения во время службы, являясь скорее пособием по их прочтению. Однако это обстоятельство ничуть не преуменьшает значимости коллекции как литургического документа, собрания молитв и благословений. Не исключено, что ею могли пользоваться во время богослу-

жений, опуская при чтении вводные формулы. Опять-таки мы имеем дело с многофункциональным документом.

Характеристике 4Q503 как своего рода пособия, предназначенного не только для произнесения вслух, но и для изучения, способствуют и содержательные совпадения между ним и так называемой *Астрономической книгой Еноха* (1 Енох 73-74 и 78, 4QEnastr). Связь между этими двумя текстами была обнаружена довольно рано, и на ней особенно настаивал Дж. Баумгартен, который пытался доказать, что их авторы разделяли одни и те же представления о календаре<sup>20</sup>. Я бы хотел рассмотреть языковые параллели между двумя документами. Несмотря на то что один из них написан на иврите, а другой – на арамейском, сходство в терминологии и даже оборотах речи позволяет, на мой взгляд, говорить о едином интеллектуальном круге, из которого они вышли, а возможно, и о сходстве целей их создания.

Наиболее очевидное сходство между 4Q503 и *Астрономической книгой Еноха* заключается в общей терминологии. Слово *тар'а* «ворота» является одним из важнейших слов как для *Еноха*, так и для *Ежедневных молитв*, где оно встречается в форме *ша'арей ор* «врата света». Учитывая фрагментарность 4Q503, трудно сказать что-либо определенное о точном значении этого словосочетания, но, скорее всего, так же, как в *Енохе*, оно обозначало ворота, через которые солнце и луна выходят на небо. Тем не менее складывается впечатление, что в 4Q503 имелось в виду прежде всего солнце (4Q503 3:1), в то время как в *Енохе* им описывались движения обоих светил.

Признанная большинством ученых реконструкция 4Q503 3:1-3 выглядит следующим образом: «Когда солнце восходит... свод небес, они должны благословить. Они должны произнести, говоря: Благословен Бог Израиля... Ныне Он обновил... в четырнадцати вратах света... для нас власть...». Схожие идеи отражены в 4QEnastr 7 iii 1-2: «Этой ночью солнце завершает свой ход через все секции первых ворот, и вновь начинает проходить и восходить через эти секции». Эти отрывки используют одни и те же технические выражения, такие, как *ша'арей ор* и *тар'а*; ивритское *бе-цет ха-шемеш* соответствует двум арамейским словам *лимсах* и *лимтак* — «восходить» и «проходить»; в обоих случаях речь идет о солнце.

Однако этим сходство не исчерпывается. Отрывок из *Еноха* может служить объяснением для фразы «ныне Он обновил» в 4Q503, так как он описывает регулярное возобновление сол-

нечного цикла. Иными словами, данное благословение выражает благодарность за устройство Вселенной, которое позволяет совершаться постоянному обновлению «царства света» (ср. 4Q503 vi 6). Значимость благословения можно вполне оценить только при знании отрывка из *Еноха* или другого, схожего с ним по содержанию. Таким образом, благословение звучит как своего рода литургический комментарий на текст *Еноха*, сходный с *Гимном Творцу*. Использование же одинаковой терминологии указывает на тесную литературную связь между двумя текстами.

4QEnastr 23 6 дает следующее описание северной четверти неба: «И север (они называют) Север, потому что там скрываются и собираются все сосуды (небесные тела. — А.С.), и возвращаются (или “вращаются” от *sexar*) и движутся на восток небес». В 4Q503 iii 9 сохранилась неполная строчка, упоминающая «обращения (*tesuwot*) сосудов света» в связи с прославлением Творца за идеальное устройство Вселенной. Зная только содержание *Еноха*, можно понять, о чем здесь идет речь, и 4Q503 подразумевает, что его читатели обладают подобным знанием. Сходство в терминологии и идеях также наводит на мысль, что сборник молитв превращает астрономические концепции *Еноха* в литургические. Однако при этом сами молитвы перестают быть только литургическим восхвалением Всевышнего: они получают ярко выраженную «научную» окраску размышлений об устройстве Космоса.

В качестве последнего примера стоит привести фразу из 4QEnastr 28, начинающуюся словами: «...относительно их времен (*mo 'adexon*), их новолуний (*ходшехон*), их знаков (*диглехон*)». Слово *дегел* появляется в 4Q503 iii 4, а в 4Q503 iv 3 оно фигурирует в сочетании *дигле ор*, которое переводится как «знаки света». В том же третьем фрагменте (и не только) встречается фраза *мо 'аде кавод* «установленные времена славы», схожая с тем, что написано в *Енохе*. Еще один термин, имеющий параллель в тексте *Еноха*, это *мифлаг кеводо* «часть Его славы». В *Енохе* корень *плг* обычно означает различные фазы солнца и луны и принадлежит к наиболее часто употребляемым оборотам<sup>2</sup> 1. В целом все эти примеры демонстрируют, каким образом чисто техническая терминология из *Астрономической книги Еноха* перешла в богослужebное сочинение. По-прежнему сохраняя свое первоначальное значение, она одновременно начинает символизировать более глобальные и абстрактные богословские идеи (Божественная слава, величие). Одна и та

же терминология используется и для технического описания устройства Вселенной, и для более абстрактного описания и восхваления Божественного величия. Такая двойственность вновь указывает на многофункциональность нашего литургического свода, его укорененность в двух жанрах.

*Астрономическая книга Еноха* может быть рассмотрена в ряду таких сочинений, как *Книга Юбилеев* и *Устав общины*, уже потому, что как и они, эта работа старается распознать совершенное строение Космоса, замысленного и созданного единым Творцом в соответствии с непреложными законами мудрости<sup>22</sup>. Однако в отличие от двух других текстов *Енох* не уделяет внимания проблемам еврейского Закона как земному воплощению небесного порядка. Его задачей является максимально техническое описание устройства и функционирования Вселенной без обращения к более широким богословским и законодательным проблемам. Не является ли литургическая коллекция 4Q503 хотя бы частичным восполнением этого пробела? Перевод астрологическую информацию *Еноха* в более широкий контекст литургического предствояния народа Израиля своему Богу, она одновременно восстанавливает целостность картины, присутствующую в *Книге Юбилеев* и *Уставе общины*, но отсутствующую в *Енохе*<sup>23</sup>.

Итак, рассмотренное нами собрание молитв могло выполнять двойную функцию. С одной стороны, оно могло использоваться во время богослужений. С другой, не исключено, что оно играло роль нормативного акта по типу *Дамасского документа* и *Устава общины* и определяло, какие молитвы и когда должны произноситься. На такую мысль наталкивает не только использование вводных фраз, предписывающих произнесение определенных молитв в определенные моменты, но и интерес к движению небесных светил и устройству календаря, разделяемый с *Астрономической книгой Еноха*<sup>24</sup>.

При этом, подобно *Дамасскому документу* и *Уставу общины*, 4Q503 содержал многочисленные отсылки к теме Божественной мудрости, проявившейся в творении Вселенной и определяющей ход жизни на Земле, призывая читателя к размышлению на эти темы. Согласно 4Q299 5 – другому кумранскому памятнику, однозначно причисляемому к литературе мудрости, – созерцание и попытка понять «великие тайны света», «отмеренные сезоны тепла» и «приход дня и уход ночи» как раз и являлись одними из главных задач истинного мудреца.

Последним документом, о котором хотелось бы сказать несколько слов, является отрывок литургического текста 1Q34. Трудно сказать, о тексте какой именно службы идет речь, и на сей счет существует несколько теорий<sup>25</sup>. Важно то, что перед нами литургический текст, содержащий отрывки молитв и благословений и, вероятно, предназначавшийся для использования во время общинных богослужений. По языку и содержанию этот текст имеет известное сходство с первой частью *Дамасского документа*, известной как *Наставление* (CD I-III)<sup>26</sup>.

Содержание 1Q34 можно обобщить так: Всевышний создал идеальный космос, управляемый по идеальным законам. Люди являются единственными, кто не следует этим законам по причине непонимания ими Божественного замысла. Бог отбирает из их среды небольшую группу истинно верующих, которой, посредством заключенного Завета, Он и дарует понимание Своих действий. Данный подход очень близок тому, который предлагается *Наставлением*, где встречается та же комбинация идей: идеальная природа сотворенного Богом мира, человеческая греховность, которая является следствием незнания и непонимания Божественного замысла, и Завет с избранным народом, основанный на открытии ему тайной истины. Следует отметить, что сходство между двумя текстами проявляется не только на уровне общих идей, но и в области общей риторики и способов выражать эти идеи.

Согласно отрывку 4Q266 2 i 1-2, найденному в Кумране и отсутствующему в рукописи *Дамасского документа* из Каирской Генизы, *Наставление* начинается словами «ибо они приходят не раньше и не позже назначенных им сроков». Контекст этой фразы не сохранился, и любые варианты его реконструкции могут быть только гипотетическими. Тем не менее, этот отрывок очень похож на 1Q34 3 ii 1-2: «[...] великий свет для назначенного срока [дня, и малый свет для ночи] не нарушая их законов... и их владычество над всем миром». Единственным общим словом для обоих отрывков является *mo'ed* «назначенный срок». Однако они имеют единую синтаксическую структуру: *эйн* и *ламед* с инфинитивом. Содержание двух отрывков также одинаковое: идеальное устройство Вселенной, в которой небесные тела не нарушают назначенных им сроков и путей движения, противопоставляются греховному поведению человечества.

Та же идея отражена в словах, которыми сопровождался ритуал изгнания провинившихся из общины: «Ты дал уста-

новления Твоей правды и законы Твоей святости, которые люди и животные должны выполнять; и Ты установил границы и проклял нарушающих их»<sup>27</sup>. Здесь встречается тот же оборот *la'avor хухехем*, что и в 1Q34. Первая часть молитвы построена на нравоучительных идеях, детально разрабатывавшихся и в *Дамасском документе*, более того, разрабатывавшихся с помощью очень схожего языка и синтаксических форм. Речь идет не просто об одних и тех же концепциях, а об одном и том же «профессиональном жаргоне» создателей двух документов. Мы уже встречались с подобной ситуацией в случае с *Астрономической книгой Еноха* и богослужебным сборником 4Q503.

Вторая часть молитвы говорит о людях, чье незнание ведет их к различным заблуждениям и в итоге к отвержению их Богом. С ними сравниваются те избранные, которые заключили новый Завет с Богом и в результате обрели понимание Его путей в управлении миром. В этом отрывке понятие мудрости становится единственным индикатором принятия или отвержения человека Творцом. Обладание мудростью указывает на первое, а ее недостаток говорит о втором<sup>28</sup>. Ближайшую параллель такому подходу можно найти в *CD ii 2-13*, где идея мудрости также является центральной для различения праведников и грешников. В каждом поколении Бог выбирает для Себя небольшое число праведников, которых Он обучает «рукой помазанников» и которым дарует истинное понимание Своих действий<sup>29</sup>. В обоих случаях не только обсуждается одинаковый набор вопросов, но это обсуждение происходит приблизительно в одной и той же логической последовательности и с использованием схожего языка (хотя явных параллелей в терминологии здесь нет). Как таковая данная доктрина разработана в *Дамасском документе* несколько более детально, в то время как в 1Q34 мы имеем дело с ее литургическим обобщением. Несмотря на то что отсутствие очевидных параллелей в языке не позволяет говорить о прямых заимствованиях, оба документа явно принадлежат к единой группе религиозных писаний, имеющих общие богословские концепции и сходные пути их выражения.

В то же время оба текста имеют другие параллели среди кумранских рукописей, и, по всей видимости, эти параллели могут многое сказать об их происхождении. Я имею в виду недавно опубликованные отрывки из литературы мудрости, найденные в Кумране, прежде всего нравоучительные тексты 4Q300 и 4Q417<sup>230</sup>. Следует отметить, что ни один из них не отражает в точности ту последовательность наставлений, ко-

торуемую мы встречаем в *Дамасском документе* и 1Q34. 4Q300 3.1-6 адресован грешной части человеческого рода, в то время как призывы к поиску мудрости и созерцанию «грядущих тайн» в 4Q417 2 обращены к праведникам и ни разу не упоминают грешников. Оба отрывка выглядят как две части одного текста, а вполне возможно таковыми и являются. Основную идею, выраженную в них, можно свести к следующему: способность распознавать «грядущие тайны» является решающей для конечного спасения или гибели<sup>31</sup>. По всей видимости, в первоначальной версии документа судьбы праведной и грешной частей человечества сопоставлялись между собой так же, как в *Дамасском документе* и 1Q34.

Если сравнить описания праведников и грешников в *Дамасском документе* и 1Q34 с описанием их в 4Q417 2 и 4Q300, можно увидеть, что они очень схожи. Бог обучает праведников Своим тайнам посредством Своей книги и видений<sup>32</sup>; способность понимать эти тайны означает участие в Божественном плане организации Вселенной<sup>33</sup>. Неспособность распознать божественную мудрость служит главной причиной отвержения грешников<sup>34</sup>. Между текстами существуют определенные параллели в терминологии, но об их прямом влиянии друг на друга говорить сложно. По всей видимости, так же как в случае с 1Q34 в сравнении с *Дамасским документом*, можно говорить об общности их жанра и теологической направленности, а не о прямых заимствованиях. Мне представляется, что и *Дамасский документ*, и 1Q34 использовали многофункциональность нравоучительных текстов. Литература мудрости могла служить как в качестве введения в законодательный свод (*Дамасский документ*), так и для придания богослужебным текстам определенной богословской направленности (1Q34).

Мы приходим к выводу, что тексты, принадлежащие, на первый взгляд, к разным жанрам: богослужебному, законодательному и нравоучительному, имеют между собой много общего как в плане содержания, так и по форме. Для выражения своих идей они используют одинаковый риторический прием: противопоставление «праведников» и «грешников». Все три документа разделяют эти группы по одним и тем же признакам, используя иногда схожую терминологию. Однако прямых языковых параллелей, которые бы свидетельствовали о заимствованиях, нам обнаружить не удалось. Все говорит о том, что мы имеем дело с многофункциональным текстом, который мог менять свои жанровые функции в зависимости от ситуации, всегда выражая тем не менее одни и те же богослов-

ские идеи. Своего рода «наджанровая» позиция позволяла использовать его в качестве основы как литургических, так и нравоучительных текстов и наставлений. Это обстоятельство, в свою очередь, приводило к стиранию четкой грани и даже к взаимозаменяемости между, скажем, богослужебной литературой и литературой наставлений.

На примере трех литургических рукописей из Кумрана нам пришлось столкнуться с явлением, которое условно можно назвать многофункциональностью, или наджанровостью, текста, лежащего в основе конкретных произведений. Иными словами, во всех трех случаях сходный текст мог быть обнаружен в каких-то других документах, составлявшихся с отличными целями. Обычно сходство не ограничивалось содержанием и общими богословскими идеями, а распространялось также и на форму отрывков, их язык, профессиональную терминологию («жаргон») и риторику (использование определенных синтаксических оборотов, фраз и принципов построения аргументов).

Если постараться обозначить конкретные жанры, в которых наиболее часто используются многофункциональные тексты, то это будут нравоучительные введения к законодательным сводам, коллекции богослужебных текстов и теологические разделы литературы мудрости. Эти жанры создавали своего рода богословский фон для конкретного законодательства, сборников литургических гимнов и молитв, нравоучительных наставлений житейской мудрости. Это группа текстов, использовавшихся в разных ситуациях, но по более или менее одинаковому принципу: в этом-то и заключалась их наджанровость и многофункциональность.

Относительно собственно литургических сочинений, которые были в центре нашего исследования, следует сказать, что благодаря включению в их состав многофункциональных отрывков, они начинали утрачивать свой сугубо богослужебный характер. Они могли использоваться, с одной стороны, как нормативные акты, регламентирующие проведение фиксированного богослужения в фиксированные моменты времени, а с другой — с нравоучительными, наставительными целями, как своего рода пособия для самосовершенствования и медитации, приближаясь по функциям к *Книге Притч*, *Книге Бен Сиры* и другим произведениям литературы мудрости. В известном смысле они становятся учебной литературой воспитания и сами обретают многофункциональность.



<sup>1</sup> В качестве введения в проблему см.: *Schiffman L. Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. Philadelphia; Jerusalem, 1994.

<sup>2</sup> См. прим. 12.

<sup>3</sup> Ср., напр., начало гимна у Бен Сиры: *эзгар на ма'асей Эл* (Сир.42:15) и начало пийута Йосе бен Йосе (IV в. н.э.): *азкир гевурот Элоха* (*Mirskiy A. Piyute Yose ben Yose*. Иерусалим, 1977. P. 122).

<sup>4</sup> См.: *Roth C. Ecclesiasticus in the Synagogue Service // Journal of Biblical Literature*. 1952. Part 3. P. 171-178. См. также: *Mirskiy A. Piyute Yose ben Yose*. Иерусалим, 1977. P. 27-29.

<sup>5</sup> Наиболее полное объяснение «литургической» теории: *Talmon S. The 'Manual of Benedictions' of the Sect of the Judean Desert // Revue de Qumran*. 1960. Vol. 2. P. 475-500 и *Likht D. Megilat ha-serakhim mi-megilot midbar Yehuda*. Иерусалим, 1965. P. 204-208.

<sup>6</sup> См.: *Weise M. Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der 'Ordensregel' vom Toten Meer*. Leiden, 1961, и *Falk D. Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. Leiden, 1998. P. 103-123.

<sup>7</sup> Публикацию и комментарий см.: *Stuedel A. 4Q408: A Liturgy on Morning and Evening Prayer // Revue de Qumran*. 1994. Vol. 16 (3). P. 313-334.

<sup>8</sup> Определенные разработки в этом направлении появились у *Roth C. Op. Cit.*; *Weinfeld M. The Angelic Song over the Luminaries in the Qumran Texts // Time to Prepare the Way in the Wilderness*. Leiden, 1995. P. 131-157; *Zahavy Ts. The Scribal Influence on Prayer: The Shema. Ibid. // Studies in Jewish Prayer*. N.Y.; L., 1990. P. 87-93 и в других работах.

<sup>9</sup> *Sanders J. The Dead Sea Psalms Scroll*. N. Y., 1967, P. 13-14. Недавно теория Сандерса была развита в работе: *Flint P. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden, 1997, где рассматриваются и другие свитки псалмов из Кумрана. См. особенно P. 172-189, суммирующие дискуссию по этому вопросу.

<sup>10</sup> *Goshen-Gottstein M. The Psalms Scroll (11QPs). A Problem of Canon and Text // Textus*. 5. 1966. P. 22-33. См. также: *Talmon S. Pisqah Be'emsas' Pasuq and 11QPs // Ibid.* P. 11-21.

<sup>11</sup> *Skehan P. A Liturgical Complex in 11QPs // Catholic Biblical Quarterly*. 1973. Vol. 35. P. 195-205.

<sup>12</sup> *Sanders J. Op. cit.* P.112-113. Любопытно, что слово «мудрость» отсутствует в том варианте, который вошел в *Свиток Псалмов*, и по всей видимости оно было вставлено автором Книги Бен Сиры. Различные варианты, в которых появляется этот текст, даны в книге *Segal M. Sefer ben-Sira ha-Shalem*. Иерусалим, 1958. P. 357 и сл.

<sup>13</sup> Стлб. XXVII, строки 203-204.

<sup>14</sup> О природе «внутреннего комментария» и его роли в Библии см.: *Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, 1985.

<sup>15</sup> *Skehan P. Liturgical Complex*. P. 203-204.

<sup>16</sup> *Skehan P. Jubilees and the Qumran Psalter // Catholic Biblical Quarterly*. 1975. Vol 37. P. 343-347.

<sup>17</sup> Краткий и содержательный обзор можно найти в предисловии *Wintermute O.* к его переводу *Книги Юбилеев* на английский язык в кн.: *The Old Testament Pseudepigrapha*. N. Y., 1985. Vol. 2. P. 35-41.

<sup>18</sup> Ср., напр.: Сир.42:15-43:36; 4Q417 2 i 8-10; 4Q299 5 Два последних

текста были опубликованы: *Schiffman L.* '4Q Mysteries,' A Preliminary Edition // *Revue de Qumran* 1993. Vol. 16(2). P. 203-223, и *Schiffman L.* 4Q Mysteries: A Preliminary Edition and Translation // *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jones C. Greenfield.* P. 207-260.

<sup>19</sup> Впервые этот документ был опубликован *M. Baillet* (*Discoveries in the Judean Desert.* Oxford, 1982. Vol. 7). Критику предложенной им реконструкции см. в работах: *Baumgarten J.* 4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar // *Revue de Qumran.* 1986. Vol. 12(3). P. 399-407 и *Falk D.* Op. cit. P. 21-57.

<sup>20</sup> *Baumgarten J.* Op. cit. P. 399-407 В этой работе, как, впрочем, и в большинстве других исследований, посвященных календарю кумранской общины, особое внимание уделяется его техническим особенностям и соотношению с другими известными нам системами летоисчислений. С другой стороны, в современной историографии почти полностью отсутствуют попытки проанализировать систему литературных символов, использованных в календарных текстах, и соотнести ее с символической других жанров того же периода. Наша статья посвящена именно этой последней теме и намеренно оставляет за скобками любые «технические» интерпретации *Астрономической книги Еноха.*

<sup>21</sup> 4Q Enastr 7 i-iii.

<sup>22</sup> О связи между литературой мудрости и апокалиптическими сочинениями вообще см.: *Gruenwald I.* From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism. Frankfurt am Main, 1988, а также *Smith J.* Wisdom and Apocalyptic // *Visionaries and their Apocalypses.* Philadelphia, 1983. P. 101-120.

<sup>23</sup> В *Уставе общины* наиболее емко интерес к космическому порядку выражен в гл. 9:26-10:10.

<sup>24</sup> О важности фиксированного богослужебного времени и ключевой роли таких работ, как *Книга Юбилеев* и *Астрономическая книга Еноха* в процессе его формирования, см.: *Nitzan B.* Qumran Prayer and Religious Poetry. Leiden, 1994. P. 47-87.

<sup>25</sup> Текст опубликован Байе в VII т. *Discoveries in the Judean Desert* как молитвы к Йом Киппур (185). Для альтернативного объяснения см.: *Falk D.* Op.cit. P. 178-180

<sup>26</sup> Относительно источниковедческого анализа *Дамасского документа* см.: *Davies P.* The Damascus Covenant. Sheffield, 1983 и статьи *Murphy O'Connor J.* в *Revue Biblique.* 1971. Vol. 78. P. 210-232; 1972. Vol. 79. P. 544-564. Обобщающий обзор проблемы дан в статье: *Murphy O'Connor J.* The Judean Desert // *Early Judaism and its Modern Interpreters.* Philadelphia, 1986. P. 126-128. В целом, подобно *Книге Юбилеев* и *Уставу общины*, *Дамасский документ* является композиционным по своему жанру, включая в себя собрание законов, нравоучительные тексты, толкование библейских отрывков (*пешер*) и т.д.

<sup>27</sup> 4Q266 11 11-13 (другой отрывок из *Дамасского документа*, найденный в Кумране).

<sup>28</sup> Ср. 1Q34 3 ii 3-4 и 6-7.

<sup>29</sup> Ср. две последние строки 1Q34.

<sup>30</sup> *Schiffman L.* '4Q Mysteries,' A Preliminary Edition // *Revue de Qumran.* 1993. Vol. 16(2) P. 203-223; *Harrington D.* Wisdom Texts from Qumran. L., 1996. P. 40-59. См. также: *Elgvin G.* The Reconstruction of Sapiential Work A // *Revue de Qumran.* 1995. Vol. 16(4). P. 559-580.

<sup>31</sup> Ср. 4Q300 2-4 и 4Q417 2 i 1-13.

<sup>32</sup> Ср. 4Q417 2 i 15-16 и 1Q34 3 ii 6-8.

<sup>33</sup> Ср. 4Q417 2 i 9-13 и 1Q34 3 ii 3-5

<sup>34</sup> Ср. 4Q300 3-4 и 1Q34 3 ii 3-5.

---

**Константин Бурмистров**

**«КАВВАЛА ДЕНУДАТА», ОТКРЫТАЯ ЗАНОВО:  
христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота  
и ее источники**

**Введение**

**Х**ристиане начали проявлять интерес к Каббале практически одновременно с появлением первых текстов этой еврейской мистической традиции, то есть уже в XIII веке. В последующие столетия к еврейской мистике обращались многие христианские богословы и философы, гебраисты и миссионеры. Особый всплеск интереса к Каббале произошел в эпоху Ренессанса, когда ее изучением стали заниматься многие известные мыслители-гуманисты и авторитетные деятели церкви. Приобретая все новые формы, знакомство христиан с еврейской мистикой продолжалось и в XVII в., когда круг доступных каббалистических текстов существенно расширился. Встреча с Каббалой оказала существенное влияние не только на отношение христиан к евреям в этот период, но и существенно на мировоззрение многих христианских мыслителей, для которых знакомство с еврейской мистикой становилось подчас решающим фактом их духовной биографии: как правило, это были мистики-реформаторы, милленаристы и визионеры, разного рода проповедники «предвечной традиции» и «подлинного христианства».

В этой статье мы хотели бы обратиться к тексту, ставшему значительным явлением в духовной жизни Европы конца XVII в., но так и не получившему должного внимания со стороны исследователей. Антология, о которой пойдет речь, оказала заметное влияние на многих мыслителей той эпохи: ее значение не ослабевало и в последующие века, вплоть до наших дней. Хотя традиция христианской Каббалы существовала к тому моменту уже по крайней мере два столетия, благодаря именно этому изданию европейские интеллектуалы действительно открыли для себя богатство еврейской Каббалы. Эта антология

носит название «Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica» («Открытая Каббала, или Трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев», далее — KD)<sup>1</sup>.

Несмотря на то что за последние полвека появилось немало научных работ, так или иначе затрагивающих тему христианской Каббалы<sup>2</sup>, до сих пор не существует ни исторического исследования, которое содержало бы сколько-нибудь целостную картину ее развития, ни общего аналитического обзора мировоззрения и методов работы христианских каббалистов. Преобладают исторические разыскания об отдельных персонажах, источниковедческие и текстологические работы, однако практически без внимания остается самое существенное — идеология, мировоззрение христианских каббалистов. В результате зачастую непонятно, какую вообще нагрузку несет в этом контексте слово «христианская», какое значение имеет здесь термин «Каббала». Как правило, христианские каббалисты рассматриваются исследователями вовсе не в этом своем качестве, а как гебраисты, миссионеры, издатели, «юдофилы» или, наоборот, «юдофобы» и т.д.; мотивы их интереса к Каббале априори считаются при этом незначительными, маргинальными. Христианская Каббала не изучается как самостоятельное явление в духовной жизни христианской Европы, и в результате возникают упрощенные объяснения этого феномена. К примеру, Г. Шолем считал христианскую Каббалу XV–XVII вв. сугубо миссионерским предприятием, а интерес к Каббале в конце XVII–XVIII вв. — исключительно научно-критическим<sup>3</sup>. Как и многие другие утверждения Шолема, эта точка зрения стала впоследствии преобладающей.

К пересмотру наших представлений о христианской Каббале призвал в своей недавней работе об Иоганне Рейхлине Й. Дан. По его мнению, «христианская Каббала, в сущности, — это сугубо христианский феномен, это внутрехристианский спор между христианами о природе самого христианства»<sup>4</sup>. На наш взгляд, такой подход позволяет по-новому взглянуть на проблему интереса к Каббале в христианской среде во всей ее целостности. Впрочем, как мы увидим дальше, понимание христианства в рассматриваемой традиции иногда столь удалялось от ортодоксального его образа, что становится весьма непросто установить конфессиональную принадлежность того или иного из ее adeptов. Спор этот, безусловно, был «внутрихристианским», однако он вышел далеко за рамки чистого

богословия и оказал глубокое, хотя и не сразу заметное влияние на всю европейскую культуру той эпохи и последующих веков.

До недавнего времени внимание исследователей было сконцентрировано, в основном, на христианской Каббале второй половины XV—XVI вв., тогда как более поздний, но не менее интересный период XVII—XVIII вв. оставался практически неизученным. Именно в это время, во второй половине XVII в., на наш взгляд, христианская Каббала достигла наивысшей точки своего развития, и центральную роль здесь сыграло появление антологии «Kabbala Denudata». До сих пор остается много неясного во взглядах христианских каббалистов, в кругу которых возник этот памятник; еще предстоит прояснить их связь с религиозным и философским контекстом той эпохи, а также с более ранними течениями в христианской Каббале.

Во второй части настоящей статьи мы рассмотрим вопрос о каббалистических источниках, которыми пользовался составитель этой книги и автор нескольких вошедших в нее текстов Христиан Кнорр фон Розенрот. До сих пор эта проблема остается практически неизученной, хотя очевидно, что без знания реальных источников невозможно обсуждать вопросы более общего мировоззренческого характера.

Первая часть статьи представляет собой краткий очерк о самом Кнорре фон Розенроте и его взглядах, а также об идеях того круга христианских мыслителей-каббалистов, к которому он принадлежал. Мы коснемся также истории появления «Kabbala Denudata» и ее роли в интеллектуальной жизни Европы того времени и последующих веков. Эта часть носит обзорный и вводный характер и никоим образом не претендует на полноту. Многое в затронутых в ней вопросах по-прежнему нуждается в прояснении, однако я все же полагаю такого рода введение в проблему необходимым.

## I

### Кнорр фон Розенрот

Барон Христиан Кнорр фон Розенрот (Christian Knorr von Rosenroth; 1636—1689)<sup>5</sup>, немецкий философ, мистик и поэт, был, пожалуй, крупнейшим христианским каббалистом XVII в. По словам Г. Шолема, за свою жизнь он «зарекомендовал себя наиболее глубоким христианским исследователем Каббалы»<sup>6</sup>,

а по мнению современника и младшего коллеги Кнорра фон Розенрота, Г.В. Лейбница, «это был, вероятно, самый большой знаток сокровенного знания евреев»<sup>7</sup>. Кнорр родился в Силезии в семье протестантского пастора; в молодости он несколько лет путешествовал по всей Западной Европе, изучая во Фрауенштадте, Виттенберге и Лейпциге<sup>8</sup> богословие, право, философию, филологию, историю, нумизматику, естественные науки. Однако более всего привлекали его языки; известно, что он был большим знатоком латыни, древнееврейского, арамейского, сирийского, греческого, арабского, французского, голландского, английского и испанского языков<sup>9</sup>. С юных лет испытывая живой интерес к христианской мистике, в своих странствиях Кнорр познакомился со многими искателями «тайного знания» и адептами «внутренней церкви»; особенно глубоко поразили его сочинения Якоба Беме. Кнорр продолжил изучение восточных языков в Амстердаме, служа там переводчиком у некоего эмигранта, армянского князя. Здесь же, по-видимому, он заинтересовался еврейской мистикой и начал читать каббалистические тексты. Учителями Кнорра при изучении иврита и еврейских сочинений были Томас де Пинедо (1614—1679), Ицхак де Рокамора (1601—1684) и Меир бен Иехуда Леви Штерн из Франкфурта (ум. в 1679), ставший впоследствии главным раввином ашкеназской общины в Амстердаме<sup>10</sup>. Здесь же Кнорру удалось приобрести рукописные копии сочинений Ицхака Лурии и другие каббалистические тексты. В Амстердаме Кнорр познакомился еще с одним выдающимся мистиком и христианским каббалистом той эпохи — Франциском Меркурием Ван Гельмонтом (1614—1699), и эта встреча во многом определила дальнейшую судьбу их обоих<sup>11</sup>.

Именно Ван Гельмонт представил в 1668 г. Кнорра пфальцграфу Зульцбахскому Христиану Августу, который сделал его сначала членом личного совета, а затем своим канцлером. Более того, Кнорр стал своего рода духовным наставником Христиана Августа, разделявшего с ним его мистические штудии. В Зульцбахе (Сев. Бавария) образовался в то время настоящий центр по изучению Каббалы и переводу и изданию каббалистических текстов, постоянный контакт с которым поддерживали через Ван Гельмонта члены еще одного кружка протестантских мистиков, сложившегося в Англии вокруг виконтессы Анны Конвей (1631—1679) и кембриджского философа-платоника Генри Мора (1614—1687)<sup>12</sup>. Кнорр и Христиан Август изучали Каббалу под руководством р. Моше Хаусера и его сына,

р. Йосефа. В организованной в Зульцбахе при поддержке Кнорра еврейской типографии печатались каббалистические тексты, в частности, «Сефер ха-Зохар» (1684). При непосредственном участии Кнорра каббалистические сочинения публиковались и в других местах: например, именно он был инициатором издания каббалистического трактата Авраама Азулая «Хесед ле-Аврахам» (Амстердам, 1685).

Сам Кнорр был, к тому же, убежденным виталистом, практикующим алхимиком и лекарем<sup>13</sup>. Им был переведен и издан ряд классических трудов по натуральной магии эпохи Ренессанса<sup>14</sup>. Кроме того, Кнорр приобрел известность и как вдохновенный поэт-мистик; некоторые из его гимнов вошли в лютеранские молитвенники<sup>15</sup>.

Кнорр фон Розенрот был не только переводчиком и издателем, но и автором довольно большого количества сочинений разных жанров: кратких трактатов (в частности, о нумизматике), поэтических сборников, богословских трудов<sup>16</sup>. В конце своей жизни он работал над большим исследованием о детстве Иисуса, «*Messias puer, e Antiquitatibus Hebraeorum et in specie e libro Sohar ad Textum Novi Testamenti Syriacum illustrans*», пытаясь реконструировать евангельскую историю на основе раввинистических и каббалистических источников, прежде всего — Зохара (о взглядах христианских каббалистов на датировку книги Зохар см. далее). По словам Лейбница, Кнорр показывал ему уже «почти заверченный текст [этого сочинения]... в котором история Христа от Благовещения до Крещения... прекрасно иллюстрируется фрагментами из сочинений древних каббалистов»<sup>17</sup>. Рукопись этой книги попала к другу Кнорра, Ван Гельмонту, пообещавшему опубликовать ее в Амстердаме, однако этому проекту так и не суждено было осуществиться<sup>18</sup>.

### «Kabbala Denudata»

Вне всякого сомнения, главным трудом Кнорра остается его «*Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologica. Opus antiquissimae Philosophiae Barbaricae variis specimenibus refertissimum, etc.*». Первые две части 1-го тома этого объемистого собрания переводов каббалистических текстов и оригинальных сочинений христианских каббалистов были напечатаны в Зульцбахе в 1677 г. в типографии Авраама Лихтенталера. В следующем году в той же типографии появились под отдельным титулом 3-я и 4-я части

1-го тома. Наконец, в 1684 г. в Амстердаме в типографии Бальтазара Вуста вышел 2-й том, также состоящий из нескольких частей. Эта книга, получившая исключительное влияние в мистических кругах, по своему охвату превзошла все то, что к тому моменту было опубликовано по Каббале на европейских языках. В ней был представлен широкий обзор первоисточников — каббалистических текстов, переведенных на латынь и сопровождаемых подробными комментариями (в том числе фрагменты Зохара, «Пардес римоним» Кордоверо, «Эмек хамелех» Нафтали Бахараха, «Эц хайм» Хайма Виталья и мн. др.). В своих переводах Кнорр стремился к максимальной точности, временами такой, что смысл становился весьма темным для тех, кто не знаком с оригиналом; впрочем, эта особенность ни в коей мере не отразилась на популярности антологии. Здесь же увидели свет оригинальные сочинения самого Кнорра, Г. Мора и Ван Гельмонта. Особый интерес представляет 1-я часть 1-го тома — огромный (свыше 700 страниц) толковый словарь, или «лексикон», к «Сефер ха-зохар», содержащий каббалистические толкования различных терминов и имен собственных.

Сегодня достаточно трудно установить всех помогавших Кнорру в этом нелегком предприятии (до сих пор не изучены и не опубликованы архив Кнорра и его обширная переписка). Помимо Ван Гельмонта, Мора и Анны Конвей, в подготовке КД принимали участие Иоганн Шпет (или Моисей Германский, о котором мы еще упомянем ниже), а также один из братьев Абендана (р. Ицхак или р. Яаков), известных переводчиков еврейских текстов<sup>19</sup>. К сожалению, мы не знаем, кто был главным учителем Кнорра — «старым и мудрым евреем», имя которого Кнорр отказывается назвать в предисловии ко 2-му тому КД, «опасаясь [навлечь на него] ненависть со стороны его родных и единоверцев». Он сообщает лишь о том, что вскоре после начала работы над КД внезапно умерли двое детей его наставника-раввина, а впоследствии двоих детей потерял и сам Кнорр; его учитель видел в этих несчастьях кару, постигшую их за обнаружение тайного учения Каббалы<sup>20</sup>.

### **Особенности мировоззрения христианских каббалистов из Зульцбаха**

По своему мировоззрению авторы КД формально принадлежат к одному из течений неоплатонико-герметико-каббалистической традиции эпохи Ренессанса. Они видели во вселен-



ной единое органическое целое, каждая часть которого отражает весь универсум и связана отношениями симпатии и антипатии с другими частями. Они верили во всеобщую одушевленность и в отсутствие существенных различий между духом и материей как компонентами единого континуума. Весь мир для них пребывал в состоянии непрерывной эволюции, направленной на восстановление первоначальной гармонии. Особая роль в деле возрождения мира отводилась человеку как носителю Божественной природы; кроме того, человек, по их убеждению, причастен Божественному знанию благодаря воспринятой им традиции предвечного откровения, *prisca theologia* («предвечной теологии») <sup>21</sup>. Подобные взгляды были общими для многих носителей ренессансного мировоззрения, однако у христианских каббалистов второй половины XVII в. они обрели новое, оригинальное наполнение; не последнюю роль здесь сыграли каббалистические интересы Кнорра и его единомышленников.

Пытаясь понять особенности мировоззрения авторов КД и те цели, к достижению которых они стремились, невозможно избежать вопроса об их предполагаемом «миссионерстве». Безусловно, принятие евреями христианства рассматривалось Кнорром и его коллегами как не просто желательный, но и необходимый этап на пути ко всеобщей реформации мира. В своих сочинениях Кнорр и Ван Гельмонт неоднократно высказывали желание всячески этому процессу поспособствовать <sup>22</sup>. Однако, как и в случае с другими христианскими каббалистами (например, Гийомом Постелем), при ответе на этот вопрос не следует делать поспешных выводов. Прежде всего необходимо осознать, *в какое*, собственно, христианство «должны» были обратиться евреи?

Анализ текстов христианских каббалистов этого круга показывает, что тот образ христианства, к которому они стремились, был явно неортодоксальным и к тому же сильно иудайзированным; в сущности, он намного больше соответствовал собственно еврейским каббалистическим концепциям, чем традиционной христианской догматике <sup>23</sup>. В то же время глупая вера и стремление к радикальной реформе религиозной жизни сближали Кнорра и Ван Гельмонта с квакерскими и милленаристскими учениями того времени, а также с тем мировоззрением, которое в современной науке называют «марранской ментальностью» <sup>24</sup>.

Кнорр полагал, что еврейская Каббала поможет преодолеть раскол внутри христианской церкви. Подобно Пико дел-

ла Мирандоле, Иоганну Рейхлину и Гийому Постелю, он видел в Каббале наиболее чистое и полное выражение единой традиции, истинной *prisca theologia*, восходящей ко временам Адама или Моисея и в той или иной мере сохранившейся во всех религиях и философских системах<sup>25</sup>. По его мнению, греки, восприняв подлинную и древнюю еврейскую мудрость, впоследствии исказили ее, что, в свою очередь, оказало вредное влияние и на христианство; необходимо вернуться к первоначальному источнику христианства, Каббале, и вновь объединиться всем вместе в единой вере<sup>26</sup>. Кнорр писал: «В каббалистических сочинениях евреев я надеялся обнаружить то, что осталось от древней варварско-иудейской философии...»<sup>27</sup>. «Всякий раз, когда я сокрушался о сем отвратительном разладе внутри Церкви (а нетрудно доказать, что болезни эти происходят, в основном, от главного виновника всякого инакомыслия — языческой философии), я думал о том, что рано или поздно будет найден способ вернуть разделенные церкви к христианскому согласию»<sup>28</sup>. Этим способом, этим источником истинной *prisca theologia* для Кнорра стала Каббала.

Кнорр верил: если доказать, что в Каббале содержатся самые главные христианские доктрины, отпадет необходимость в каких бы то ни было религиозных спорах. Естественным образом евреи вновь примут ту религию, догматы которой они *и так* хранят в течение тысячелетий; к этой же древней, истинно христианской вере вернуться и представители многочисленных христианских церквей и деноминаций. Кнорр писал: «Размышляя о том, как убедить и обратить [к христианству] евреев, я заметил, что многие трудности связаны с тем, что они либо не понимают нашей терминологии, либо же всячески избегают ее, считая странной и абсурдной. И, напротив, когда я впоследствии говорил с ними, используя их собственные выражения, меня выслушивали весьма благосклонно, и я получил возможность спокойно объяснить им все таинства христианства, казавшиеся им прежде столь абсурдными. С этого момента я понял, что по духу своему многие из них не столь далеки от подлинных христиан. Действительно, некоторые из наиболее ученых евреев говорили мне с изумлением, что они никогда и не думали, что христиане учат подобным вещам — вещам, о которых они прежде и не подозревали. В связи с этим я часто исполнялся страстным желанием поведать [истины] их же наиглубочайшего богословия как можно большему числу их единоверцев; кроме того, было бы желательно, чтобы

наши раввинистические штудии не ограничивались лишь изучением грамматики или, в лучшем случае, различных древностей, — ибо тогда евреи смогли бы читать и наши сочинения и постепенно вернулись бы на путь истины»<sup>29</sup>.

Таким образом, вопрос о том, как согласовать явное «юдофильство» зульцахских реформаторов и их миссионерские планы, приобретает иное измерение. Своими переводами, комментариями и изданиями еврейских текстов Кнорр преследовал, по крайней мере, двоякую цель: с одной стороны, он хотел объяснить евреям «суть» их собственной веры, а с другой — помочь христианам достигнуть «подлинного христианства»<sup>30</sup>. Его миссионерский призыв был обращен сразу в двух направлениях: не только к иудеям, но и не в меньшей, а, пожалуй, даже и в большей степени — к самим христианам. Своими публикациями он хотел кардинальным образом изменить само отношение христиан к еврейским текстам — текстам, по его мнению, содержащим сокровенные христианские истины. Поэтому его подход имел мало общего с традиционной христианской гebraистикой: это был труд религиозного реформатора и вдохновенного мистика, а не кабинетного ученого.

Встает вопрос о том, какую именно роль играла в этом плане всеобщей реформы публикация КД. Центральное значение здесь придавалось «Сефер ха-Зохар», «Книге Сияния». Собственно, КД и рассматривалась прежде всего как издание переводов из Зохара и каббалистических комментариев к ним. По убеждению Кнорра, Зохар, главная книга Каббалы, содержит ответы на все наиболее существенные и трудные вопросы религиозной веры — о Боге и Творении, об ангелах, душах, Мессии, тысячелетнем царстве, аде, воскресении, грехе и добродетели и т.д.<sup>31</sup> В обоснование необходимости латинского перевода Зохара Кнорр подчеркивает важность изучения философских учений эпохи Христа и апостолов, включаясь, тем самым, в разгоревшуюся в XVII в. благодаря Леону да Модене полемику относительно датировки Зохара; несмотря на доводы как еврейских, так и христианских ученых, христианские каббалисты следовали еврейской традиции, относящей создание этой книги ко II в. н.э. и считающей ее автором р. Шимона бар Йохая.

В предисловии к переводу трех трактатов из Зохара во 2-м томе КД Кнорр прямо заявляет об их богооткровенном происхождении и святости. По его мнению, знание Зохара полезно для понимания как Ветхого, так и Нового Завета. Он утвер-

ждает, что в отличие от более поздних каббалистических сочинений Зохар не содержит ни единого высказывания против Христа. В подтверждение своих мыслей Кнорр приводит сотни цитат из Зохара в сопровождении соответствующих, по его мнению, фрагментов из Нового Завета.

Именно Зохару отводилась решающая роль в процессе реконструкции апостольского иудеохристианства, в которое, по мысли Розенрота, пришлось бы «обращаться» не только евреям, но и самим христианам<sup>32</sup>. Э. Кудет выделяет четыре признака этой новой, вселенской религии, о которой мечтали зульцбахские христиане-каббалисты: 1) это единая вера, которая объединит все человечество; 2) эта вера предложит абсолютную теодицею и окончательно решит проблему существования добра и зла; 3) она ответит на все вопросы, поставленные философами (в частности, о соотношении между разумом и телом, духом и материей и т.д.); 4) она наделит человечество столь полным и совершенным пониманием естественного мира, что люди смогут излечить последствия первородного греха, и тогда вся природа возвратится в свое первоначальное состояние<sup>33</sup>.

Важная роль в осуществлении последней, 4-й задачи этой вселенской религии отводилась изучению и использованию иврита как «естественного алфавита священного языка», первоначального языка, языка Адама и Христа. Кнорр писал, что «ни один язык в мире не связан столь тесно с природой; за его простыми, известными нам буквами сокрыты удивительные таинства природы и морали»<sup>34</sup>. Между первоначальным языком и субстанцией природы существует тесная взаимосвязь, основанная на единстве слова и мысли, с одной стороны, и мысли и бытия (или субстанции) — с другой. Слово возникло тогда, когда Божественная мысль впервые помыслила его и тем самым проявила себя в слове и посредством слова, когда идея стала реальностью в букве и звуке.

Такое представление, в свою очередь, было связано с концепцией предвечной Торы — Премудрости Божьей, которая существовала до сотворения мира и в соответствии с которой мир и был сотворен<sup>35</sup>. Кроме того, из традиции, восходящей к «Сефер йецира», «Книге творения» (III—VI в. н.э.), христианские каббалисты знали, что мир был сотворен при помощи 22 букв еврейского алфавита; следы этих «букв» они пытались отыскать в окружавшем их природном мире, а также в самом человеке (так, в одном из трактатов Ван Гельмонта, специаль-

но посвященном «подлинному естественному еврейскому языку», детально обсуждается связь между внешней формой еврейских букв и строением речевого аппарата человека)<sup>36</sup>.

Едва ли имеет смысл останавливаться здесь подробнее на деталях той системы, которую разрабатывали Кнорр и Ван Гельмонт. Существенные отличия в их мировоззрении по сравнению с более ранними христианскими каббалистами были связаны с тем, что основную роль в их проекте восстановления всеобщей гармонии играла новая версия Каббалы, возникшая во второй половине XVI в. в Цфате — так называемая лурианская Каббала. Первостепенное значение здесь имели рукописные копии сочинений ученика Лурии, Хаима Виталя (1543—1620), которые Кнорру удалось достать, по-видимому, еще в Амстердаме. Как мы увидим в дальнейшем, важным источником для Кнорра и его коллег послужили и сочинения каббалистов из школы Исаэля Саруга, одного из главных толкователей и пропагандистов лурианского учения.

С помощью Зохара и его лурианских интерпретаций христианские каббалисты надеялись решить мучительные догматические проблемы, волновавшие христианский мир и явившиеся предметом жарких споров и поводом для появления многочисленных ересей: как справедливый и милосердный Бог мог обречь созданного им человека на вечные адские муки? Как оправдать учение о предопределении? Как может историческое христианство с его несовершенными служителями, с его сравнительно короткой историей и небольшой распространённостью, быть вселенской универсальной религией, единственным путем к спасению? И обретут ли спасение «праведники среди язычников»?

Ключевыми для «зульцбахской школы» стали прежде всего содержащиеся в лурианской Каббале концепции всеобщего исправления мира (*тиккун*) и переселения душ (*гилгул*). Лурианское учение о *тиккун*, об исправлении последствий космической катастрофы «разбиения сосудов» и освобождении попавших в плен к темным силам искр Божественного света оказалось исключительно близко христианским мистикам того времени. Согласно лурианской Каббале, именно человеку отведена исключительная роль в процессе всеобщего восстановления, поскольку лишь он может освободить искры, сохранившиеся в наиболее глубоких регионах бытия и прежде всего — в человеческой душе. Во многом сходного учения придерживались в то время и некоторые мистики-протестанты (на-

пример, квакеры и меннониты), также говорившие о сокрытом в человеке Божественном свете и о роли человека в деле собственного спасения и спасения мира. Заимствовав у средневековых католических мистиков учение об искрах Божьих в душе человека, они по-новому интерпретировали его в контексте собственной внецерковности, универсализма и в атмосфере подъема апокалиптических ожиданий в конце XVII в. Не чужды апокалиптике оказались и сами христианские каббалисты: Г. Мор, например, известен как автор нескольких пророческих сочинений и комментариев к Откровению Иоанна и видениям Иезекииля и Даниила, а Кнорр, по словам Лейбница, оставил прямое указание о том, что царство Мессии наступит в 1832 г.<sup>37</sup>

Радикальным образом отличались от ортодоксального учения об Иисусе и представления христианских каббалистов о Мессии. Как правило, они отождествляли с предвечным Христом первочеловека Адама Кадмона, а также *парцуф Зеир Анпин* лурианской Каббалы, играющий центральную роль в процессе исправления мира (такое отождествление не выглядит чем-то удивительным, если принять во внимание, что, согласно учению Лурии, в *Зеир Анпин*, рожденном «небесной или Божественной матерью», Бог как бы рождает Самого Себя<sup>38</sup>). В сочиненном Ван Гельмонтом диалоге между христианином-философом и иудеем-каббалистом христианин прямо заявляет: «В точности того, кого вы зовете Адамом Кадмоном, мы именуем Христом»<sup>39</sup>. Именно на таком понимании была построена идея о существовании универсальной Церкви: поскольку души всех людей первоначально содержались в первочеловеке Адаме Кадмоне/Христе, Христос извечно присутствует во всех душах; отсюда, при определенной интерпретации новозаветных текстов, прямо следует представление об апокатастасисе (универсальном спасении) и несущественности религиозных различий между верующими. Учение о всеобщем восстановлении, отвергающее вечность ада, легло в основу сотериологии этой группы христианских каббалистов<sup>40</sup>.

С лурианской Каббалой тесным образом были связаны и другие волновавшие их вопросы. В самом центре дискуссий между сторонниками и противниками каббалистических идей (в них участвовали Кнорр, Ван Гельмонт, леди Конвей, Генри Мор, Лейбниц, лидеры квакерского движения и др.) находились вопросы о предсуществовании душ, их трансформации и

перевоплощении. Взгляды сторонников той или иной из этих концепций основывались на характерном для ренессансного мировоззрения представлении о всеобщей одушевленности. Сторонники учения о перевоплощении обнаружили аргументы в поддержку этих взглядов в Каббале Виталия, также учившего о единой духовной природе всех вещей (мы еще коснемся этого вопроса в дальнейшем). Заимствовав у Виталия идею о последовательных перерождениях души на пути «очищения», Ван Гельмонт использует также в несколько трансформированном виде концепцию *иббур*, или «прививания» души праведного человека к душе грешника, призванного помочь последнему достичь спасения.

Кнорр и его коллеги заимствовали и некоторые традиционные для христианской Каббалы концепции. В частности, это касается космогонических аспектов их учения. В своих «Каббалистических тезисах», опубликованных в КД, Кнорр излагает достаточно оригинальное для христианина учение о творении мира: первые 18 тезисов развивают лурианское учение о предваряющем творение мира «самоудалении Божества» (*цимцум*). Под общим названием «Цимцум» объединены эти тезисы и в КД. Отвергая представления о «творении из ничего», Кнорр утверждает: творение — это проявление, эманация Божественного света, но началу процесса эманации предшествовал этап, когда «Бог, чтобы создать мир, сжал (или сузил) Свое присутствие»<sup>41</sup>. Подобно Пико делла Мирандоле Кнорр полагал, что именно учение о сфирот служит наилучшим подтверждением догмата о Троице; при этом он традиционно соотносил первую триаду сфирот (Кетер, Хохма и Бина) с тремя ипостасями Божества в христианской догматике<sup>42</sup>. Будучи одним из наиболее тонких и вдохновенных религиозных поэтов Германии, Кнорр выразил свое видение процесса эманации сфирот в стихах, в частности, в четверостишии, которым заканчивается его каббалистическая молитва «Десять Благословений».

Теперь увенчан Ты Короной, Мудростью и Знаньем,  
Как Доброту и Строгость и Великолепье

должны Тебя мы вечно славить.

Принадлежат Тебе Победа, Слава,

Основание и Царство:

Твори, лепи и созидай нас право,

и вечно наполняй нас истеченьем<sup>43</sup>

Как мы видим, в этом тексте не только представлен порядок эманации десяти сфирот, но и отражены три стадии в проявлении или создании тварного мира (в оригинале нем. *macht, form und schaff* аналогичны ивр. *бара, йацар и аса*)<sup>44</sup>.

Стоит отметить, что эти взгляды, согласно которым мир явился результатом сложного процесса эманации, а не был сотворен *ex nihilo*, и сам Христос понимается как «этап» в пространстве Божественного света, вызвали резкую критику со стороны противников христианской Каббалы, многочисленные обвинения в пантеизме, пелагианстве («человек спасает себя сам, благодать не является обязательной») и других ересях.

Нельзя не упомянуть и о еще одном небезынтересном обстоятельстве: многие проблемы, волновавшие христианских каббалистов той эпохи, незадолго до этого стали предметом жарких споров в еврейской среде. Так, первая половина XVII в. была отмечена полемикой о природе ада, вечности адских мучений или, напротив, возможности универсального спасения, о перевоплощении, о соотношении между Каббалой и философией и т.д. В качестве примера можно упомянуть спор между Ицхаком Авоавом да Фонсека, марраном, учеником каббалиста Авраама Герреры, утверждавшим, что в процессе *тиккун* спасутся все «израелиты», и *хахамом* амстердамского раввина Шаулем Леви Мортейрой. Примерно в то же время дебаты о вечности ада и посмертного наказания, подобные тем, что имели место в амстердамской общине, проходили и между радикальными протестантами (социнианами, арминианами и коллегиантами) и кальвинистами<sup>45</sup>. Удивительным образом эти же темы вскоре попали в самый центр дискуссий христианских каббалистов-реформаторов, что позволило современной исследовательнице Э. Кудет говорить о произошедшей в то время «встрече двух ментальностей — “марранской” и радикальной пост-Реформационной христианской»<sup>46</sup>. Во всех этих спорах лурианская Каббала играла весьма существенную роль.

Любопытные параллели упомянутым дискуссиям можно обнаружить уже в первой половине XX в. в совершенно ином регионе и в иной религиозно-философской традиции. Известный русский богослов С. Булгаков выступил тогда против учения о вечности адских мук, объявив его «частным богословским мнением» и противопоставив ему, в сущности, ту же концепцию апокатастасиса<sup>47</sup>. Булгаков не просто интересовался Каббалой, но и активно использовал каббалистические кон-



цепции Эйн-Соф, Адам Кадмон и др. в своих философских и богословских построениях (что отразилось прежде всего в вышедшей в 1917 г. в Петрограде книге «Свет невечерний»). При этом он полагал, что, в частности, «<каббалистическое учение об Эйн-Соф значительно> приближает Каббалу к христианству, к которому идет она самыми существенными своими учениями и устремлениями»<sup>48</sup>. Примерно тогда же другой русский философ, Н.О. Лосский развивал учение о перевоплощении душ как метаморфозе, ссылаясь при этом на Зохар и анализируя разногласия между Ван Гельмонтом и Лейбницем по этому вопросу; особенно значительной и интересной казалась Лосскому концепция *иббуу*<sup>49</sup>. Каббалистические темы обсуждались в то время и многими другими русскими мыслителями, в подходе которых к еврейской мистике обнаруживается сходство с идеями христианских каббалистов XVII в.<sup>50</sup>

### **КД как основной источник знаний о Каббале среди неевреев**

По словам Шолема, КД «служила основным источником для всей нееврейской литературы о Каббале вплоть до конца XIX века»<sup>51</sup>. Как мы уже говорили выше, эта книга пробудила интерес к Каббале у целого ряда христианских мыслителей и религиозных деятелей. Среди них стоит упомянуть кембриджского философа-платоника и гебраиста Ральфа Кадворта, автора знаменитого трактата «Истинная интеллектуальная система Вселенной» (Лондон, 1668), утверждавшего, что во все века люди поклонялись единому Богу, внимая истинному Откровению «Божественной Каббалы»<sup>52</sup>. Леди Анна Конвей, находившаяся в дружеских отношениях с Мором и Ван Гельмонтом, написала трактат «Учение древнейшей и современной философии о Боге, Христе и творении» (Лондон, 1692), где с помощью каббалистических концепций, почерпнутых в основном из КД, пыталась опровергнуть учения Гоббса, Декарта и Спинозы<sup>53</sup>. «Мистик Христа» Джордж Кейт, один из лидеров квакерского движения, был другом леди Конвей и Ван Гельмонта, корреспондентом Кнорра фон Розенрота и проповедником каббалистических идей этого круга<sup>54</sup>. Кембриджский философ и богослов Томас Барнет подробно излагает различные каббалистические концепции в своей книге «Философская археология, или Древнее учение о происхождении мира» (Лондон, 1692), используя КД в качестве своего основного источника<sup>55</sup>.

С кругом КД был тесно связан еще один интереснейший представитель той эпохи, Иоганн Петер Шпет — иезуит, принявший лютеранство, последователь Беме, прошедший через увлечение пиетизмом, вернувшийся в католицизм и, наконец, в 1697 г. принявший иудаизм под именем Моисея Германского (Moses Germanus). История его обращения и бурной реакции на нее достаточно известна, однако не столь известен его сильный и многолетний интерес к еврейской мистике. Шпет был другом Ван Гельмонта и помогал Кнорру в подготовке и издании КД<sup>56</sup>. По всей видимости, именно Каббала сыграла решающую роль в его обращении; во всяком случае, критикуя впоследствии христианскую Каббалу как паллиатив или профанацию древнего учения, он считал свое принятие иудаизма парадигматическим актом, видимо, подразумевая при этом, что истинного своего исполнения христианство достигает в мистическом измерении иудаизма.

Как отмечает Э. Бенц, можно говорить и о влиянии Каббалы через КД на лидеров немецкого пиетизма Шпенера и Франке, ориенталиста Германа фон дер Хардта и многих других известных людей той эпохи<sup>57</sup>. Появление КД вызвало также и резкую критику в адрес ее издателей и авторов, однако даже перечисление направленных против этой книги сочинений потребовало бы отдельной статьи (упомянем лишь критические выступления Иоганна Якоба Шудта, Андреаса Айзенменгера и Иоганна Кристофа Вагензайля)<sup>58</sup>. Известны критические высказывания и со стороны еврейских авторов, обвинявших Кнорра в сознательном искажении учения Каббалы. Однако, как отмечает Шолем, несмотря на встречающиеся в переводах Кнорра отдельные ошибки и неточности (часть из них могла быть связана с несовершенством рукописных копий), еврейские критики того времени были неправы в своих обвинениях<sup>59</sup>.

Через КД Каббалой заинтересовался и целый ряд известных философов. Подлинным энтузиастом еврейской мистики был Г.В. Лейбниц, о влиянии Каббалы на взгляды которого существует целая литература<sup>60</sup>. На протяжении многих лет Лейбниц был близким другом и, возможно, даже учеником Ван Гельмонта. Именно Ван Гельмонт познакомил его с Кнорром<sup>61</sup>. В 1688 г. Лейбниц провел более месяца в Зульцбахе у Кнорра, изучая Каббалу и тексты, вошедшие в КД (сохранились подробные записи, сделанные Лейбницем после этого визита). Наиболее сильное влияние Каббала оказала на мона-

дологию Лейбница. Э. Кудет пришла к выводу о том, что достаточно хаотичное каббалистическое учение Ван Гельмонта о «семенах»-монадах всех сотворенных вещей, изложенное уже в 1-м томе КД, в сущности, и легло в основу классического учения Лейбница о монадах<sup>62</sup>. Под влиянием идей Кнорра и Ван Гельмонта в 1715 г. незадолго до своей смерти Лейбниц написал два так и оставшихся незавершенными трактата о всеобщем восстановлении и спасении («Universal Restitution») <sup>63</sup>.

Определенное воздействие со стороны Ван Гельмонта и КД испытал и И. Ньютон. В частности, как полагают некоторые авторы, Каббала повлияла на формирование его концепции пространства и времени; анализируя «новооткрытые» тексты Ньютона, Серж Ютен даже называет самого Ньютона «христианским каббалистом»<sup>64</sup>. Однако нельзя не отметить, что отношение Ньютона к Каббале все же было достаточно критическим; выступая против всевозможных гностических учений, исказивших раннее христианство своей метафизикой и пантеистической концепцией эманации, Ньютон видел именно в Каббале их основной источник. Он хорошо знал «Kabbala Denudata» и использовал ее в своей полемике против Лейбница, считая, что именно Каббала лежит в основе идеи Лейбница о предустановленной гармонии. Как показал Мэтью Голдиш, КД была практически единственным источником знаний Ньютона о Каббале<sup>65</sup>. Благодаря знакомству с Ван Гельмонтом и текстами КД с Каббалой познакомился и Джон Локк (при этом его подход к каббалистическим материям также может быть назван скорее критическим)<sup>66</sup>.

Распространившееся на рубеже XVII—XVIII вв. среди многих европейских мыслителей увлечение Каббалой вызвало резкую критику со стороны немецкого филолога и философа Иоганна Георга Вахтера; в своих работах он проанализировал каббалистические основания взглядов Спинозы, Мора и Шпета и подверг их резкой критике<sup>67</sup>. В свою очередь, с защитой каббалистических идей Кнорра и Ван Гельмонта выступил в своих заметках об одной из книг Вахтера Лейбниц<sup>68</sup>.

В XVIII—XIX вв. влияние КД не ослабевало. Исключительное значение имела эта книга для немецкого мистика и теолога Фридриха Этингера, «немецкого Сведенборга», создателя оригинальной теософской системы, вобравшей в себя многие элементы лурианской Каббалы<sup>69</sup>. Глубокое влияние КД оказала на знаменитого английского мистика, поэта и художника Уильяма Блейка<sup>70</sup>. Вероятно, именно КД обязан некото-

рыми своими идеями и Шеллинг: в частности, это касается его тезиса о «самоудалении» или «сжатии» Бога перед началом творения в «Штутгартских лекциях» и «Мировых эпохах»<sup>71</sup>. Влияние КД прослеживается и среди русских философов конца XIX — начала XX вв.; в частности, эта книга могла быть одним из источников Владимира Соловьева<sup>72</sup>.

Совершенно особая и, кстати, совершенно неизученная тема — роль еврейской Каббалы в масонском учении и ритуале и в оккультных движениях второй половины XIX—XX вв. И здесь КД послужила важнейшим источником знаний о Каббале. Уже в начале XVIII в. анонимный алхимик, автор трактата «Краткое разыскание о герметическом искусстве», пользовался этой, по его словам, уже в то время «чрезвычайно редкой книгой»<sup>73</sup> и опубликовал английский перевод одного из содержащихся в ней трактатов (см. ниже). Ссылки на КД встречаются в литературе масонов и новых розенкрейцеров конца XVIII в., однако подлинный триумф этой книги пришелся на вторую половину XIX века. Славословия в ее адрес можно встретить в многочисленных сочинениях «отца» нового оккультизма Элифаса Леви<sup>74</sup>, в «Разоблаченной Изиде», «Тайной Доктрине» и многих статьях основательницы Теософского общества Е.П. Блаватской, в других оккультно-теософских писаниях той эпохи. Как отмечал еще в начале XX в. теософ Леонард Босман, сам текст таинственных «Станцев книги Дзиан», которые легли в основу «Тайной Доктрины» Блаватской (собственно говоря, все это огромное сочинение есть комментарий к этим «станцам»), испытал существенное влияние вошедшего в КД латинского перевода трактата «Сифра ди-ценниута» из Зохара (впрочем, на это намекает и сама Блаватская)<sup>75</sup>. Наконец, именно КД явилась той таинственной книгой, вокруг которой сложилась, пожалуй, наиболее известная оккультная организация конца XIX — начала XX вв. — «Герметический Орден Золотой Зари» («Hermetic Order of the Golden Dawn») У. Уэсткотта и С.Л. Мэтерса<sup>76</sup>. Мэтерс же перевел часть текстов КД на английский язык (о популярности этого перевода в XX в. свидетельствуют его многократные переиздания). Кнорра фон Розенрота и его антологию чрезвычайно ценил и другой знаменитый оккультист, Папюс — вероятно, крупнейший кодификатор «оккультного знания»<sup>77</sup>, — а также наиболее серьезный и академический представитель этой традиции, Артур Э. Уэйт<sup>78</sup>.

Сразу после своего появления КД превратилась в библиографическую редкость, поэтому многие имели возможность познакомиться с этой книгой лишь по переводам. В конце XIX — начале XX вв. большинство текстов из 2-го тома КД и фрагменты из 1-го тома были переведены на французский и английский языки<sup>79</sup>. Наконец, в 1974 г. в Хильдесхайме увидело свет полное репринтное переиздание КД, благодаря которому современные исследователи имеют возможность изучать это редкое издание<sup>80</sup>.

## II

### Каббалистические источники «Kabbala Denudata»

Кнорр фон Розенрот использовал в своей работе над КД огромное количество еврейских каббалистических текстов — как опубликованных, так и рукописных, а также труды христианских гебраистов и каббалистов. Подбор этих источников, а также особенности их использования и перевода носят вовсе не случайный характер, но отражают мировоззренческие установки составителей данной антологии. С учетом этого факта и имеет смысл рассматривать палитру каббалистических текстов КД, принимая во внимание также и различные тенденции в еврейской Каббале XVII в., а также в христианских мистических течениях того времени.

Идентификация источников сопряжена с целым рядом трудностей. Прежде всего, у Кнорра не было никакой устойчивой системы ссылок: иногда он приводит название используемого текста целиком, иногда частично, иногда упоминает лишь имя автора; в некоторых случаях цитата вообще никак не отмечена. Кроме того, в ряде случаев его ссылки можно попросту перепутать (например, когда он цитирует просто «р. Моше», хотя в числе его источников есть несколько авторов с таким именем); особая проблема связана со вторичным цитированием: цитаты могут приводиться в составе других, более крупных цитат, или же извлекаться из каких-то третьих источников. Все это чрезвычайно затрудняет идентификацию источников.

### Основные источники:

При анализе каббалистических текстов в КД я выделил несколько групп. К числу основных источников я отношу каббалистические сочинения, полностью или частично опубликованные в КД в латинском переводе, а также наиболее часто цитируемые авторами КД в их собственных текстах, вошедших в эту антологию.

1. Как уже говорилось, основной источник КД — это, несомненно, «**Сефер ха-Зохар**», точнее, различные тексты, объединенные под этим названием<sup>81</sup>. Собственно, вся книга, составленная Кнорром фон Розенротом, была задумана как введение к изучению Зохара. Об этом свидетельствуют и сами названия томов антологии: части 1-го тома называются «Аппаратами к книге Зохар», а 2-й том именуется «Восстановленной Книгой Зохар»<sup>82</sup>.

При подготовке и издании текстов Зохара и их переводов, а также при цитировании Кнорр пользовался, по крайней мере, тремя изданиями Зохара: за основу он брал однотомное Кремонское издание 1558—1560 гг., так называемый «Зохар гадол», и сопоставлял его с Мантуанским изданием (1559—1560, в трех томах), так называемым «Зохар катан». Оба эти издания содержат значительное количество типографских ошибок (на некоторые из них Кнорр указывает при цитировании в скобках). Кнорр пользовался также Люблинским исправленным переизданием «Зохар гадол» (1623—1624)<sup>83</sup>; его же он взял за основу при подготовке собственного издания Зохара, напечатанного в 1684 г. в Зульцбахской еврейской типографии<sup>84</sup>. Цитаты из трех этих изданий встречаются повсеместно в 1-м томе КД<sup>85</sup>.

Как мы уже говорили, едва ли не центральную роль в своих планах по реконструкции «первоначального христианского учения» Кнорр отводил переводам каббалистических текстов, прежде всего текстов Зохара. В КД он опубликовал перевод трех отдельных трактатов<sup>86</sup>. 1. «Сифра ди-цениута» («Книга сокрытия») — небольшой комментарий к первым шести главам Книги Бытия, написанный очень темным и таинственным языком<sup>87</sup>. 2. «Идра раба» («Великое собрание») — беседа Шимона бар Йохая со своими учениками, построенная в форме диалога<sup>88</sup>. По словам Шолема, это наиболее систематическая и совершенная в литературном отношении часть Зохара, в сущности, представляющая собой своеобразный комментарий

к «Сифра ди-цениута»<sup>89</sup>. Основная тема этого сочинения связана с раскрытием Эйн-Соф в форме «Микропрозопуса», или «Великого Человека» Адама Кадмона; содержащееся здесь подробное его описание послужило, пожалуй, основным источником для христианско-каббалистических построений, отождествлявших Адама Кадмона с Иисусом Христом. 3. Наконец, третий текст — «Идра зута» («Малое собрание») — предсмертная речь Шимона бар Йохая, обращенная к ученикам<sup>90</sup>. В сущности, это дополнение к «Идра раба», содержащее очень значимые для христианской Каббалы рассуждения об «Отце», «Матери», «Сыне-Микропрозопусе» и его «Жене».

Кроме того, Кнорр поместил в КД перевод трех первых разделов из основного текста Зохара, где рассказывается о сотворении мира<sup>91</sup>; многочисленные цитаты как из основного текста Зохара, так и из отдельных его трактатов (чаще всего из «Райя мехемна», «Сифра ди-цениута» и «Идрот»), «Тиккуним» и «Зохар хадаш» содержатся в огромном «Каббалистическом Лексиконе» Кнорра, опубликованном в качестве 1-й части 1-го тома КД. Эти тексты цитируются и в оригинальных сочинениях Кнорра и Генри Мора, напечатанных во 2-й части 1-го тома.

Стоит отметить тот факт, что многие из переведенных Кнорром фрагментов из Зохара были известны и более ранним христианским каббалистам: речь идет о классических фрагментах, интерпретациями которых христианская Каббала питалась с самого своего зарождения. Мы встречаем их у таких известных энтузиастов изучения Каббалы, как кардинал Эгидио да Витербо и епископ Агостино Джустиниани, Петр Галатин и Гийом Постель<sup>92</sup>. В то же время сочинения этих ранних христианских каббалистов, в основном, так и остались неопубликованными, а потому недоступными для широкой аудитории. Кроме того, они приводили обычно лишь отдельные цитаты из зохарических текстов, Кнорр же опубликовал достаточно пространственные и цельные сочинения и фрагменты в сопровождении им же переведенных еврейских каббалистических комментариев и собственных примечаний.

Переведенные каббалистические комментарии, по его мнению, позволяли не только лучше понять смысл отдельных мест Зохара, но и истолковать их в духе «истинного» христианского учения<sup>93</sup>. Все они были написаны в XVI — первой половине XVII в. Среди них можно упомянуть целый ряд «справочных» изданий, таких как «Сефер дерех эмет» («Путь Исти-

ны»), составленный каббалистом Йосефом Хамищем сборник вариантов к тексту Зохара и Тиккуним<sup>94</sup>; глоссарий трудных слов в Зохаре «Сефер имре бина» («Слова мудрости»), созданный Иссахаром Бером бен Моше Петахьей из Кремница<sup>95</sup>; «Сефер зер захав» («Золотой венец»), предметный указатель к Зохару некоего Баруха (Бины) бен Давида<sup>96</sup>; «Сефер петах эйнаим» Элиезера бен Менахема Манеса (Мониша) Штернбурга, небольшой индекс и указатель цитат из Библии в Зохаре и Тиккуним<sup>97</sup>. Кроме того, Кнорр использовал в своей работе комментарий к Зохару Авраама Галанте «Зохарей хамма» («Сияния солнца»)<sup>98</sup>, а также анонимный комментарий «Мекор хохма» («Источник мудрости»)<sup>99</sup>.

Существенную роль при работе с текстом Зохара играла и еще одна книга, латинский перевод которой опубликован Кнорром в КД: это предметный указатель к Зохару «Маре кохен» («Образ священника»)<sup>100</sup>, составленный польским каббалистом XVI — начала XVII в. Иссахаром Берманом б. Нафтали ха-Кохеном из Щебржещина<sup>101</sup>. Каждая из 19 глав этого текста разбита на многие десятки пронумерованных тезисов (со ссылками на соответствующие места в Зохаре), причем каждый второй тезис сопровождается комментарием Кнорра (в квадратных скобках), в котором он приводит сходные, по его мнению, цитаты из Нового Завета. Эта латинская версия «Маре кохен» могла бы явиться прекрасным цитатником для христианских каббалистов и последующих исследователей «христианских элементов и влияний» в Зохаре<sup>102</sup>.

Таким образом, Кнорр намеревался снабдить христианского читателя Зохара необходимым аппаратом для работы с этой сложно построенной и чрезвычайно трудной для восприятия книгой. Кроме того, Кнорр опубликовал в КД перевод еще двух комментариев к упомянутым выше трем трактатам из Зохара: комментарий Хаима Виталья к «Сифра ди-цениута»<sup>103</sup> и фрагмент из книги «Эмек ха-мелех» Нафтали Бахараха (см. ниже), представляющий собой комментарий к «Сифра ди-цениута» и двум «Идрот»<sup>104</sup>. Центральным в этих комментариях является уже упомянутое учение о Макропрозопусе (=Адаме Протопласте, или Адаме Кадмоне) и Микропрозопусе, столь существенное для христианских размышлений об Иисусе Предвечном и Иисусе Воплощенном (историческом).

Весьма примечательно, что в 1684 г. под руководством Кнорра в еврейском издательстве в Зульцбахе было напечатано новое издание Зохара<sup>105</sup>. Эта публикация стала заметной



вехой в осуществлении мистико-просветительских планов зульцбахских каббалистов: с источником, содержащим, по их убеждению, подлинную древнюю иудеохристианскую традицию, должны были одновременно познакомиться и христиане, и сами евреи (оба издания, «еврейский» Зохар и латинский «Sohar Restitutus», т.е. 2-й том КД, вышли в одном и том же году). Издание Кнорра качественно отличалось при этом от всех ему предшествовавших. В нем были использованы обе основные печатные версии Зохара (Кремонская и Мантуанская) и исправлены многие опечатки; оно содержало также каббалистические комментарии Хаима Виталья, варианты из «Дерех эмет», толкования слов и терминов из «Имре бина» и индекс библейских цитат из «Петях эйнаим», что должно было облегчить работу еврейского читателя с этой книгой<sup>106</sup>.

2. Второе место как по количеству цитат и ссылок, так и по своему значению занимают в КД сочинения знаменитого цфатского каббалиста **Моше Кордоверо**, и прежде всего трактат «Пардес римоним» («Гранатовый сад»), написанный около 1549 г.<sup>107</sup> Каббала Кордоверо и его школы, существенно отличная от лурианской, была весьма популярна среди евреев в XVII в., а впоследствии она, возможно, приобрела еще большее распространение и влияние, чем Каббала Ицхака Лурии<sup>108</sup>. «Пардес» представляет собой, в сущности, энциклопедию более ранних каббалистических учений, своеобразный синтез различных тенденций в еврейской мистике (в частности, включающий и элементы экстатической, или пророческой, Каббалы Авраама Абулафии). В основе же этой книги лежит Зохар (прежде всего «Тиккуним» и «Райя мехемна»), и недаром Кнорр называет «Пардес» в числе основных комментариев к этой книге. Особенно детально Кордоверо излагает учение об эманации Божественного света из трансцендентного Эйн-Соф и о достаточно сложной иерархической системе сфирот; эманация описывается здесь как диалектический процесс: чтобы явить Себя, Бог как бы скрывает Себя, порождая сфирот с их внутренней динамикой, в которых, в свою очередь, одновременно протекают процессы непрерывной нисходящей и восходящей эманации<sup>109</sup>. К сожалению, практически неизученным остается вопрос о соотношении каббалистического учения об исхождении света и христианской «мистики Божественного света». Последняя традиция имеет очень древние корни, однако известно, что во второй половине XVII в. именно среди ее

адептов — английских квакеров, голландских милленаристов и немецких пиетистов — был весьма распространен интерес к Каббале. Некоторые из них находились в непосредственном контакте с Кнорром, Ван Гельмонтом и Мором, и не в последнюю очередь их могли привлекать каббалистические учения о Божественном свете, почерпнутые у Кордоверо<sup>110</sup>.

Вообще говоря, интерес христианских каббалистов к этой сложной теософско-космогонической системе тем более примечателен, что, по сложившемуся убеждению, христиане практически не интересовались целостными каббалистическими учениями (в частности, концепцией эманации сфирот как таковой), заимствуя лишь отдельные, «подходящие» для их собственных систем элементы<sup>111</sup>. В данном случае мы имеем дело с иным подходом: еврейское учение воспринимается в его целостности как таковое, как некое откровенное знание. Отметим, что широкое использование текстов Кордоверо в КД не согласуется и с распространенным мнением о Кнорре, Ван Гельмонте и Море как о проповедниках и энтузиастах именно лурианской версии Каббалы<sup>112</sup>. Похоже, что реальная ситуация была сложнее.

Роль «Пардес римоним» в «Лексиконе» Кнорра (в т. 1 КД) можно назвать определяющей, ибо этот текст цитируется здесь почти на каждой странице<sup>113</sup>. Кроме того, в КД отдельно опубликован латинский перевод раздела «Пардес» «О душе»<sup>114</sup>. В своем «Лексиконе» Кнорр ссылается также на многотомный комментарий Кордоверо к Зохару «Ор йакар»<sup>115</sup>. Использует он и достаточно популярную сокращенную версию «Пардес римоним», составленную одним из учеников Моше Кордоверо Шмуэлем Галико — «Асис римоним» («Сок граната»)<sup>116</sup>.

3. Наконец, Кнорр активно пользовался сочинениями лурианской традиции — как рукописными, так и опубликованными<sup>117</sup>. Именно из лурианской Каббалы Кнорр и Ван Гельмонт заимствовали такие столь значимые для их учения понятия, как *тиккун* и *гилгул*<sup>118</sup>; именно лурианские идеи представляли основной интерес для всех тех, кто познакомился с Каббалой благодаря деятельности Кнорра, включая Генри Мора и Г.В. Лейбница.

3.1 Центральную роль здесь сыграли рукописные копии сочинений наиболее известного ученика Лурии, Хаима Виталья (1543—1620). Сам Кнорр очень высоко ценил эти тексты; по его словам, «великим светом исполнится тот, кто прочитает

сочинения р. Лурии Германца [т.е. Ашкенази], [записанные] р. Хаимом Виталем и совсем недавно доставленные с Востока в наши земли”<sup>119</sup>.

Полный список известных ему трактатов «р. Ицхака Лурии Германца, записанных р. Хаимом Виталем», Кнорр приводит во введении ко 2-му тому КД; он перечисляет здесь названия около 180 трактатов, объединенных в шесть больших томов знаменитой книги Виталия «Эц хаим» («Древо жизни») <sup>120</sup>. Кнорр активно использует ее уже в своем «Лексиконе» 1677 г., цитируя здесь чаще всего трактаты из ее первого тома, «Оцелот хаим» <sup>121</sup>. На этот текст он ссылается и во многих других местах <sup>122</sup>.

Важнейшим источником для христианских каббалистов явился латинский перевод одного из трактатов книги «Сефер ха-дерушим» — «Метафизического введения в Каббалу» р. Ицхака Лурии, — опубликованный Кнорром в 1-м томе КД <sup>123</sup>. Именно вокруг этого трактата разгорелась полемика между Кнорром и Генри Мором, опубликованная в том же томе <sup>124</sup>. Как мы уже отмечали, вопрос о предсуществовании душ и об их перевоплощении, а также связанное с ним представление о всеобщей одушевленности находились в самом центре обсуждения в кругу Кнорра, Ван Гельмонта, леди Конвей и Генри Мора. Лурианская Каббала, согласно которой «все в мире... обладает некоторой жизнью, духовной природой, определенной планетой и совершенной формой на небесах» <sup>125</sup>, а потому в мире происходит процесс непрерывного «очищения», ведущий ко всеобщему спасению, по-видимому, наилучшим образом соответствовала взглядам христианских универсалистов. Вдохновленный учением Лурии, Ван Гельмонт, к примеру, полагал, что в процессе очищения душа должна пройти за тысячу лет через 12 последовательных перерождений (разделенных промежутками «покоя»), прежде чем достигнет спасения <sup>126</sup>. Мор же высказывал определенные сомнения в целесообразности использования «чрезмерно сложных и грубых» каббалистических концепций (упрекая при этом каббалистов в «материализме») и предлагал искать их более «тонкие» христианские аналоги <sup>127</sup>.

Наконец, в 1684 г. во 2-м томе КД появился латинский перевод трактата Виталия «Сефер ха-гилгулим», рукопись которого, по словам Кнорра, была также доставлена ему с Востока <sup>128</sup>. Этот трактат, специально посвященный переселению душ, наряду с фрагментом из «Сефер ха-дерушим» послужил ос-

новным источником сведений о *гилгул* для христианских каббалистов и всех интересовавшихся этой темой (влияние этой концепции сохранялось вплоть до конца XIX — начала XX в., когда ее взяли на вооружение оккультисты). Интересно, что именно этот трактат и именно в этой версии стал первым сочинением Виталья, которое было напечатано; вдвойне удивительно, что произошло это событие в том же году и в том же городе, где увидел свет его латинский перевод: в 1684 г. во Франкфурте-на-Майне Кнорр фон Розенрот напечатал 2-й том KD, содержащий латинскую версию, а Давид Грюнхут издал «Сефер ха-гилгулим» на иврите<sup>129</sup>.

Из других сочинений Виталья в KD содержатся его уже упомянутый комментарий к «Сифра ди-цениута»<sup>130</sup>, а также подстрочные комментарии к первым главам Зохара.

3.2. Исключительное значение для Кнорра имели идеи другого проповедника лурианской Каббалы — **Израэля Саруга (Сарука)**, а также каббалистов, находившихся под его влиянием. Хотя сам Саруг, скорее всего, не был непосредственным учеником Лурии, именно ему принадлежит пальма первенства в деле распространения лурианского учения (лурианские идеи стали известны в Европе в самом конце XVI — начале XVII в. во время путешествий Саруга по Италии и Польше)<sup>131</sup>. Как отмечает Шолем, «практически все каббалистические сочинения, посвященные распространению этих идей и напечатанные в первой половине XVII в., несут на себе отпечаток [идей] Саруга»<sup>132</sup>. Версия лурианского учения, распространявшаяся Саругом, представляла собой комбинацию элементов трех главных традиций этой школы, восходящих к ученикам Лурии — Хаиму Виталю, Моше Йоне и Йосефу ибн Табулу. Выдвигаемая Саругом интерпретация ряда важнейших концепций учения Лурии серьезно отличалась от других версий: прежде всего, эти различия касались понимания начала процесса эманации Божественного света и акта *цимцум*, которому, по Саругу, предшествовали сложные процессы внутри самого Эйн-Соф<sup>133</sup>. В то же время именно космогония Саруга получила наиболее широкое распространение как аутентичное учение Лурии<sup>134</sup>; повлияли эти взгляды и на христианских каббалистов круга Кнорра фон Розенрота, а через них — на последующих энтузиастов, вплоть до Шеллинга<sup>135</sup>.

Каббала Саруга известна, в частности, своими чрезвычайно детальными изложениями и графическими изображениями устройства мира и процессов его каббалистической эволюции

и трансформации. В 1-м томе КД Кнорром были опубликованы 16 гравированных «таблиц», названных здесь «Объяснениями каббалистических деревьев»<sup>136</sup>. В них отражены в форме сложных графических схем и кольцевых диаграмм разные аспекты лурианского учения в сопровождении достаточно пространных комментариев. Хотя имя Саруга здесь не упоминается, а в комментариях Кнорр ссылается на Виталья, Нафтали Бахараха и других авторов, Шолем отмечает, что эти «таблицы», несомненно, происходят из рукописной традиции школы Саруга<sup>137</sup>.

3.3 Исключительную роль в распространении лурианских идей в XVII в. сыграли сочинения одного из учеников Саруга — Авраама ха-Кохена Герреры (ок. 1570 — 1635 или 1639), человека с весьма необычной биографией<sup>138</sup>. Геррера познакомился с Саругом, видимо, в 1590-х годах в Италии. Написанные им по-испански в начале XVII в. в Амстердаме каббалистическо-философские трактаты «Небесные врата» («Puerta del Cielo») и «Дом Божий» («Casa dela Divinidad») стали не только единственными оригинальными каббалистическими сочинениями на испанском языке, но и одним из важнейших источников знания о лурианской Каббале в середине - второй половине XVII в. В них Геррера попытался сопоставить несколько видоизмененное им лурианское учение с неоплатонизмом (прежде всего, в версии флорентийской школы Марсилио Фичино) и предложил оригинальную неоплатоническую версию некоторых каббалистических концепций; неоплатонические трактовки Каббалы у Герреры заинтересовали многих мыслителей того времени, как евреев, так и неевреев (в частности, Спинозу и Лейбница)<sup>139</sup>. В сущности, книги Герреры послужили своего рода мостом, связавшим христианский неоплатонизм и герметизм Возрождения с еврейской Каббалой Цфата. В 1655 г. они были переведены на иврит известным раввином-каббалистом (впоследствии *хахамом* амстердамской общины) Ицхаком Авоавом да Фонсека (1605—1693)<sup>140</sup> и изданы в Амстердаме под названиями «Шаар ха-шамаим» и «Бейт элохим».

В КД Кнорр опубликовал сокращенный латинский перевод «Шаар ха-шамаим», тем самым познакомив с этой книгой нееврейских читателей<sup>141</sup>. Прежде всего она заинтересовала философа-платоника Генри Мора, полагавшего, что неоплатоническое учение может принести христианству много большую пользу, чем каббалистическое (Мор неоднократно называет греков «истинными каббалистами» — в противополож-

ность каббалистам еврейским)<sup>142</sup>. Кнорр не был согласен с таким подходом, наоборот усматривая в «греческой мудрости» основного виновника последующего искажения «подлинной Каббалы» в христианстве (в частности, соотнося высшую триаду сфирот с ипостасями Троицы, он протестовал против их отождествления с неоплатонической триадой)<sup>143</sup>. Poleмика между Кнорром и Мором вокруг этих вопросов опубликована в том же 1-м томе КД.

При обсуждении проблем ангелологии и демонологии Кнорр ссылается и на другую книгу Герреры — «Бейт элохим»<sup>144</sup>. Во 2-м томе КД он опубликовал латинский перевод части этой книги, посвященной иерархии ангельских и демонических чинов, а также каббалистическому пониманию природы души и разума<sup>145</sup>.

3.4. Нельзя не упомянуть и другого известного каббалиста XVII в., **Нафтали б. Яакова Бахараха** (он же Нафтали Гирц б. Яаков Эльханан; род. во Франкфурте-на-Майне, жил в Германии и Польше), идеи которого привлекли внимание Кнорра фон Розенрота. Особую известность Бахараху принесла его книга «Эмек ха-мелех» («Долина царя»); она была опубликована в Амстердаме в 1648 г. и представляла собой очень подробное изложение лурианского учения, основанное на соединении двух традиций, Виталья и Саруга, и построенное в форме комментария к Зохару (вторая часть этого труда, «Ган ха-мелех», осталась неопубликованной). Основным источником для Бахараха послужил трактат Саруга «Лиммуде ацилут», практически полностью включенный в эту книгу. «Долина царя», которую Шолем называет «одним из важнейших каббалистических сочинений», имела огромное влияние на последующую Каббалу (в частности, она была исключительно популярна среди саббатриан, в школе Виленского Гаона, в Хабаде), но вызвала и резкую критику в свой адрес<sup>146</sup>. Так, каббалист р. Хаим ха-Кохен из Алеппо, считавший себя хранителем чистой традиции Виталья, обвинял Бахараха в искажении подлинного лурианского учения<sup>147</sup>.

Ссылки на «Эмек ха-мелех» встречаются уже в 1-м томе КД<sup>148</sup>. Во 2-м томе Кнорр опубликовал в качестве «Введения к лучшему пониманию книги Зохар» латинский перевод значительной части книги Бахараха — первых шести ее разделов (о бесконечном предвечном мире, акте *цимцум*, Адаме Кадмоне, сфирот и т.д.)<sup>149</sup>, а также ее фрагмента, содержащего

комментарий к «Сифра ди-цениута» и «Идрот» Зохара<sup>150</sup>.

Стоит отметить, что и публикация Кнорром фрагментов «Эмек ха-мелех» на латыни вызвала негативную реакцию со стороны некоторых каббалистов; к примеру, Исаяя Бассан жаловался Моше Хайму Луцатто, что это издание «служит одной из главных причин продолжения нашего изгнания», а Моше Хагиз называл эту книгу «Эмек ха-баха» («Долина плача»)<sup>151</sup>.

3.5. С кругом Саруга, связан и еще один текст, на который ссылается Кнорр. При истолковании упомянутых выше «таблиц» Саруга он говорит о некоей книге «Источник мудрости» («*Liber Fons Sapientiae, quem composuit Moses Magister noster*»)<sup>152</sup>. Этой ссылке непосредственно предшествует цитата из «Эмек ха-мелех» Бахараха. Можно предположить, что этим «источником» мог быть трактат «Маайан хохма», опубликованный в 1652 г. в Амстердаме (т.е. спустя четыре года после появления там же «Эмек ха-мелех») польским каббалистом Авраамом Калманксом из Люблина. (Под этим названием скрывался трактат анонимного автора «Хатхалат ха-хохма», созданный в школе Саруга<sup>153</sup>.) Учитывая контекст появления этой ссылки в KD, его отождествление с «*Liber Fons Sapientiae*» у Кнорра выглядит вполне вероятным, хотя известны и другие каббалистические тексты с таким названием. При этом нерешенным остается вопрос о том, кто такой «учитель наш Моше», — упомянутый автор (или составитель) этой книги. Среди учителей Кнорра в Амстердаме не было ни одного Моше, однако позднее, уже в Зульцбахе, Кнорр изучал Каббалу у польского еврея р. Моше Хаусера<sup>154</sup>. Возможно, именно он и познакомил Кнорра с «Маайан хохма».

3.6 Кнорр мог быть знаком и с текстами других направлений лурианской Каббалы, в частности, с сочинениями Моше Йоны, однако на это у нас есть лишь косвенные указания<sup>155</sup>.

4. Наконец, существенное значение для штудий зульцбахских каббалистов имели сочинения испанского каббалиста Йосефа Гикатиллы (1248 — ок. 1322), и прежде всего — его знаменитый трактат «Шааре ора» («Врата света»), своеобразная энциклопедия символизма сфирот и Имен Божьих<sup>156</sup>. Эта книга очень рано привлекла внимание христианских каббалистов, пытавшихся связать христианские представления о Божественных Именах и Атрибутах с типологически сходными еврейскими: уже в самом начале XVI в. ею пользовался Иоганн Рейхлин, а в 1516 г. увидел свет ее сокращенный латинский

перевод, выполненный Павлом Риччи<sup>157</sup>. Впоследствии к ней обращались многие другие христианские каббалисты и гебраисты, однако Кнорр пользовался не латинскими переводами, а ее ивритским изданием<sup>158</sup>.

В научной литературе существует устойчивое и совершенно ошибочное представление о том, что Кнорр опубликовал в КД перевод всего текста «Шааре ора» или, по крайней мере, значительных частей этого трактата. К примеру, М. Голдиш, утверждая, что в КД можно найти выдержки из «Шааре ора», ссылается на напечатанное на обороте титульного листа 2-го тома «Содержание», где в действительности нет никаких упоминаний об этом трактате Гикатиллы<sup>159</sup>. О том, что Кнорр «включил» в КД «Шааре ора», трижды пишет в своей последней книге о Ван Гельмонте Э. Кудет<sup>160</sup>. Какова же была ситуация на самом деле?

Кнорр действительно был хорошо знаком с этим сочинением Гикатиллы. Он многократно ссылается на него в своем «Лексиконе», чему весьма способствует сама «словарная» организация «Шааре ора»<sup>161</sup>: каббалистические толкования различных терминов и имен собственных он очень часто заимствовал именно из трактата Гикатиллы<sup>162</sup>. Однако этим участие «Шааре ора» в КД и ограничивается, поскольку в остальных частях КД ссылок на эту книгу найти не удастся, а общее количество фрагментов из нее, переведенных Кнорром на латынь и опубликованных в «Лексиконе», едва ли составит  $\frac{1}{10}$  всего текста «Шааре ора» (его полный латинский перевод занял бы не менее 350 страниц).

В своем «Лексиконе» Кнорр цитирует также книгу «Шааре цедек» («Врата праведности»), под которой, скорее всего, подразумевается трактат Гикатиллы с таким названием<sup>163</sup>.

### Источники второго ряда

Помимо упомянутых выше основных источников в КД было использовано значительное количество других еврейских мистических текстов. Ниже мы отметим наиболее важные из них.

1. Вне всякого сомнения, Кнорр был хорошо знаком с основополагающим для еврейской мистической традиции трактатом «Сефер йецира», «Книгой творения» (III—VI вв. н.э.)<sup>164</sup>. Этот текст очень высоко ценился уже первыми христиански-



ми каббалистами: известен его перевод на латынь, выполненный в Риме неким евреем Ицхаком в 1488 г.<sup>165</sup>; в начале XVI в. трактат был переведен кардиналом Эгидио де Витербо, а в 1552 г. свой перевод опубликовал Гийом Постель<sup>166</sup> (примечательно, что первое издание «Сефер йецира» на иврите появилось лишь в 1558 г.). В КД Кнорр и Мор неоднократно цитируют этот трактат<sup>167</sup>, и в данном случае мы можем совершенно однозначно установить их источник: это классическое комментированное двуязычное издание «Сефер йецира», осуществленное в 1642 г. известным христианским каббалистом и гебраистом Иоганном Стефаном Риттангелом (1606—1652)<sup>168</sup>.

2. В своем «Лексиконе» Кнорр использовал также один из древнейших и важнейших текстов еврейской мистики — «Сефер ха-бахир» («Книга сияния») <sup>169</sup>. Этот псевдоэпиграфический трактат (его автором считается Нехунья бен ха-Кана), появившийся в Провансе во второй половине XII в., также пользовался значительной популярностью среди христианских каббалистов. Цитаты из «Сефер ха-бахир» встречаются в трудах многих христианских гебраистов и богословов (в частности, у П. Риччи, М. Неандера, Л. Каппеля, И. Буксторфа-младшего и др.)<sup>170</sup>. Уже в середине XVI в. Гийом Постель подготовил к изданию его комментированный перевод (увидевший свет лишь в наши дни)<sup>171</sup>. Однако, по нашему мнению, Кнорр пользовался первым печатным изданием «Сефер ха-бахир», вышедшим в 1651 г. в Амстердаме (кстати, его издателем был также христианин).

3. Важную роль в «Лексиконе» Кнорра играет еще одна книга, «Сефер ха-темуна» («Книга образа»). По мнению Шолема, она была написана в первой половине XIII в. и относится к Геронской школе Каббалы (по другой его версии, она создана несколько позже, в конце XIII в. в Провансе).<sup>172</sup> С другой стороны, у М. Иделя есть все основания полагать, что этот текст появился значительно позже, в середине XIV в., в Византии и принадлежит к так называемой традиции византийской Каббалы<sup>173</sup>.

Содержащиеся в этой книге трактовка учения о космических циклах-шемиттот (Шодем сопоставлял эти идеи с учением Иоахима Флорского)<sup>174</sup>, а также объяснение мистического смысла внешнего облика еврейских букв существенно повлияли на христианскую Каббалу. С этими идеями был знаком уже

Рейхлин; мистическое описание еврейского алфавита, основанное на «Сефер ха-темуна», содержится в трактате кардинала Эгидио да Витербо «*Libellus de litteris hebraicis*» («О еврейских буквах», 1517)<sup>175</sup>. Однако наибольшую известность извлеченные из этого текста каббалистические истолкования формы еврейских букв приобрели после появления КД. Кнорр поместил по фрагменту из «Сефер ха-темуна» в самом начале каждого из 22 разделов своего «Лексикона» при объяснении значения соответствующих букв еврейского алфавита<sup>176</sup>. Эти фрагменты и содержащиеся в них идеи заинтересовали не только ученых (например, французского гебраиста и историка Жака Баснажа)<sup>177</sup>, но и многих поклонников тайных наук. Их популярность была столь высока, что в середине XIX века русский масон А.А. Философов перевел ряд фрагментов из КД на русский язык и включил их в свой трактат «Таинственное и философическое значение букв»<sup>178</sup>. В 50-х годах XX века был издан французский перевод всех фрагментов из «Сефер ха-темуна», содержащихся в КД<sup>179</sup>.

4. Еще одним источником Кнорра был каббалистический трактат «Сефер ха-шем» («Книга имени»). Известен целый ряд каббалистических текстов с таким названием, однако Кнорр, несомненно, использовал сочинение, созданное около 1325 г. неким р. Моше и приписанное традицией р. Моше де Леону<sup>180</sup>. Наличие цитат из этого текста у Кнорра необычно, поскольку он едва ли относился к «кругу чтения» христианских каббалистов. Кроме того, его автор достаточно критически относился, во всяком случае, к некоторым из идей Зохара (в частности, выступая против смешения Эйн-Соф с высшей сфирой Кетер), так что появление цитат из этой книги в «Толковом лексиконе к Зохару» в КД выглядит неожиданным. Столь же беспрецедентным для христианской Каббалы было использование и следующего по порядку нашего изложения источника.

5. Это «Сефер ха-ора» («Книга света») Якова бен Якова ха-Кохена из Сории, испанского каббалиста второй половины XIII в., принадлежавшего, по определению Шолема, к школе так называемой гностической реакции. По своим идеям эта книга, в сущности, практически не зависела от предшествующей каббалистической традиции и целиком была пост-

роена на дарованных ее автору видениях (в ней содержатся оригинальные учения о расширяющихся «космических сферах», о Логосе, принявшем облик Метатрона, и т.д.). Полный текст «Сефер ха-ора» до нас не дошел, однако его фрагменты сохранились во многих рукописях; Шолем называет эту книгу «самым удивительным примером того, как наряду с уже сложившимся учением могла внезапно возникнуть совершенно новая Каббала, никак с первой не связанная»<sup>181</sup>. Тем более удивительно, как подобный текст (к тому же никогда не публиковавшийся) смог привлечь внимание Кнорра<sup>182</sup>.

6. Наконец, еще одним интереснейшим источником КД является анонимный алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» («Огонь плавильщика») <sup>183</sup>. Этот текст дошел до нас лишь в форме 20 латинских фрагментов, включенных Кнорром в свой «Лексикон»<sup>184</sup>. Его ивритский оригинал не обнаружен (высказывались сомнения вообще в его существовании), однако, как установил Шолем, этот трактат был действительно написан на иврите в конце XVI — начале XVII в., вероятно, в Италии<sup>185</sup>. В нем систематически и достаточно полно излагаются основные концепции учения, представляющего собой органический синтез и творческую переработку каббалистических и алхимических идей и техник. Уже в 20-х годах XX века Шолем указывал на него как на уникальный и наиболее выразительный пример собственно каббалистической алхимии в строгом смысле этого понятия<sup>186</sup>.

Интерес Кнорра к этому тексту вовсе не кажется случайным: как уже говорилось, Кнорр и многие из его друзей и единомышленников увлекались алхимией и «натурфилософией» (под которой чаще всего понималась магия). Сам Кнорр и Ван Гельмонт были практикующими алхимиками, наверняка знакомыми с практикой использования каббалистических и псевдо-каббалистических толкований в алхимической литературе. В свою очередь, публикация фрагментов «Эш мецареф» в КД породила в XVIII—XX вв. целую литературу в масонско-алхимических и оккультных кругах и во многом повлияла на развитие нового оккультизма нашего времени<sup>187</sup>. Известное влияние этот трактат оказал на психоаналитические интерпретации алхимии у Карла Г. Юнга<sup>188</sup>. Несмотря на все это он практически не попал в сферу научного анализа; до сих пор отсутствует его критическое издание<sup>189</sup>.

7. Существует еще целая группа каббалистических текстов, которые эпизодически использовались в КД. Сказать что-то определенное об их роли в формировании мировоззрения зульцбахских каббалистов трудно, однако само их разнообразие свидетельствует о весьма широком охвате источников. Так, несколько раз Кнорр цитирует трактат «Меират эйнаим» («Светоч глаз») Ицхака бен Шмуэля из Акры (конец XIII — начало XIV вв.)<sup>190</sup>, в котором, по словам М. Иделя, была предпринята попытка соединить два течения в Каббале, теософско-теургическое и экстатическое<sup>191</sup>.

При описании иерархии ангельских чинов Кнорр цитирует известный каббалистический псевдоэпиграф «Сефер ха-пеллия» («Чудная книга»), появившийся в конце XIV в. в Византии<sup>192</sup>. Ссылается он и на еще один любопытный каббалистический трактат — «Шефа таль» («Обильная роса») Шабтая Шефтеля Горовица из Праги<sup>193</sup>. Горовиц попытался примирить две основные каббалистические школы того времени — лурианскую традицию (затрагивая прежде всего концепцию *цимцум* в версии ибн Табула) и учение Моше Кордоверо, что безусловно могло привлечь к его книге внимание зульцбахских христианских каббалистов, черпавших свои познания о Каббале одновременно из двух этих традиций<sup>194</sup>. Примечательно, что уже в конце XVIII в. сочинение Горовица сыграло, по всей видимости, достаточно существенную роль в формировании учения масонского Ордена азиатских братьев<sup>195</sup>.

В КД представлены и ранние каббалистические тексты XIII в., в частности, один из псевдоэпиграфов, принадлежавших к так называемому кругу «Сефер ха-ийун» — трактат «Сефер ха-йихуд» («Книга единства») Хамаи Гаона<sup>196</sup>. Наконец, в КД цитируются «Пирке хехалот»<sup>197</sup>, «Алфавит р. Акибы»<sup>198</sup>, сочинения Моше Ботареля<sup>199</sup>, Менахема Реканати<sup>200</sup>, некоего р. Аарона Берехьи<sup>201</sup> и другие еврейские мистические тексты<sup>202</sup>.

### Источники, относящиеся к христианской Каббале

Из каббалистических текстов, изданных христианами каббалистами, в КД используется лишь издание «Сефер йецира» И. Риттангела, о котором мы уже говорили. В то же время Кнорр неоднократно упоминает известных ему христианских каббалистов и издателей переводов каббалистических текстов — Пико делла Мирандолу, Иоганна Рейхлина, Павла Риччи, Жозефа де Вуазана, Архангела де Бургоново, Иоганна Писто-

рия, Гийома Постеля и др.<sup>203</sup> Он перечисляет имена этих людей и называет их издания ценными источниками по Каббале, однако трудно сказать, насколько он действительно был знаком с их сочинениями и идеями; во всяком случае, прямо на их работы он не ссылается и нигде их не цитирует, в отличие, скажем, от трудов известного гебраиста И. Буксторфа, цитаты из которых приводятся в КД<sup>204</sup>. На первый взгляд, это выглядит довольно странно: казалось бы, зульцбахским христианам-каббалистам стоило обратиться к по меньшей мере двухвековой христианской традиции перевода еврейских мистических сочинений и осмысления каббалистических концепций. Однако такое «умолчание» покажется закономерным и оправданным, если принять во внимание мировоззренческие установки Кнорра, Ван Гельмонта и их единомышленников: они вовсе не занимались изучением еврейских текстов как таковых и вопросами их рецепции; предпринимая их перевод и публикацию, они преследовали вполне определенные миссионерские цели. Они были именно миссионерами, однако, как уже отмечалось выше, их миссионерство было направлено как на евреев, так и (в не меньшей степени) на христиан. Они проповедовали новую (или, наоборот, древнюю) религию, догматы которой, по их убеждению, содержались в каббалистических текстах. Они передавали само откровенное знание, а вовсе не традицию его осмысления.

### Заключение

Мы рассмотрели основные каббалистические источники, использованные при составлении антологии «Kabbala Denudata». Хотя и не все из них можно сегодня идентифицировать с достаточной точностью, все же сейчас мы можем осознать, с чем реально встретился европейский мир после появления антологии. Совершенно очевидно, что в КД представлен не просто латинский перевод «фрагментов из Зохара» и не просто переводы «рукописных текстов лурианской Каббалы», но широкая палитра самых разнообразных текстов еврейской мистической традиции. Богатейшая каббалистическая литература стала доступной богословам и философам, мистикам и поэтам, адептам «тайных наук» и энтузиастам-естествоиспытателям. КД вывела Каббалу за рамки узкого круга гебраистов и позволила познакомиться с ней широким слоям европейской образованной публики. Благодаря этой книге Европа действительно открыла Каббалу.

Публикация этой книги сопровождалась ростом интереса к еврейской мистике, отразившимся в многочисленных публикациях того времени (как апологетически-заинтересованных, так и критически-обличительных); еще более наглядные свидетельства этого интереса можно обнаружить в переписке основных участников «зульцбахского проекта», а также в мемуарах, к примеру, таких энтузиастов Каббалы, как Лейбниц и Этингер. Однако, на наш взгляд, важнее все же не количественные показатели, но реальная роль христианской Каббалы в тех качественных изменениях, которые происходили в то время в европейской цивилизации. В конце XVII в., в эпоху религиозного кризиса, сильных апокалиптических ожиданий и, с другой стороны, формирования нового научного сознания и практически безрелигиозного скептицизма, ренессансная концепция «предвечной традиции» обретает новый облик как учение о всеобщем братстве людей, носителей единой Божественной природы, об исправлении мира и об универсальном спасении в эсхатологической перспективе. В сущности, это было цельное мировоззрение, и не последнюю роль в его возникновении сыграла еврейская Каббала, преломленная в трудах христианских каббалистов. В XVIII веке, известном как век Просвещения, эта традиция как бы уходит «в подполье», проявляясь в учении многочисленных тайных обществ, проповедовавших идеи универсального братства (в строгом смысле, известия о первых подобных обществах появляются уже в XVII века и связаны с розенкрейцерским движением; учитывая особенности мировоззрения так называемых розенкрейцеров XVII в. и их интерес к Каббале, Э. Кудет даже называет взгляды самого Кнорра и его единомышленников «розенкрейцерскими» *par excellence*).<sup>205</sup> В доктринах некоторых из этих организаций Каббала играла определяющую роль (например, в Ордене Золотого и Розового Креста, в Ордене избранных кознов или у Азиатских братьев). С другой стороны, отраженные в КД каббалистические идеи усваиваются мыслителями и философами, предлагавшими в некотором смысле религиозную альтернативу секуляризации и новой безбожной идеологии (Этингер, Баадер, Гете, Шеллинг, Молитор). Таким образом, изучение традиции христианской Каббалы и ее источников может помочь нам глубже и полнее понять процессы, характеризовавшие европейскую культуру последних веков, процессы, которые в значительной степени определили особенности современной западной цивилизации.

<sup>1</sup> 1-й том КД вышел в Зульцбахе в 1677—1678 гг., 2-й том — во Франкфурте-на-Майне в 1684 г. Поскольку отдельные части 1-го и 2-го томов, а также предисловия к ним имеют собственную пагинацию, все ссылки на это издание будут приводиться по следующей схеме: номер тома, номер части, страницы; напр.: КД I. 2. P. 122; КД II. 1. P. 40; КД II. Praefatio. P. 17.

<sup>2</sup> См., напр.: *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y., 1944; *Secret F.* Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. P., 1958; *idem.* Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. P., 1964; *Scholem G.* Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala // Essays, tribute to Leo Baeck. L., 1954. P. 158-193; *idem.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969; сборники: Kabbalistes chrétiens. P., 1979; The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass.), 1997. См. также: *Бурмистров К.* Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV—XIX вв.) // Тирош: Тр. второй молодеж. конф. СНГ по иудаике. М., 1998. С. 31-44; *Бурмистров К.* Христианская Каббала: Попытка типологического анализа // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы Шестой международной конференции по иудаике. Т.1. М., 1999. С.180-196.

<sup>3</sup> *Scholem G.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969. S. 15-17.

<sup>4</sup> *Dan J.* The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance // The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass.), 1997. P. 68.

<sup>5</sup> Он был известен также под псевдонимами: В. Peganius, С. Peganius, Rautner.

<sup>6</sup> *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 416.

<sup>7</sup> *Coudert A.* Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht, 1995. P. 42.

<sup>8</sup> На сей день наиболее полная биография Кнорра, содержащая также анализ его трудов и идей, написана Куртом Салекером: *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig, 1931. См. также более ранние работы: *Fuchs J.* Christian Knorr von Rosenroth: Beitrag zur seinem Leben und seinen Werken // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1915. Bd. 35. Heft 4. S. 548-583; *Paulig C.E.* Christian Knorr von Rosenroth // Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangel. Kirche Schlesiens. 1918-1919. Bd. XVI; 1920. Bd. XVII.; 1925. Bd. XIX. Ср. также информацию о Кнорре, опубликованную Иоганном Вольфом: *Wolf J. Ch.* Bibliotheca Hebraea. Hamburg; Leipzig, 1715. Bd. 1. S. 1140-1143; 1721. Bd. 2. S. 1232-1235; 1727. Bd. 3. S. 677-678. Из более новых работ можно упомянуть статью Ф. Кемпа в репринтном переиздании одного из трудов Кнорра: *Kemp F.* Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Uebersetzungen // *Knorr v. Rosenroth Ch.* Aufgang der Artzney-Kunst. Bd. 2. München, 1971. S. xxi-xxviii. См. также: *Scholem G.* Kabbalah. 1974. P. 416-419. К трехсотлетию со дня смерти Кнорра вышел сборник его памяти: Christian Knorr von Rosenroth: Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof. Sulzbach-Rosenberg, 1989. Наконец, после создания в Зульцбах-Розенберге «Общества Кнорра фон Розенрота» с 1991 г. начали публиковаться материалы ежегодно проводящейся в этом городе конференции: Morgen-Glantz: Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft.

<sup>9</sup> См.: *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). Leiden, 1999. P. 100; *Kemp F.* Op. cit. P. xxi.

<sup>10</sup> *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah .. P. 100; *Finke M., Handschur E.* Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718 // Morgen-Glantz. 1991. № 1. S. 36.

<sup>11</sup> Основные факты биографии Ф.М. Ван Гельмонта собраны в блестящем исследовании Эллисон Кудет, посвященном христианской Каббале второй половины XVII в.; *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...*

<sup>12</sup> *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 177-240; см. также переписку леди Конвей: *Nicolson M.H. Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountesse Conway, Henry More, and Their Friends.* Oxford, 1992. О Г. Море см.: *Lichtenstein A. Henry More.* Cambridge, 1962; *Hutin S. Henry More: Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge.* Hildesheim, 1966; *Brown S. Leibniz and More's Cabbalistic Circle // Henry More: Tercentary Studies.* Dordrecht, 1990. О знакомстве Мора с Ван Гельмонтом и отношении Мора к Каббале см. также: *Coudert A. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare // Journal of the History of Ideas.* 1975. Vol. 35, № 4. P. 633-652.

<sup>13</sup> *Coudert A.P. Leibniz and the Kabbalah.* 1995. P. 42.

<sup>14</sup> В частности, трактат Иоанна Баптиста дела Порты: *Della Porta J.B. Magia naturalis, oder Haus-, Kunst- und Wunderbuch.* Hrg. von Christian Paganium, sonst Rautner genant. Nurenberg, 1680. См.: *Coudert A. P. The Impact of the Kabbalah...* P. 101; об изданиях, осуществленных Кнорром, см.: *Kemp F. Op. cit.* P. xxxiii-xxxvii.

<sup>15</sup> *Reichert K. Christian Kabbalah in the Seventeenth Century // The Christian Kabbalah.* Cambridge (Mass.), 1997. P. 127-128.

<sup>16</sup> См. их список: *Kemp F. Op. cit.* P. xxxii-xxxvii.

<sup>17</sup> Цит. по: *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah.* P. 48. Кнорр, как и другие христианские каббалисты, верил в древность кн. Зохар, возводя ее – в согласии с точкой зрения самой еврейской мистической традиции – к периоду таннаев.

<sup>18</sup> *Kemp F. Op. cit.* P. xxii.

<sup>19</sup> *Popkin R.H. Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700 // Jewish-Christian Relations in The Seventeenth Century.* Dordrecht, 1988. P. 24, 32. См. также: *Katz D.S. The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England // Journal of Ecclesiastical History.* 1989. Vol. 40. P. 28-52.

<sup>20</sup> KD II, Praefatio P. 18-19. Предположительно учителем Кнорра мог быть р. Меир Штерн.

<sup>21</sup> См., напр.: *Favre A. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism // Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times.* Ed R. van den Broek, W.J. Hanegraaff. Albany, 1998. P. 109-123.

<sup>22</sup> См. подробный анализ этой темы: *Coudert A. The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians // Jewish Christians and Christian Jews.* Dordrecht, 1994. P. 73-96. Кнорр высказывает свои соображения по поводу крещения евреев в предисловии ко 2-му тому KD, Ван Гельмонт – в трактате «Adumbratio Kabbalae Christianae», опубликованном в качестве приложения ко 2-му тому KD.

<sup>23</sup> *Benz E. La Kabbale chrétienne en Allemagne // Kabbalistes chrétiens.* P., 1979 P. 111-112.

<sup>24</sup> См. перечень работ о «Marrano mentality» у *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 110.

<sup>25</sup> О ренессансной концепции *prisca theologia* или *philosophia perennis* см.: *Walker D.P. The Ancient Theology.* L., 1972; *Schmitt C.B. The Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas.* 1966. Vol. 27. P. 505-523.

<sup>26</sup> Кнорр пишет об этом в предисловии к трактату Ван Гельмонта «Kurtzer Entwurf des eigentlichen Naturalphabets» Sulzbach, 1667. S. 22-23; см. также: *Coudert A. A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Francis Mercury van Helmont // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1976 Vol. 39. P. 176.



Отметим, что автор нескольких трактатов, опубликованных в КД, философ Генри Мор не разделял откровенной неприязни Кнорра к греческой философии.

<sup>27</sup> КД I, 2. P. 75.

<sup>28</sup> КД I, 2. P. 75.

<sup>29</sup> КД I, 2. P. 74.

<sup>30</sup> На наш взгляд, позиция Кнорра и Ван Гельмонта обнаруживает сходство, к примеру, с отношением Владимира Соловьева к еврейскому вопросу и судьбам Израиля. Хотя некоторые высказывания русского философа и могут показаться проявлением «антииудаизма», под следующими его словами подпались бы, вероятно, и зульбахские христиане-каббалисты: «Мы потому отделены от иудеев, что мы еще не вполне христиане, и они потому отделяются от нас, что они не вполне иудеи. Ибо полнота христианства обнимает собою и иудейство, и полнота иудейства есть христианство» (*Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 4. СПб., [1902]. С. 124; из статьи 1884 г. «Еврейство и христианский вопрос»).

<sup>31</sup> КД I, 2. P. 4.

<sup>32</sup> *Coudert A.P.* The Impact of Kabbalah... P. 114.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 118.

<sup>34</sup> Из предисловия к «Kurtzer Entwurff des eigentlichen Naturalphabets» Ван Гельмонта (цит. по: *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig, 1931. S. 119).

<sup>35</sup> *Reichert K.* Christian Kabbalah... P. 137. См. также: *Scholem G.* Kabbalah. 1974. P. 168-174.

<sup>36</sup> *Van Helmont F.M.* Alphabeti verè naturalis Hebraici brevissima delineatio. Sulzbach, 1667.

<sup>37</sup> *Coudert A.* Leibniz and the Kabbalah. 1995. P. 47.

<sup>38</sup> *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. Иерусалим, 1989. С. 90-91.

<sup>39</sup> *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah... P. 127.

<sup>40</sup> Анализ некоторых из этих концепций: *Coudert A.P.* *Op. cit.* P. 120-132, а также в работах, на которые ссылается этот автор.

<sup>41</sup> «Contraхit praesentiam suam». См. КД I, 2. P. 150-172.

<sup>42</sup> КД I, 2. P. 92.

<sup>43</sup> Цит. по: *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. S. 106.

<sup>44</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 96-115, 137.

<sup>45</sup> См. подробнее: *Altmann A.* Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the 17th Century // *Proc. of the American Academy for Jewish Research.* 1972. Vol. 40. P. 1-88; *Idel M.* Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17th Century // *Jewish Thought in the Seventeenth Century.* Cambridge (Mass.), 1987. P. 137-200; *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah... P. 130.

<sup>46</sup> *Coudert A.P.* *Op. cit.* P. 110.

<sup>47</sup> *Булаков С.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 378-416.

<sup>48</sup> *Булаков С.* Свет невечерний. М., 1994. С. 137.

<sup>49</sup> См.: *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении: Интуитивизм. М., 1992. С. 63-64, 105, 121. См. также: *Лосский Н.О.* Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе // *Тр. Рус. Науч. ин-та в Праге.* 1931. Т. 2.

<sup>50</sup> Подробнее см.: *Бурмистров К.* Каббала и русская философия (конец 19-начало 20 вв.) // Тирош: Тр. четвертой молодеж. конф. СНГ по иудаике. М., 2000 (в печати).

<sup>51</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 416.

<sup>52</sup> *Cudworth R.* True Intellectual System of the Universe. L., 1668.

<sup>53</sup> *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah... P. 177-219. О леди Конвей см также: *Owen G.R.* The Famous Case of Lady Anne Conway // *Annals of Medical*

History. 1937. New series. Vol. 9. P. 567-571. См. издание трактата Конвей: *Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge, 1996 (см., прежде всего, 5-ю гл. (р. 34-47), посвященную каббалистическому обоснованию христианской веры). О влиянии идей Анны Конвей на Лейбница см.: *Merchant C. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibnitz's Concept of the Mind // Journal of the History of Philosophy*. 1979. Vol. 17. P. 255-269.

<sup>54</sup> *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 179-192, 242-257 etc.; *idem, A Quaker-Kabbalist Controversy...* 1976; *Nicolson M. George Keith and the Cambridge Platonists // Philosophical Review*. 1930. Vol. 39. P. 36-55.

<sup>55</sup> *Burnet T. Archaeologia Philosophica sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus*. L., 1692. Libri 2. (лучшее издание – L., 1728); каббалистические изыскания содержатся, в частности, в 7-й гл. 1-й кн., р. 43-71 (издание 1692 г.); см. также: *Waite A.E. The Holy Kabbalah*. N.Y., 1996. P. 482-485.

<sup>56</sup> *Coudert A. P. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*. 1975. P. 645; *idem, The Impact of the Kabbalah...* P. 343-346; *Benz E. Op. cit.* P. 112-113; наиболее подробная информация о Шпете содержится в ст. *Samter N. Johann Spaeth (Moses Germanus), der Proselty // MGWJ*. 1895. Bd. 3. S. 178-187, 221-230, 271-281; история обращения Шпета подробно рассмотрена также Иоахимом Шопсом: *Schöps J. Philosemitismus in Barock*. Tübingen, 1952. S. 67 ff.

<sup>57</sup> *Benz E. Op. cit.* P. 108.

<sup>58</sup> *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 115, 133-136.

<sup>59</sup> *Scholem G. Kabbalah*. 1974. P. 416.

<sup>60</sup> См., прежде всего, уже упомянутое фундаментальное исследование: *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah*. Ряд существенных дополнений содержится в гл. «Лейбниц и Каббала» в последней книге того же автора: *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 308-329. См. также: *Foucher de Careil A. Leibnitz, la philosophie juive et la Cabala*. P., 1861 (подборка текстов Лейбница, отражающих его знакомство с Каббалой); *Politella J. Platonism, Aristotelism and Cabballism in the philosophy of Leibniz*. Philadelphia, 1938; *Hutin S. Henry More. Hildesheim*, 1966. P. 194-197. О влиянии христианской Каббалы на монатологию Лейбница см.: *Merchant C. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibnitz's Concept of the Mind // Journal of the History of Philosophy*. 1979. Vol. 17. P. 255-269.

<sup>61</sup> *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah*. 1995. P. 48. См. прим. 7.

<sup>62</sup> *Ibid.* P. 26, 36, 80.

<sup>63</sup> *Ibid.* P. xvii, 114-115.

<sup>64</sup> *Hutin S. Note sur la création chez trois kabbalistes chrétiens anglais: Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton // Kabbalistes chrétiens*. P., 1979. P. 149-56. См. также: *Copenhaver B. Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Ralphson, Isaak Newton and their predecessors // Annals of Science*. 1980. Vol. 37. P. 489-548.

<sup>65</sup> *Goldish M. Newton on Kabbalah // The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Times*. Dordrecht, 1994. P. 89-103.

<sup>66</sup> *Coudert A. Leibniz, Locke, Newton and the Kabbalah // The Christian Kabbalah*. Cambridge (Mass.), 1997. P. 157-161, 165; *idem. The Impact of the Kabbalah...* P. 276.

<sup>67</sup> *Wachter J. Der Spinozismus im Judenthum und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*. Amsterdam, 1699; *idem. Elucidarius Cabalisticus Sive Reconditae Hebraeorum Philosophia Brevis & Succincta Recensio*. Roma [i.e. Amsterdam], 1706.

<sup>68</sup> *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah...* P. 75-76.

<sup>69</sup> *Benz E. La Kabbale...* 1979. P. 110-148; *Deghaye P. La Philosophie sacrée de Oetinger. // Kabbalistes chrétiens*. P., 1979. P. 233-280; *Reichert K. Christian Kabbalah...* 1997. P. 128-9. См. также: *Haussermann F. Pictura Docens. Ein Vorspiel*

zu Fr.Chr. Oetingers Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg // *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* (Stuttgart). 1966/67. Bd. 1. S. 65-155; *idem*. *Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr.Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jacob Böhme* // *Ibid.* 1968/69. Bd. 2. S. 207-346.

<sup>70</sup> *Fehr B.* William Blake und die Kabbala // *Englische Studien*. 1920. Vol. 54. P. 139-148; *Saurat D.* Blake & Modern Thought. N.Y., 1929. P. 98-106 (глава о Каббале у Блейка); *Asloob Ahmad Ansari.* Blake and the Kabbalah // *William Blake: Essays for S. Foster Damon*. Providence, 1969. P. 199-220.

<sup>71</sup> *Schulze W.A.* Schelling und die Kabbala // *Judaica* (Zürich). 1957. Bd. XIII. S. 65-99, 143-170, 210-232; *Schulte Ch.* Zimzum in the Works of Schelling // *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 1992. № 41. P. 21-40.

<sup>72</sup> *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли*. 1998. М., 1998. С. 7-104.

<sup>73</sup> *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art. By a Lover of Philaethes. L., 1714, «To the Reader».*

<sup>74</sup> См., напр.: *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии // *Форун Д.* Тайное без вымыслов. *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. М., 1994. С. 229 и т.д.

<sup>75</sup> *Bosman L.A.* The Mysteries of the Qabalah. L., 1913 (= *idem*. *Esoteric Studies*. L., 1916. Vol. 1.); *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 195-196. О «Сифра ди-цениута» Блаватская пишет уже на первой странице т. 1 «Разоблаченной Изиды». См. также: *Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. Т. 1. «Космогенез». СПб., 1998. С. 7, 26-27. На КД она ссылается, к примеру, в статье «Тетраграмматон» в журнале «The Theosophist» за ноябрь 1887 г. См.: *Блаватская Е.П.* Тайные Знания. М., 1994. С. 408-430.

<sup>76</sup> *Гюйо Л.* Писатели-фантасты «Золотой Зари» // *Волшебная Гора*. 1995. Вып. 3. С. 235-236.

<sup>77</sup> См., напр.: *Панюк.* Каббала, или Наука о Боге, вселенной и человеке. СПб., 1910. С. 147, 172, 242 и др.

<sup>78</sup> *Waite A.E.* The Holy Kabbalah. N.Y., 1996. P. 476-480.

<sup>79</sup> Трактаты Зохара «Идрот» и «Сифра ди-цениута» перевел знаменитый английский оккультист Самуэль Л.М. Мэтерс: *Mathers S. Liddell MacGregor.* The Kabbalah unveiled, containing [three] books of the Zohar. L., 1887; 2nd ed. 1897; 3rd ed. 1909; 5th ed. 1962; данный перевод трактата «Идра зута» вошел также в антологию *Hebrew Literature, comprising talmudic treatises, Hebrew Melodies and the Kabbalah unveiled.* L.; N.Y., 1901. P. 299-361. Эти переводы приобрели большую известность и послужили основой для французского перевода этих трактатов: *Chateau H.* Kaballa [sic!] denudata. Le Zohar, traduction française. P., 1895. Трактат Хаима Витала «Сефер ха-гилгулим» появился во французском переводе Э. Жеру: *Sefer ha-Gilgulim / Trad. par E. Jégut. P., 1905.* Христианско-каббалистический трактат Ван Гельмонта «Adumbratio Kabbalae Christianae» был издан в конце XIX в. французскими оккультистами в переводе Жюль де Гиври: *Van Helmont F.M.* Adumbratio Kabbalae Christianae / Trad. par Gilly de Givry. P., 1899. По переводах из КД см. также статью Шодема в *MGWJ 75* (1932), С. 444-448. По изданию Кнорра выполнен и известный перевод «Сифра ди-цениута»: *Vulliaud P.* Traduction intégrale du Siphra de-Tzeniutha. P., 1930. Уже в 1950-х гг. французские переводы некоторых текстов из 1-го тома КД («Сефер ха-темуна» и др.) появились в издании французских традиционалистов: *Knorr v. Rosenroth.* La Shekinah et Metatron / Trad. par Yves Millet. P., 1954 (то же: *Etudes Traditionnelles*. Т. LV, № 319. P. 141-150); *Knorr de Rosenroth.* Le Symbolisme des Lettres Hébraïques d'après les Lieux Communs Kabbalistiques / Trad. et annot. par Y. Millet. P., 1958.

<sup>80</sup> *Knorr von Rosenroth Ch. F.* Kabbala Denudata. Herausgegeben von W.-E. Peuckert, K. Ranke. Hildesheim, 1974.

<sup>81</sup> Шодем именует все эти тексты «зохарической литературой» (*Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т.1. С. 222).

<sup>82</sup> Соответственно, части 1-го тома: «Apparatus in Librum Sohar Pars prima...», «... Pars secunda...», etc.; 2-й том — «Liber SOHAR Restitutus».

<sup>83</sup> Цитируя как Кремонское, так и Мантуанское издание, Кнорр постоянно ссылается на некий «исправленный кодекс» Зохара: это и есть Люблинское издание.

<sup>84</sup> Об этих изданиях Зохара см.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 237-238; *idem. Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig, 1927. S. 166-168.

<sup>85</sup> В предисловии ко 2-му тому Кнорр обсуждает достоинства и недостатки разных изданий Зохара: KD, II, Praefatio, p. 5-6. Здесь же он приводит полный список отдельных трактатов Зохара (*Ibid.* P. 8-9); кроме того, Кнорр говорит здесь уже о семи изданиях, с которыми он, по его словам, был знаком: *ibid.* P. 18.

<sup>86</sup> Все три текста напечатаны в два столбца: справа — арамейский оригинал, слева — латинский перевод с многочисленными комментариями Кнорра в квадратных скобках (содержащими исправления, ссылки на библейские цитаты и каббалистические комментарии, и пр.).

<sup>87</sup> «Siphra de Zeniutha, seu Liber Mysterii, sive Occultationis» — KD. II. 1. P. 347-385.

<sup>88</sup> «Idra Rabba, seu Synodus Areae Magnae» — e KD, II, 1, p. 386-520.

<sup>89</sup> *Scholem G. Kabbalah*. P. 215.

<sup>90</sup> «Idra Suta, seu Synodus Minor» — KD. II. 1. P. 521-598.

<sup>91</sup> «Tres Tractatus (или Discursus) initiales Libri Sohar» — KD II, 2, p. 145-186. В изданиях Зохара они обычно входят в «Предисловие». Кнорр приводит рядом с латинским переводом оригинальный текст, а также пространные комментарии, состоящие из его собственных примечаний, цитат из каббалистического комментария «Зохаре хамма», а также пространных фрагментов из рукописных текстов Хаима Витала, занимающие подчас по несколько страниц.

<sup>92</sup> См. исследование Ф. Секре, специально посвященное восприятию Зохара христианскими каббалистами и гебраистами XVI — XVII вв.: *Secret F. Le Zôhar chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*. P., 1958. К сожалению, Секре совершенно обошел в своем анализе KD, хотя в некоторых случаях и указывает на совпадения, к примеру, цитат из Зохара у Галатина, Джустиниани и Кнорра фон Розенрота (см., напр., p. 31).

<sup>93</sup> Список названий восьми основных комментариев приводит сам Кнорр в предисловии ко 2-му тому. KD. II. Praefatio. P. 9.

<sup>94</sup> О Хамице см.: *Scholem G. Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. L., 1973, index. Хамиц утверждал, что в этом тексте содержится исправления, внесенные самим Ицхаком Лурией. Послесловие к «Дерех эмет» написал знаменитый каббалист Моше Закуто (в свою очередь, Закуто использовал этот текст Хамица в своем «лурианском» комментарии к Зохару «Йоде бина»). Эта книга была опубликована в Венеции в 1663 г., и Кнорр, очевидно, пользовался именно этим изданием. См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 191, 207. О Закуто см.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 449-451.

<sup>95</sup> Этот глоссарий опубликован в Праге в 1610 г. Начиная с зульцбахского издания Зохара 1684 г., «Имре бина» перепечатывается в большинстве изданий. См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 196.

<sup>96</sup> Этот указатель был напечатан в Кракове, по разным данным, между 1642 и 1657 гг. См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 188. Многочисленные цитаты из этой небольшой книги содержатся в «Лексиконе» в 1-м томе KD: KD. I. 1. P. 71, 73, 77, 161, 163, 184, 204, 208, 218, 222-223, 245, 247, 250 и т.д.

<sup>97</sup> Эта книга опубликована в Кракове в 1647 г. Переиздана, очевидно, с помощью Кнорра в Зульцбахе в 1684 г. См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 194.

<sup>98</sup> Точнее, «Зохаре хамма» – часть пространныго и неопубликованного комментария к Зохару «Яреах якар», написанного Авраамом Галанте (начало XVI в., – 1560), учеником Моше Кордоверо. Данная редакция комментария Галанте к разделу «Берешит» в Зохаре была составлена в Хевроне в 1622 г. Авраамом б. Мордехаем Азулай, хотя точная дата публикации этой книги неизвестна, по одной из версий Шолома она появилась в Венеции в 1655 г. с предисловием Моше Закуто. См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 187; Еврейская энциклопедия (далее – ЕЭ). СПб., [1908–1913]. Т. 6. С. 34; *Scholem G. Kabbalah*. P. 216, 238–239. В более поздних работах Шолом предлагает иную датировку – 1649–1650 гг., а издателем книги он называет отца саббатинского пророка Натана из Газы – Элишу Хаима бен Якова Ашкенази (по этой версии, Закуто написал к ней лишь «одобрение» - *хаскаму*). См.: *Scholem G. Sabbatai Sevi*. P. 200–201.

<sup>99</sup> По словам Шолома, «Мекор хохма» представляет собой анонимное «экзотерическое» толкование основного текста Зохара, организованное в соответствии с главами Торы и снабженное комментариями: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 196–197. Этот комментарий был переиздан в Берлине в 1711 г. Кнорр называет этот текст второй частью вышеупомянутой книги «Имре бина». KD. II. Praefatio. P. 9. В пользу такого отождествления говорят следующие факты: глоссарий Иссахара Бера «Имре бина» был издан в Праге Моше бен Бецаделем Кацем в декабре 1610 (5371) г., трактат «Мекор хохма» опубликован тоже в Праге тем же Кацем 1 кислева – 15 тевета 5371 г., т.е. в том же декабре 1610 (или январе 1611) г.; кроме того, оба эти комментария следуют Кремонскому изданию Зохара.

<sup>100</sup> Этот трактат называется здесь «Synopsis Libri Sohar», «Синописис книги Зохар». KD. II. I. P. 1–150.

<sup>101</sup> Он же Ашкенази Берман (Бер), у Кнорра – R. Jisaschar F. Naphtali Sacerdote. Этот указатель был опубликован в Кракове в 1589 г. (в 2-х ч.; 2-я ч. представляет собой указатель цитируемых в Зохаре мест из всех книг Писания, кроме Пятикнижия). Кнорр пользовался, по-видимому, вторым изданием: Амстердам, 1673. См.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 417; ЕЭ. Т. 3. С. 557. См. также: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 196.

<sup>102</sup> См., напр.: *Liebes Y. Studies in the Zohar*. Albany, 1990. P. 139–161, 228–244 (гл. 3: «Христианские влияния на Зохар»).

<sup>103</sup> «По рукописи р. Хаима Виталья, передающей традицию р. Ицхака Лурии» (в подtitule этот текст назван просто комментарием Лурии - «Commentarius R. Jizchak Lorjensis Germani»). KD. II. 2. P. 3–47.

<sup>104</sup> «Commentarius generalis methodicus in tres istos Libros... é Libro Emek Hammelech». KD. II. 2. P. 47–144.

<sup>105</sup> С посвящением ифальдграфу Христиану Августу, написанным Кнорром на латыни: *Liber Sohar Sive Collectanea De dictis & gestis R. Schimeon Filii Johai...* Sultzbací, Typis Moysis Bloch, 1684.

<sup>106</sup> *Scholem G. Bibliographia Kabbalistica*. S. 168. О еврейском издательстве в Зульцбахе см.: *Weinberg M. Die hebräischen Druckereien in Sulzbach // Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*. Franckfurt, 1903. S. 19–192.

<sup>107</sup> *Scholem G. Kabbalah*. P. 401–404. О роли Каббалы Кордоверо в XVII в. см.: *Sack B. The Influence of Cordovero on Seventeenth-century Jewish Thought // Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge (Mass.), 1987. P. 365–379

<sup>108</sup> М. Идель, в частности, считает, что именно Каббала Кордоверо сыграла основную роль в формировании хасидского мистицизма: См.: *Idel M. Hasidism. Between Extasy and Magic*. Albany, 1995. P. 11, 13–15 etc.

<sup>109</sup> *Ben Shlomo J.B. Moses Cordovero // Scholem G. Kabbalah*. Jerusalem, 1974. P. 402.

<sup>110</sup> *Coudert A. A Quaker-Kabbalist Controversy...* 1976. P. 171-189; *Nicolson M. George Keith and the Cambridge Platonists // Philosophical Review.* 1930. Vol. 39. P. 36-55; *Van der Wall, Ernestine G.E. The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists // Jewish-Christian Relations in The Seventeenth Century.* Dordrecht, 1988. P. 73-95; *Katz D.S. Quakers and Jews // Ibid.* P. 201-205.

<sup>111</sup> *Dan J. The Kabbalah of Johannes Reuchlin...* 1997. P. 66.

<sup>112</sup> См., напр.: *Coudert A. Leibniz, Locke, Newton and the Kabbalah.* P. 152; *Schulte Ch. Zimzum in the Works of Schelling...* 1992. P. 26.

<sup>113</sup> Кнорр использовал первое Краковское издание 1592 г., о чем он сообщает в «Предисловии» к 1-му тому KD.

<sup>114</sup> «Tractatus de Anima R. Moscheh Korduego». KD. I. 2. P. 100-141. «Пардес» цитируется также и в других частях первого тома (в частности, при описании каббалистических таблиц в 4-й части. KD. I. 4. P. 252-255).

<sup>115</sup> «Liber Or Jakar». KD. I. 1. P. 141, 267, 313. Об этом комментарии см.: *Scholem G. Kabbalah.* P. 73, 238, 404. Полное издание впервые увидело свет в наши дни в Иерусалиме.

<sup>116</sup> «Asis Rimmonim». Этот трактат опубликован в Венеции в 1601 г. с комментариями Мордехая Дато. KD. I. 1. P. 12, 20, 22, 25 etc.

<sup>117</sup> Общую информацию о лурианской Каббале см.: *Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике.* Т.2. С. 57-111; *Scholem G. Sabbatai Sevi.* P. 23-77; *idem. Kabbalah.* P. 74-78, 128-144, 420-428, 443-449. См. также: *Тушбу И. Torat ha-ra ve-ha-qelira be-qabalat ha-Ari* (Учение о эле и о клиппот в Каббале Ари). Иерусалим, 1992, а также специальный выпуск «Jerusalem Studies in Jewish Thought» (Jerusalem, 1992. Vol. 10), посвященный лурианской Каббале (иврит).

<sup>118</sup> См., напр.: *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 118-129.

<sup>119</sup> KD. II. Praefatio. P. 9-10.

<sup>120</sup> KD. II. Praefatio. P. 9-16. См. также: *Scholem G. Kabbalah.* P. 441-448.

<sup>121</sup> Наиболее часто используются следующие трактаты (все названия приводятся в написании Кнорра): «Olam Ha-akudim» (KD. I. 1. P. 340, 372, 479, 644, 645, 693, 694 etc.); «Adam Kadmon» (Ibid. P. 342, 348, 372, 462, 478 etc.); «Olam Ha-nekudim» (Ibid. P. 31, 64, 68-70, 72-73, 79, 146, 372, 504 etc.); «Drusch Iisraël ve Rachel Jacob ve Leah» (Ibid. P. 449, 463, 490, 493, 688 etc.); «Attik» (Ibid. P. 510, 536, 548, 565, 568, 636, 735 etc.); «Inyan Ibbur Ha-mohin» (Ibid. P. 516, 544, 568); «Orot Nizuzot ve-Khelim» (Ibid. P. 543, 620, 649); «Repach Nizuzin» (Ibid. P. 578); «Arich Anpin» (Ibid. P. 639); «Inyan ha-melachim» (Ibid. P. 646, 649, 650, 690, 703, 736).

<sup>122</sup> Напр., в 4-й части 1-го тома KD, где цитируются трактаты «Adam Kadmon» (KD I, 4. P. 196) и «Inyan Parzuf» (Ibid. P. 237).

<sup>123</sup> «Tractatus I. Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabbalam. Autore R. Jizchak Loriense». KD. I. 2. P. 28-52. Эта книга представляет собой один из томов трехтомной версии сочинений Виталья, составленной около 1620 г. одним из его учеников, Биньямином ха-Леви (впоследствии ревностным сabbатянецем; см.: *Scholem G. Sabbatai Sevi.* P. 254, 369, 370 etc.) и каббалистом Элиашой Вестали; она пользовалась большой популярностью в XVII в. («Сефер ха-дерушим» включает в себя, в основном, материалы из «Шаар ха-хакмаот» и «Шаар ха-гилулим» Виталья). См.: *Scholem G. Kabbalah.* P. 445.

<sup>124</sup> Г. Мор: «Questiones & Considerationes paucae brevesque in Tractatum primum Libri Druschim» (KD. I. 2. P. 62-72); Кнорр: «Ad Considerationes & Questiones in Tractatum I. Libri Bruschim R. Isaaci Loriensis. Amica Responsio» (Ibid. P. 73-99); Мор: «De rebus in Amica Responsione contentis Ulterior Disquisitio» (Ibid. P. 173-224).

<sup>125</sup> KD. II. 2. P. 415.

<sup>126</sup> *Van Helmont F.M.* Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls. L., 1684. P. 20.

<sup>127</sup> Подробнее об отношении Мора к Каббале и его спорах с Ван Гельмонтом и Кнорром см.: *Coudert A.* A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. P. 645-652.

<sup>128</sup> «Tractatus...De Revolutionibus Animarum... e Manuscripto, haut ita pridem ex Oriente ad nos perlato / ex Operibus R. Jitzchak Lorjensis Germani». KD. II. 2. P. 243-478.

<sup>129</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 417.

<sup>130</sup> Возможно, это тот самый комментарий, который, по словам Шолема, принадлежал другому «апостолу» лурианской Каббалы – Исраэлю Саругу, и был лишь приписан Виталю. См.: *Scholem G.* Kabbalah. P. 448.

<sup>131</sup> *Scholem G.* Yisrael Sarug – Talmid ha-Ari? // *Zion*, 1940. № 5. P. 214-243. Впрочем, сам Шолем отмечает, что Саруг все-таки мог быть знаком с Лурией еще в Египте, до переезда последнего в Цфат. См.: *Scholem G.* Sabbatai Sevi. P. 25; *idem.* Kabbalah. P. 426.

<sup>132</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 77. О Саруге см. также: *ibid.* P. 131-133, 425-426; *idem.* Sabbatai Sevi. Index.

<sup>133</sup> См. подробное изложение взглядов Саруга и его последователей: *Idel M.* Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century // *Jewish Thought in the Seventeenth Century.* Cambridge (Mass.), 1987. P. 178-183.

<sup>134</sup> Вплоть до того, что его книга «Лиммуде ацилут» была впоследствии приписана более «авторитетному» Виталю. См.: *Scholem G.* Kabbalah. P. 131-133.

<sup>135</sup> См. упомянутые выше работы W.A. Schulze и Ch. Schulte.

<sup>136</sup> «Explicationem Arborum seu Tabularum quinque cabbalisticarum generalium» (вопреки названию таблиц 16, а не 15). KD. I. 4. P. 193-255.

<sup>137</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 417.

<sup>138</sup> См.: ЕЭ. Т. 6. С. 388.

<sup>139</sup> Подробнее об учении Герреры см.: *Altmann A.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta Del Cielo // *Jewish Thought in the Seventeenth Century.* Cambridge (Mass.), 1987. P. 1-37; *Scholem G.* Avraham Cohen Herrera – Baal Schaar Ha-Shamayim. Jerusalem, 1978. На зависимость учения Спинозы от идей Герреры указывал еще Иоганн Вахтер в своих уже упомянутых выше трактатах «Der Spinozismus im Judenthumb» (1699) и «Elucidarius cabalisticus» (1706; см., напр., гл. 4 «De consensu Cabalae et Spinozae», p. 39-70). См. также: *Popkin R.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // *Neoplatonism and Jewish Thought.* Albany, 1992. P. 387-409. Необходимо отметить, что та версия лурианской Каббалы, которую представляет Геррера в своих книгах, не совпадает со специфическими концепциями учения Саруга: как отмечает Альтман, Геррера излагает скорее версию Виталия, по всей видимости полагая невозможным передавать в напечатанном виде устные наставления своего учителя, Саруга (см.: *Altmann A.* Lurianic Kabbalah... P. 7-9). Впрочем, Моше Идель все же считает учение Герреры «особой версией Каббалы Саруга»; см.: *Idel M.* Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance // *Neoplatonism and Jewish Thought.* Albany, 1992. P. 337.

<sup>140</sup> Ицхак Авоав был учеником Герреры и, как и последний, происходил из «новых христиан» (см.: *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah... P. 130).

<sup>141</sup> «Liber השמים וְהָאָרֶץ Seu Porta Coelorum, in quo Dogmata Cabbalistica... Philosophice proponuntur & cum Philosophia Platonica conferuntur. Autore R. Abraham Cohen Irga, Lusitano». KD. I. 3. P. 1-192. Перевод Кнорра выполнен по ивритскому изданию 1655 г.; при этом в него внесены некоторые смысловые измене-

ния. Текст предваряет предисловие Кнорра на шести нумерованных страницах. В ивритском переводе де Фонсека опустил 1-ю и 2-ю книги испанского оригинала «Puerto del Cielo» (в которых говорится о долурианской Каббале), потому они отсутствуют и в латинской версии Кнорра (*Altmann A. Op. cit. 1987. P. 1*). Уже в наше время появился немецкий перевод латинской версии, выполненный Фридрихом Хойсерманом: *Abraham Cohen Herrera Das Buch, שְׁעַר הַשָּׁמַיִם* oder Pforte des Himmels. Trans. F. Häussermann. Frankfurt a. M., 1974 (предисл. Г. Шолема).

<sup>142</sup> См., прежде всего, его «Catechismus». KD. I. 2. P. 274-292.

<sup>143</sup> KD. I. 2. P. 92.

<sup>144</sup> KD. I. 4. P. 247. Кнорр говорит здесь о разных ангельских чинах.

<sup>145</sup> «בֵּית אֱלֹהִים», seu Domus Dei, conscriptus Lingua Lusitanica. Auctore R. Abraham Cohen Irida Lusitano e dogmatibus R. Jizchak Lorjensis» KD. II. 3. P. 188-243 (с раскладной схемой каббалистических миров и сфирот на с. 242).

<sup>146</sup> *Scholem G. Kabbalah. P. 78, 394-395; idem. Sabbatai Sevi... P. 68-71*. См. также: ЕЭ. Т. 11. С. 581, 582.

<sup>147</sup> *Scholem G. Sabbatai Sevi. P. 87, 210*.

<sup>148</sup> Напр., Г. Мор в своем «Ulterior Disquisitio» ссылается на рукопись (!) этого трактата. KD. I. 2. P. 204. См. также: *ibid. P. 265, 300; KD. I. 4. P. 228-230, 252-255*.

<sup>149</sup> «Introductio pro meliori Intellectu Libri Sohar / E Scripto R. Naphthali Hirz, F. Jaacob Elchanan, quod vocat Vallem Regiam». KD. II. 1. P. 151-346. См. также: *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah... P. 80-82*.

<sup>150</sup> «Commentarius generalis methodicus in tres istos Libros: Librum Occultationis; & Synodos tam majorem, quam minorem, e Libro Emek Hammelech» (§ 130-236). KD. II. 2. P. 47-144.

<sup>151</sup> *Scholem G. Kabbalah. P. 395*.

<sup>152</sup> KD. I. 4. P. 230.

<sup>153</sup> *Scholem G. Kabbalah. P. 78, 426*.

<sup>154</sup> *Finke M., Handschur E. Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718 // Morgen-Glantz (Sulzbach-Rosenberg). 1991. Bd. 1. S. 45*. Цит. по: *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah... P. 107*.

<sup>155</sup> Моше Йона из Цфата был одним из учеников Ишхака Лурии и создателем одной из четырех главных традиций лурианской Каббалы (*Scholem G. Kabbalah. P. 424*). Кнорр упоминает его трактат «Канфе Йона» в числе других каббалистических текстов во введении ко 2-му тому KD (KD. II. Praefatio. P. 16), однако само по себе это еще не свидетельствует о знакомстве Кнорра с этим сочинением. В «Лексиконе» Кнорр один раз ссылается на «рукопись Канфей Йона», однако не прямо, а на цитату из нее в комментарии «Зер захав» (KD. I. 1. P. 73). Случаев прямого цитирования этого трактата Моше Йоны пока найти не удалось.

<sup>156</sup> О Гикатилле см.: *Scholem G. Kabbalah. P. 409-411*. О «Шааре ора» см.: «Введение» к английскому переводу этого трактата, написанное Моше Иделем: *Idel M. Historical Introduction // Sha'are Orah. Gates of Light / Transl. A. Weinstein. N.Y., 1994. P. xxiii-xxxiv*.

<sup>157</sup> «Portae lucis haec est porta tetragrammaton iusti intrabunt per eam». Augusta Vindelicorum (Augsburg), 1516. Перевод Риччи переиздан у Иоанна Пистория *Pistorius J. Artis Cabalisticae. Basel, 1587. P. 138-192*.

<sup>158</sup> На иврите трактат «Шааре ора» впервые был издан в 1561 г. сразу в двух типографиях - в Рива де Тренто и Мантуе *Idel M. Op. cit. P. xxxi*. Согласно Шолему, 1-е изд. появилось в 1559 г. - *Scholem G. Kabbalah. P. 410* Затем



последовали многочисленным переиздания (напр., в Кракове в 1600 г.), однако трудно установить, каким из них пользовался Кнорр.

<sup>159</sup> *Goldish M.* Newton on Kabbalah. P. 91, 101.

<sup>160</sup> *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah... P. 119, 121, 145. См. также: *idem.* Leibniz, Locke, Newton and the Kabbalah P. 152.

<sup>161</sup> KD. I. 1. P. 15, 17, 41, 51, 67, 79, 95, 110, 158, 159, 187-189, 193, 210-214 etc.

<sup>162</sup> Иногда это просто формальные указания на соответствия между трактовками самого Кнорра или других авторов и Гикатиллы, а иногда достаточно пространные цитаты.

<sup>163</sup> «Liber Schaare Zedek». К сожалению, Кнорр не приводит точных ссылок на свой источник, что затрудняет проверку его идентичности. См.: KD. I. 1. P. 224, 253, 259, 268, 430. О «Шаарей цедек» Гикатиллы см.: *Blickstein S.* Between Philosophy and Mysticism: A Study of the philosophica-qabbalistical writings of Joseph Gikatila. N.Y., 1983. P. 131-133.

<sup>164</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 21-30; *Gruenwald I.* A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira // Israel Oriental Studies. 1971. Vol. 1. P. 132-177.

<sup>165</sup> *Scholem G.* Bibliographia Kabbalistica. S. 123, n. 914. Этот перевод впервые был издан Гисториом: *Pistorius J.* Artis Cabbalisticæ. Basel, 1587. P. 869-872.

<sup>166</sup> *Postel G.* Abrahami patriarchæ liber Jezirah, sive Formationis Mundi. P., 1552. См. репринтное издание с ценной вводной статьей, где, в частности, рассматривается роль «Сефер йецира» в христианской Каббале: *Sefer Jezirah / Übersetzt und komm. von Guillaume Postel.* Neudruck der Ausgabe P. 1552. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Wolf P. Klein. Stuttgart - Bad Cannstatt, 1994.

<sup>167</sup> KD. I. 1. P. 74, 102, 131, 175, 415, 452, 529, 548, 613.

<sup>168</sup> *ספר יצירה* id est, Liber Iezirah qui Abrahamo Patriarchæ adscribitur, una cum Commentario Rabi Abraham F[i]lij D[i]or super 32 Semitis Sapientiae, a quibus liber Iezirah incipit. Translatus et notis illustratus a J. Steph. Rittangelio. Amsterdam, 1642. Это первое двуязычное издание (ивритский оригинал и латинский перевод) содержало также каббалистический комментарий к «Сефер йецира», приписываемый р. Аврааму б. Давиду из Поскьера (его настоящим автором был Йосеф б. Шалом Ашкенази); см.: *Scholem G.* Kabbalah. P. 29. Кнорр сам называет именно это издание, см.: KD. I. 2. P. 82. Несколько раз на издание Риттангела ссылается и Мор: *ibid.* P. 189, 190, 204, 244, 250, 251, 260, 262, 276.

<sup>169</sup> «Liber Bahir». Иногда Кнорр приводит достаточно большие цитаты из этой книги (напр., KD I. 1. P. 84, 85), иногда просто на нее ссылается (KD. I. 1. P. 315, 461). См. также: *Scholem G.* Kabbalah. P. 312-319.

<sup>170</sup> *Secret F.* Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. P., 1958. P. 27.

<sup>171</sup> См.: *Secret F.* Postelliana. Nieuwkoop, 1981. P. 21-112. О знакомстве христианских каббалистов с этой книгой см.: *ibid.* P. 8-11.

<sup>172</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 120-122, 335, 336 etc.; *idem.* Origins of the Kabbalah. Princeton, 1987. P. 464-474; *idem.* On the Kabbalah and its symbolism. N.Y., 1965. P. 78-85; см. также: *Шодем Г.* Ha-qabala shel Sefer ha-temuna ve-shel Abraham Abulafia. Иерусалим, 1987. С. 19-84.

<sup>173</sup> *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven; L., 1998. P. 56.

<sup>174</sup> *Шодем Г.* Ha-qabala... P. 464, 465.

<sup>175</sup> *Viterbo da E.* Sechina et Libellus de litteris hebraicis Inediti: A cura di François Secret. Roma, 1959. P. 21-55.

<sup>176</sup> Приводим полный список цитат из «Сефер ха-темуна»: KD. I. 1. P. 3, 179, 221, 242, 261, 285, 292, 330, 366, 374, 463, 488, 503, 559, 602, 607, 640, 650,

669, 679, 694, 726. Ф. Секре в своем издании трактата «Шехина» («Sceschina») Э. да Витербо воспроизвел все эти фрагменты «Сефера ха-темуна» из KD (почему-то за исключением отрывка, относящегося к букве «тет» — KD. I. 1. P. 366): *Viterbo da E. Sceschina et Libellus de litteris hebraicis Inediti*. P. 57-61.

<sup>177</sup> *Basnage J. Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*. T. 2. La Haye, 1716. P. 791-795 (французский перевод фрагментов «Сефер ха-темуна» из «Лексикона» Кнорра фон Розенрота).

<sup>178</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 14, № 676. С. 46-52. Рукопись А.А. Философова: «Записи религиозно-мистические».

<sup>179</sup> *Millet Y. Le symbolisme des lettres hebraiques d'après les lieux communs kabbalistiques de Knorr de Rosenroth*. P., 1958.

<sup>180</sup> Эта книга была впервые опубликована в сборнике «Heikhal ha-Shem» в Венеции в 1601 г. (*Scholem G. Kabbalah*. P. 92). Шолем называет ее в числе лучших руководств по символизму сфирот и Имен (*ibid.* P. 112). Кнорр десятки раз цитирует этот источник, по-разному на него ссылаясь («Liber Schem», «Liber has-Schem», просто «R. Moscheh»); см.: KD. I. 1. P. 26, 27, 58, 63, 74, 81, 86, 110, 136, 139, 146, 224, 233, 269, 277, 296. В одном месте он называет ее «автора» полностью: «Heac observat R. Moscheh de Leon in Libro Schem» — P. 285, 286.

<sup>181</sup> *Scholem G. Kabbalah*. P. 55-57.

<sup>182</sup> См. цитаты и ссылки на «Liber ha-Orah» в KD. I. 1. P. 81, 136, 157, 158, 170, 171, 209, 210, 224, 268, 277, 310, 311, 353. Интересно, что Кнорр часто цитирует «Сефер ха-ора» рядом с «Сефер ха-шем».

<sup>183</sup> Название дано согласно Малахье 3:2: «Кто выдержит день пришествия Его, кто устоит, когда Он явится? Ибо Он как огонь плавильщика... (ки ху ке-эш мецареф...)». В Вулгате это выражение переведено «ignis conflans», у Вольфа (*Wolf J. Ch. Bibliotheca Hebraea*. Hamburg; Leipzig, 1721. Bd. 2. S. 1265) — «ignis purigans», а в английском переводе 1714 г. — «Purifying Fire», «Огонь очищающий». См.: *Scholem G. Alchemie und Kabbala*. Ascona, 1977. S. 54; *idem*. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik // MGWJ. 1925. Bd. 69. S. 96; *Waite A.E. The secret tradition in Alchemy*. L.; N. Y., 1926. P. 380; *Patai R. The Jewish Alchemists*. Princeton, 1994. P. 322. См. также: *Бурмистров К.* Традиция каббалистической алхимии: Опыт реконструкции, перевода и интерпретации трактата «Эш мецареф»: Докл., прочитанный на Пятой междунар. ежегод. конф. по иудаике. Москва, 4 февр. 1998 г. (Неопубл.).

<sup>184</sup> KD. I. 1. P. 116-118, 151, 152, 185, 206-208, 227, 235, 241, 271-273, 301-305, 345, 346, 359-360, 430, 441-443, 455, 456, 483-485, 570, 625, 626, 676, 677, 683, 684.

<sup>185</sup> Так, Шолем обнаружил в латинском тексте «Эш мецареф» ряд специфических фрагментов и терминов, для которых сравнительно легко восстановить их ивритский оригинал. См.: *Scholem G. Alchemie und Kabbala*. Ein Kapitel... S. 97; *Scholem G. Alchemie und Kabbala*. 1977. S. 56, 57.

<sup>186</sup> См., напр., его оценку Паттаем: *Patai R. The Jewish Alchemists*. P. 321, 322, 335.

<sup>187</sup> В 1714 г. появился уже упоминавшийся выше анонимный английский перевод текста «Эш мецареф», сделанный по «Лексикону» Кнорра фон Розенрота, с обширным алхимическим комментарием: *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art / By a Lover of Philalethes*. L., 1714. В XVIII в. «Эш мецареф» постоянно упоминается и цитируется в масонско-алхимической литературе (см., напр.: *Der Compass der Weisen*. Berlin, 1782. S. 318-320; ссылки на этот текст встречаются и в литературе русских масонов конца XVIII — начала XIX в.). В 1841 г. в Париже вышла известная книга по магии и астрологии *La livre rouge*

(под псевдонимом *Hortensius Flamel*); ее автором был, по-видимому, знаменитый оккультист Элифас Леви. В ней содержится очень неточный перевод «Эш мецареф» на французский язык. Примерно тогда же в кругах оккультистов начинают соотносить «Эш мецареф» с так называемой «Книгой Еврея Авраама» (предполагаемого наставника французского алхимика XIV в. Николая Фламелья). Такое отождествление стало традиционным в оккультной литературе. См., напр.: *Levi E.* La Clef des grands mysteres. P., 1861. P. 405, 407; *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии // Дион Форчун. Тайное без вымыслов. *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. М., 1994. С. 372; *Леви Э.* Ритуал трансцендентальной магии. М., 1995. С. 114-117; *Саду Ж.* Алхимики и золото. Киев, 1996. С. 78-91; см. также: *Patai R.* The Jewish Alchemists. P. 218-233; *Schmiedler K. Ch.* Die Geschichte der Alchemie. Halle, 1832. S. 189-190; *Waite A.E.* Lives of alchemical philosophers. L., 1888. P. 95-118. В конце XIX в. этим текстом занималось Розенкрейцеровское общество в Англии (см.: *Collectanea Hermetica.* L.; N.Y., 1894-1895. Vol. 3, 4.). Наконец, в 1926 г. Артур Уэйт, один из самых авторитетных оккультистов и розенкрейцеров начала XX в., посвятил анализу «Эш мецареф» отдельную главу в своей книге «Тайная традиция в алхимии» (*Waite A.E.* The secret Tradition.... P. 377-394; трактовки Уэйта подчас совершенно фантастические). В 1997 г. в Киеве был опубликован абсолютно безграмотный, содержащий бесчисленные ошибки русский перевод «Эш мецареф» (с английского, по одному из «оккультных» изданий): Тайные фигуры розенкрейцеров. Киев, 1997. С. 199-223. См. также: *Scholem G.* Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mezareph // MGWJ. 1926. Bd. 70. S. 202-209; *idem.* Alchemie und Kabbala. P. 54, 55, 73-76.

<sup>188</sup> Интерес К.Г. Юнга к Каббале наиболее полно проявился в его книге «Mysterium Conjunctionis», где он постоянно цитирует KD, в том числе и «Эш мецареф»; см., напр.: *Юнг К.Г.* Mysterium Conjunctionis. Киев, 1997. С. 31-31, 442, 445 etc. Ср. критическую оценку каббалистических экскурсов Юнга Моше Иделем: *Idel M.* Kabbalah: New Perspectives. New Haven; L., 1988. P. 24, 25; *idem.* The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism // Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Tübingen, 1993. P. 133, 134.

<sup>189</sup> Хотя самые ранние публикации об «Эш мецареф» относятся к началу XVIII в. (напр., *Wolf J. Ch.* Bibliotheca Hebraea. 1721. Bd. 2. S. 1265), впервые заметное внимание уделил ему в своей истории алхимии Германн Копп (*Kopp H.* Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Heidelberg, 1886. 2 Teil, Anmerkung VI: «Beziehungen zwischen der Alchemie und der Kabbala», S. 228-246). Однако Коппу так и не удалось толком реконструировать текст этого трактата. В 1920-х годах на него обратил внимание Г. Шолем (*Scholem G.* Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel...1925; Zu Abraham Eleazars Buch... 1926). Существенно переработанный текст статьи Шолема 1925 г. («Alchemie und Kabbala») вышел в Асконе в сборнике «Eranos» за 1977 г.; именно эта работа является на сегодняшний момент наиболее серьезным исследованием данного текста. Остальные работы, так или иначе касавшиеся «Эш мецареф», особой ценности не имеют (напр., ст. Б. Сулера (Suler) «Алхимия» во 2-м томе немецкой Encyclopaedia Judaica. Berlin, 1930; ст. Р.Эйслера (Eisler) в MGWJ. 1925. Bd. 69. S. 364-371). См. также: *Tocci F.M.* Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell' *Es mesaref* con un excursus sul «libertinismo» gnostico // Annali di Napoli. 1981. Vol. 41. P. 41-81, где символизм «Эш мецареф» трактуется с позиций психоанализа. Р. Паттай посвятил «Эш мецареф» в своей книге отдельную главу, содержащую английский перевод примерно половины текста с кратким комментарием (*Patai R.* The Jewish Alchemists. P. 321-335, 577-579).

<sup>190</sup> «Liber Meirat ha Aenajim». KD. I. 1. P. 86, 87, 311, 438.

<sup>191</sup> Самого автора этой книги, представителя «экстатической школы», Идель называет «предшественником цфатского и хасидского синтеза». *Idel M. Kabbalah*. P. xvii; *idem. The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany, 1988. P. 33. См. также: *Scholem G. Kabbalah*. P. 62, и критическое издание «Меират эйнаим»: *Me'irat 'Einayim by R. Isaak of Acre*. Jerusalem, 1984.

<sup>192</sup> «Liber Pliah». KD. I. 4. P. 247. См.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 65, 66. См. также упоминание о «Сефер ха-плиа» в KD. II. Praefatio. P. 16.

<sup>193</sup> «Liber Schepha Tal». Опубликована в Хануа в 1612 г. См.: KD. I. 2. P. 79.

<sup>194</sup> *Scholem G. Kabbalah*. P. 77, 133, 134.

<sup>195</sup> *Scholem G. Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit*, E.J. Hirschfeld // *Yearbook VII of the Leo Baeck Institute*. L., 1962. S. 268-269; см. также: *Бурмистров К. Каббала в учении «Ордена азиатских братьев»* // Тирош: Тр. III молодеж. конф. СНГ по иудайке. М., 1999. С. 42-52.

<sup>196</sup> Кнорр цитирует этот текст («Liber Jichud») при объяснении каббалистического смысла слова «тьма» (ивр. хошек). KD. I. 1. P. 365. О «Сефер ха-йихуд» см.: *Vernan M. The Book of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Albany, 1992. P. 114-119; Верман приводит ивритский оригинал и перевод этого текста; при их сравнении можно обнаружить явное сходство с цитатой у Кнорра, в которой объясняется «смешанная» природы тьмы. Шолом относит написание «Сефер ха-йихуд» к периоду до 1230 г., Верман говорит о более позднем происхождении (вторая половина XIII в., а то и еще позже). *Vernan M. The Book of Contemplation*. P. 114.

<sup>197</sup> KD. I. 1. P. 415, 418.

<sup>198</sup> KD I. 1. P. 119.

<sup>199</sup> На него, в частности, ссылается Г. Мор в своем трактате «*Visionis Ezechieliticae sive Mercavae Expositio*». KD. I. 2. P. 253.

<sup>200</sup> KD I, 2. P. 276. Кнорр упоминает Реканати в KD II, Praefatio. P. 16.

<sup>201</sup> В «*Visionis Ezechieliticae*» Мор упоминает истолкование одного из псалмов неким «знаменитейшим каббалистом Аароном» («*R. Aharon eminentissimus Sabbalista*»). KD. I. 2. P. 253. Хотя едва ли можно точно установить его личность, все же, предположительно, этим Аароном мог быть Аарон Берехья бен Моше из Модены (ум. в 1639) — известный итальянский каббалист, ученик Менахема Азарии ди Фано и последователь Саруга; его сочинения (прежде всего — «*Маавар йаббок*», Мантуя, 1623) пользовались в то время исключительной популярностью. См.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 76, 77, 333; ЕЭ. Т. 1. С. 7. Вторая, менее вероятная версия: под Аароном Мор мог иметь в виду Аарона Зелнга бен Моше из Жолкнева — составителя обширного компендиума к Зохару «*Хибур амуде шева*» (Краков, 1635 или 1637). См.: *Scholem G. Bibliographia Kabbalistika*. P. 185; ЕЭ. Т. 1. С. 19.

<sup>202</sup> Упоминаются, в частности, р. Шломо Ярхи (R. Schlomoh Jarchi, KD. I. 1. P. 290) и некие р. Абнер (R. Abner, KD. I. 1. P. 311) и р. Шем Тов (R. Schem Tobh, KD. I. 1. P. 438).

<sup>203</sup> KD. I. 2. P. 4, 5, 75, 76

<sup>204</sup> KD. I. 1. P. 24, 75, 76; 2. P. 78, 286.

<sup>205</sup> *Coudert A.P. The Impact of the Kabbalah...* P. 108, 109. Об интересе к Каббале у русских масонов конца XVIII в. см.: *Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations* // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. Los Angeles, 1999. Vol. 4. P. 9-59.



Нина Елина

## «ИУДЕО-ИТАЛЬЯНСКАЯ ЭЛЕГИЯ»

*(Плач по Сиону)*

В конце 20-х годов нынешнего столетия в рукописном молитвеннике, хранившемся в феррарской синагоге, была обнаружена небольшая религиозная поэма. Ее передали профессору Умберто Кассуто, крупному ученому-гебраисту, занимавшемуся, в частности, историей еврейской литературы постбиблейской эпохи. Текст поэмы был записан еврейским шрифтом на одном из иудео-итальянских диалектов. Кассуто транслитерировал его латиницей, исследовал и в 1929 г. опубликовал с соответствующими комментариями, озаглавив «Иудео-итальянская элегия»<sup>1</sup>. Кассуто установил, что поэма была создана на рубеже XII—XIII вв. в Средней Италии (Марках) и что жанр ее — «кина». Этому ивритскому названию адекватно русское «причитание», или «плач».

Зародившись в седой древности как причитание по усопшему, жанр приобретал у разных народов различный характер. Там, где господствовала монотеистическая религия, он становился преимущественно литургическим. Но и у христиан, и у евреев наряду с религиозными плачами есть и плачи по усопшим высокопоставленным или близким к сочинителю лицам. У евреев преобладают плачи религиозные. Кина как законченный жанр, восходящий к некоторым давидовым псалмам, отчасти к книге Амоса, а непосредственно к Плачу Иеремии, сложилась в Палестине ко II в. н.э. Основное содержание этих небольших поэм — скорбь по разрушенному Храму и погибшему еврейскому царству. Довольно рано их начали вставлять в литургию в день 9 ава. Впоследствии появились причитания, где оплакивались другие бедствия еврейского народа (сравнительно недавно написан плач по погибшим в Катастрофе<sup>2</sup>).

По мере развития жанра плачей становилось довольно много, и их начали записывать и объединять в отдельные сборники. Известны имена некоторых авторов. Калир (до VII в.), Иегуда Галеви (XI—XII вв.), Меир Ротенбургский (XIII в.) и др.

---

Нина Елина — доктор филологических наук, Израиль.

Плачи — жанр преимущественно лирический, хотя иногда в них намечается повествовательный элемент; в большинстве своем они написаны от первого лица и часто в настоящем времени. Но это лирика особого рода: «плакальщик» неотделим от общины, невидимого « хора », от имени которого иногда звучит рефрен.

В содержании плачей перемежаются одни и те же мотивы: прославление Сиона, покаяние за грехи отцов, горькие сетования на судьбу еврейского народа, терпящего ужасные бедствия, и мольба ко Всевышнему о прощении и возвращении в Сион. Мотивы эти развиты в разных плачах неравномерно: иногда преобладает один мотив, иногда — другой. Но больше всего поражают страшные картины разрушения Храма и избиения жителей Сиона, описания крайне лаконичные и очень образные.

Метрическая форма плачей довольно устойчива. В отличие от античной поэзии плачи, как и другие еврейские литургические жанры, строго строфичны. Представляется, что строфы с их законченностью и внутренней, а не внешней связанностью берут начало от особенностей повествования в Танахе, где выделены главные моменты действия, а второстепенные эпизоды остаются в тени<sup>3</sup>. Это соответствует определенному видению мира, которое воспринимает сущее в его градации и неодноплановости. Выделению главного способствует и тонический стих с постоянным ударением (лишь в более поздние времена началось тяготение к стиху силлабо-тоническому). Связь внутри строфы подчеркивается единой рифмой, а также акростихами, которые связывают и отдельные строфы; встречаются они очень часто.

Такова форма и содержание плачей на иврите. Судьба иврита — древнего языка евреев — в диаспоре оказалась драматичной, он оставался языком письменных памятников, а наряду с ним «незаконно» входила в жизнь устная речь, заимствованная у тех народов, среди которых теперь жили евреи. Язык евреев фактически расщепился на несколько языков, принадлежащих к различным языковым группам. Связывали эти языки лишь ивритские вкрапления, напоминавшие об общности религиозных верований и культуры. Двужычие — для каждой этнической общины особое — символизировало полярные устремления, определявшие еврейскую историю в диаспоре: сохранить во что бы то ни стало свою религиозно-национальную принадлежность и одновременно, в силу необходимости, так или иначе адаптироваться в чужеродной среде. Раздвоение языка на письменный и устный, разговорный (идиш, ладино и др.), который временами отеснял письменный даже в богослужении, выразилось в параллельном развитии книжной литературы на иврите и словесности на каком-нибудь «ивритизированном» диалекте языка того или иного народа<sup>4</sup>. Связь между литературой и устной словесностью укреплялась, когда словесность обретала письменную форму. Алфавит был еди-

ным — на нем писали и собственно ивритские тексты, и тексты на языке заимствованном. Большинство памятников новой словесности — это перевод с иврита религиозных сочинений, но стали возникать и оригинальные произведения. К ним и принадлежит анонимная «Иудео-итальянская элегия», то есть плач по Сиону, — единственный дошедший до нас еврейский плач на европейском языке.

«Элегия» представляет две совершенно разные культуры. В истории итальянской литературы ей отводят почетное место среди первых архаических памятников на так называемом вольгаре (итальянском диалекте — единого итальянского языка еще не было) — в отличие от латыни. Одновременно она относится к достаточно развитой еврейской литургической поэзии. Эта двойная принадлежность накладывает на «Элегию» определенный отпечаток, который отличает ее и от ивритской литературы, и от итальянской. В ее основу легли те же мотивы, на которых жидились еврейские плачи, но другой язык и зарождавшаяся поэзия другой этнической среды придают ей особую окраску.

«Элегия», созданная на разговорном «ивритизированном» диалекте Средней Италии, предполагает широкий круг слушателей независимо от того, находятся ли они в синагоге или вне ее стен. Им могли быть недоступны тонкости древнего классического иврита, лексика диалекта менее богата оттенками, тропами, и выразить в полной мере эмоциональную, лирическую тональность плачей было затруднительно. Между тем выступавшие рядом с еврейскими улочками жонглеры (уличные сказители) исполняли свои наивные повествовательные поэмы, привлекавшие слушателей занимательностью. Эта развитая повествовательность проникла и в нашу «Элегию» и изменила ее жанр: из лирического он превратился в лирико-эпический. От лирического начала остались короткие авторские отступления, обращения к слушателям (в жонглерском духе — 17, 31, 32\*), и мольба, взывающая к милости Господней.

Повествовательность потребовала более четкой структуры и одновременно усложнила «Элегию». Все традиционные мотивы получили достаточно завершенное развитие, а их чередование породило категорию времени — смену прошедшего, настоящего и будущего, что не ощущалось так ясно ни в ивритских плачах, ни в итальянских диалектальных поэмах.

Зачин «Элегии» обращен к горестному настоящему, он должен сразу захватить слушателей и приобщить их к давней трагедии (1—2). Далее — быстрый переход в библейское прошлое, чье величие контрастирует с нынешним состоянием народа. О величии, однако, рассказывается весьма лаконично, в трех самостоятельных, закончен-

---

\* Здесь и далее номера строф в переводе.

ных, не связанных между собой, кроме общей темы, трехстишиях. В них выделены три момента по нисходящей: слава избранному Богом народу (3), слава Храму и его паломникам (4) и слава дочерям Израиля (5).

Но прошлое не едино, оно тоже контрастно: за эпохой величия — эпоха крушения. Поэтически они связаны мотивом покаяния за грехопадение отцов и Господнего возмездия. За этими двумя обобщающими трехстишиями (6, 7) — детализированный, драматический рассказ о разрушении Сиона и о народном бедствии. Здесь категория времени воплощена в движении, которого не было в предшествующих строфах. Враги разрушают стены Сиона (8), Храм, дворцы и башни (10 и 11), появляется глашатай, читающий указ (11), убивают женщин, мужей (12), уцелевших жителей Сиона увозят на кораблях в чужие земли, часть пленников бросается в море (13), других продают в рабство (14—15). Так от одной законченной строфы к другой «скачками» развивается действие, оно прерывается лирическими отступлениями, горестными восклицаниями автора и его обращениями к слушателям. Кульминация повествования — история сестры и брата (18—30). Автор, по-видимому, интуитивно осознал, что на фоне общего бедствия трагедия отдельных людей звучит с особой силой. Эту вставную новеллу, усложнившую традиционную схему, можно было бы сравнить с позднеантичными повестями о разлуке, встрече и узнавании близких людей, но ее источник другой: она заимствована из Вавилонского Талмуда (трактат Гиттин 58а), где излагается как реальный факт, указывается имя отца юноши и девушки и говорится о его заключении в римской темнице. В «Элегии» этого упоминания нет, но в целом поэтическая история брата и сестры точно воспроизводит эпизод, записанный в Талмуде, с той разницей, что в ней есть детали, придающие ей рельефность, живость и большую экспрессивность. В Талмуде говорится, «сын и дочь р. Ишмаэля бен Элиши были взяты в плен и проданы двум разным хозяевам», что они — не уточняется. В поэме же сказано, что хозяин девушки ратник-пьяница (именно эта фигура, характерная для римской эпохи, указывает на то, что «Элегия», в отличие от большинства плачей, посвящена разрушению не Первого Храма, а Второго) продал ее в кабак, а хозяйкой юноши стала продажная женщина. Появляются, таким образом, социальные типы, конкретизирующие рассказ. Внешний облик героев в Талмуде дается обобщенно: они самые красивые на свете; в поэме же красота изображена с помощью сравнений: девушка — краше розы, юноша — блистательнее звезды. Момент узнавания в Талмуде изображен в одной фразе косвенной речи: «Когда наступил день, они узнали друг друга, бросились друг другу на шею и оплакивали друг друга слезами, пока их души не отлетели». В «Элегии» этот момент драматичнее, он запечатлен в двух трехстишиях: герои узнают друг друга *по стонам и плачу*, а не потому, что стало светло. Повышает эмоцио-



нальность описания и вкрапление прямой речи. Так, не говоря уже о поэтической форме, сильнее воздействующей на слушателей и отчасти и на читателей, экспрессивность сдержанного рассказа возрастает.

Последняя часть поэмы симметрична первой. Покаяние сменилось мольбой о прощении, ужас перед беспощадным врагом, ниспосланным как кара за нечестивость, — молением о возмездии ему, оплакивание прошлого величия Сиона — надеждой на возрождение Храма и возвращение народа в Сион. И здесь тоже есть нарастание драматизма с кульминацией в последнем стихе. «Элегия» лишена метафорики ивритских плачей, она менее эмоциональна, но зато для нее характерна строгая завершенность структуры, которой в них не было, и в ней органически сочетаются несколько традиционных мотивов.

Помимо общих мотивов, в «Элегии» есть отдельные реминисценции из ивритских плачей, но их очень мало.

Особое место среди этих плачей занимает один, где рассказывается та же история брата и сестры<sup>5</sup>. Плач этот более поздний, чем «Элегия»: его относят к XV в. Приписывают его разным авторам. Наш современник, Абрахам Розенфельд (США), — некоему Элазару<sup>6</sup>, чьи рукописи хранятся в Гамбургской коллекции. Ученый прошлого века Леопольд Цунц — Иехиелю, чьи сочинения в основном обнаружены в итальянских коллекциях (интересующий нас плач — в ватиканской), а одно из них опубликовано в XVII в. в Ферраре<sup>7</sup>. Если принять гипотезу Цунца, то можно предположить, что автор плача знал итальянскую «Элегию». Во всяком случае, источник один и тот же — Вавилонский Талмуд. Ивритский плач гораздо короче «Элегии». После лирического вступления, заключенного в одной строфе, где поэт говорит, что сердце его переполнено горем и нет утешения, когда он оплакивает детей рабби Ишмаэля-первосвященника, и что память о них сжигает его сердце, следует рефрен молящихся: «Поистине я буду оплакивать их из года в год». Далее излагается сама история, совокупно со вступлением она как будто более приближена к Талмуду, чем в «Элегии», в частности, не указывается, кто были рабовладельцы. Зато описание внешности сестры и брата здесь пространнее и выдержано в восточном стиле (девушка одета в пурпур, лицом прекрасна, как сияющая луна, и мила, как дочери Иова, а юноша величав, как полуденное солнце), а сочувствие в устах ивритского поэта звучит еще эмоциональнее, чем в итальянской поэме (он готов разорвать свою одежду в память их гибели, а о том, что Бог повелел, чтобы случилось это несчастье, плачут планеты). Так разные языки и степень их литературного развития влияют на менталитет сочинителя и придают различную окраску одному и тому же рассказу — более приземленную и реалистическую в одном случае и более возвышенную и образную — в другом.

С итальянскими памятниками рубежа XII—XIII вв., в частности со «Стихом о св. Алексее» «Элегия» имеет некоторые сходные черты,

но их немного. Строфическое построение: отдельные и совпадающие стилемы (ср. de lo grandi onori k'avea tanto\*, ke'n grandi onori foi' dificato\*\* — *Elegia*, v.v.12, 29 и: de questo honore ke avea tamantu\*\*\* — *Ritmo di Sant'Alessio*, n. 131) и одна аналогичная ситуация: юношу и девушку оставляют на ночь вместе, но физического сближения между ними не происходит. Начало ситуации почти одинаковое, отдельные слова совпадают или близки по смыслу: Foro coniunti ad una *caminata*\*\*\*\* — *Elegia*, v. 73; entro em *cammora* se'nn' entrao / et po' l'ussu dereto si m'serrao\*\*\*\*\* — *Ritmo*, v. v. 162 — 163. Но предыстория в «Элегии» и «Стихе» разная, и развитие ситуации иное. В «Элегии» рабы — юноша и девушка — сопротивляются насильственному сближению, к которому их принуждает злая воля рабовладельцев, по религиозно-социальной причине (26—28): они избегают кровосмешения и умирают. В «Стихе» знатные родители сочетают законным браком своих отпрысков. От сближения отказывается юноша: он стремится посвятить себя целиком служению христианской вере. Он провозносит проповедь, покидает новобрачную и уходит в паломничество, о котором рассказывается в дальнейшем повествовании.

В первом случае одерживает победу верность конфессии и роду, этическим законам земного бытия, сохраняющим жизнь рассеянного племени. Во втором случае торжествует аскеза, которая воспринимается как высшая форма бытия временного, преходящего. Наряду с указанными совпадениями (в последнем случае совпадение оттеняет внутреннее несходство) выступают черты, заметно отличающие «Элегию» от «Стиха».

Итальянские исследователи<sup>8</sup> отмечают ее большую зрелость, реалистичность, появление социального контекста и особую страстную религиозность. Есть и формальные различия. «Стих» — жанр эпический, повествовательный, «Элегия» — лирико-эпический, и следовательно ее композиция другая. В незаконченном «Стихе», где большое место занимает описательный элемент, 255 строк, он, несомненно, растянут. В «Элегии», насыщенной событиями и с характерной для нее законченностью, — 120 стихов. Композиция ее четкая, изящная, что усиливает драматичность и напряженность действия. Выделяется «Элегия» и своей метрикой. В ней строго выдержаны трехстишия, в то время как в «Стихе» длина строф произвольная, что придает его форме некоторую неупорядоченность. Отличает метрику «Элегии» и четырехударный стих, произвольное количество слогов и четкий ритм. Рифмы — единые для всей строфы (в «Стихе» рифмовка колеблется).

\* Больших почестей, которых у него было много.

\*\* Который с большими почестями был построен.

\*\*\* И эти почести, которых было много.

\*\*\*\* Их привели в одну комнату.

\*\*\*\*\* Они вошли в одну комнату, и за ними заперли дверь.

Они довольно разнообразны, и, хотя преобладают глагольные, формы глагола используются различные и потому монотонности нет.

Переводя эту поэму, в которой наивность далекого от нас времени сочетается с сильным религиозным чувством, а простота поэтического языка — с выразительной графичностью и лирической экспрессией, я старалась как можно ближе держаться подлинника и наряду с содержанием передать его стиль и метрику. Хочу надеяться, что этой цели, к которой стремится любой переводчик, я хотя бы частично достигла.

---

<sup>1</sup> Un' antichissima elegia in dialetto giudeo-italiano // *Sillogie linguistica dedicata alla memoria di Graziadio Isaia Ascoli* ecc. Torino, 1929. P. 349-408. См. также: *Elegia giudeo-italiana* // *Poeti del Duecento*. Milano-Napoli, 1960, P. 35-42; *Spitzer L. La bellezza artistica dell' antichissima elegia giudeo-italiano* // *Studi in onore di Angelo Monteverdi*. Modena, 1959. 2. P. 788-806.

<sup>2</sup> Kinot for the Ninth of Av. Authorised kinot translated and annotated by Rev. Abraham Rosenfeld. N.Y., 1979. P. 173.

<sup>3</sup> *Ауэрбах Э.* Мимесис. М., 1976. С.44.

<sup>4</sup> *Cassuto U.* Storia della letteratura ebraica post-biblica. Assisi; Roma, 1976.

<sup>5</sup> Kinot for the Ninth of Av. P. 129.

<sup>6</sup> Ibid. P. XXI.

<sup>7</sup> *Zunz L.* Literaturgeschichte der Synagogal Poesie. Berlin, 1865. S. 519-520.

<sup>8</sup> *E. Pasquini e A. - E. Quaglio.* Le origini e la scuola siciliana. Roma; Bari, 1975. P.141.

*Плач по Сиону*

- 1 Народ Сиона плачет и рыдает:  
«Беда лихая меня снедает.  
Попал я к врагу, что пошады не знает».
- 2 Ночи и дни живет он, стеная,  
В горькой неволе свой век пребывая,  
Былое величие вспоминая.
- 3 Над всеми народами он был вознесенным,  
Верховною властью был облеченным,  
Любовью Господней изо всех предпочтенным.
- 4 Знатные люди в давние лета  
Во Храм притекали со всех концов света,  
Дабы в стенах его чтить правды Завета.
- 5 Дщери Израиля красою блистали,  
Когены и левиты их восхваляли,  
И с завистью люди на них взирали.
- 6 У отцов наших мысли скверные были,  
Бунтовать против Бога они их побудили,  
О том, что Он дал им, они позабыли.
- 7 За то прогневался Царь Вселенной,  
Что предали Имя Его забвению,  
Из страны их изгнал благословенной.
- 8 Наслал он на них недругов тучу,  
Беспощадных, жестоких и столь могучих,  
Что разрушили стены на Сионской круче.

- 9 Увы, столько людей было убито,  
Вся Святая земля была кровью залита.  
О бездетный Сион, печалью повитый!
- 10 Враги разрушили Храм священный,  
Для великих почестей возведенный,  
Сгорел он, их злобою подожженный.
- 11 По камням разломали дворцы и башни,  
И вышел глашатай с указом страшным:  
Всё крушить! И огонь пусть не будет погашен.
- 12 Многих женщин они тогда зарубили,  
И достойных мужей они не щадили.  
О, как мне поведать об этой были?
- 13 Ладьи увозили живых на их горе.  
И одни, чтоб не жить им в тоске и позоре,  
Бросались в глубокое, темное море.
- 14 Других доставляли в далекие страны,  
И любой покупал их, чужих и бесправных,  
О, как же мне жить, о народ мой избранный!
- 15 Левитов и когенов там продавали,  
Как скотом бессловесным, не стыдясь, торговали,  
И средь невольников многих они пропали.
- 16 Столь злая неволя стала нашим уделом,  
Что молились мы ночью, чтобы день пришел белый,  
А днем, чтобы небо скорей потемнело.
- 17 Кто хочет услышать о доле проклятой  
И о муках жестоких сестры и брата,  
Что в плен позорный тогда были взяты?
- 18 Долго везли их, бедняжек, куда-то,  
А потом, на чужбине, за малую плату,  
Кто сестру получил, а кто — ее брата.

- 19 Хозяин сестры — ратник наемный,  
В еде и в хмельном гитии неумный.  
В кабак ее отдал, вертеп содомный.
- 20 А брат, господину другому подвластный,  
В уплату к блуднице попал любострастной.  
О народ мой святой, какой ты несчастный!
- 21 Дни и ночи шли и сменялись,  
Потаскуха с кабатчиком повстречались,  
И друг перед другом они похвалялись.
- 22 «У меня есть девица краше, чем роза,  
Она, похоже, знатного рода,  
Хоть из злосчастливого вышла народа».
- 23 «У меня есть юнец пригожий,  
По виду и он благородный тоже,  
Так хорош, что звезду затмить он может».
- 24 И тут они поженить их решили,  
Чтоб красивых рабов они им родили,  
А рабов продать они положили.
- 25 Закрыли их в горнице на запоре.  
Села в угол девица. Как жить ей в позоре?  
Стонет: «Бедная я! Родилась я на горе!»
- 26 Наставник в вере и в нашем Законе  
Отец всех священников был верховней,  
А меня принуждают жить с рабом — неровней».
- 27 Юноша тоже забился в сторонку,  
Стонет он жалобно и плачет громко:  
«Я из когенов древних и их потомков,
- 28 А меня хотят женить на рабыне.  
Из чужих она родом, чтит чужие святыни.  
О, как же мне, бедному, жить отныне!»

- 29 Плач и стоны они услышали  
И друг друга они сразу узнали.  
«Брат и сестра, куда ж мы попали!»
- 30 Крепко они друг друга обняли,  
И, обнявшись, горько вдвоем рыдали,  
И умерли вместе от тяжелой печали.
- 31 Ужель это грустное повествование  
Услышит кто-то без сострадания  
И удержаться сумеет от рыдания?
- 32 Как поведать о бедах других с их болями,  
Что часто в жизни случаются с нами  
И мучают боле, чем жгучее пламя?
- 33 О Господи Боже! Отец терпеливый!  
Отведи же от нас свой гнев справедливый,  
Прости нас грешников нечестивых.
- 34 Твоим Именем благословенным  
Очисти нам души от мерзкой скверны,  
Чтоб словом и делом служить тебе верно.
- 35 Вспомни, что был наш народ предпочтенным,  
И ныне из мрака тяжкого плена  
Верни нас в Сион к разрушенным стенам.
- 36 А враг надменный, что к пороку привержен,  
Пусть дланью твоей будет принижен  
И гневом Твоим во прах повержен.
- 37 Пусть за нас тех же мук примет он много,  
И бродит за то он по долам и логам,  
Что нарушен Закон и договор с Богом.
- 38 И пусть отовсюду, как с мощным приливом,  
На встречу у Храма в Иерусалиме  
Притечет твой народ когда-то любимый.

39 И вновь будет Храм, что стоял на востоке,  
Твоей волей воздвигнут в кратчайшие сроки,  
Как то предвещали Твои пророки.

40 Левиты и когены и народ наш с ними  
Возликуют в Сионе меж стенами святыми,  
Благословляя навек Твое Имя.





Борис Хаймович

## «ГЕРАЛЬДИЧЕСКИЙ» ОРЕЛ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИХ ЕВРЕЕВ

В Киевской библиотеке Академии наук Украины в отделе рукописей хранится *пинкас* (летопись) *хевра кадиша* (похоронного братства) из г. Каменец-Подольский, 1799 г.,<sup>1</sup> на второй странице которого изображен двуглавый орел (ил. 1), а под ним имеется подпись следующего содержания:

«Да будет удостоено братство и пробуждена надежда [на спасение], как мы (были) удостоены составить этот *пинкас*. Здесь удостоились и составили мы [*пинкас*] заботами Его Светлости и Его Величества. (Мы) вернулись вновь под сладостное попечительство отца, великого царя, милосердного праведника, человека прямого, общего любимца Павла Петровича.

Как милосерден отец к сыновьям, так (он) был к нам милосерден. *Как орел стережет гнездо свое, над птенцами своими парит, осеняет сыновей тенью своих крыл* (выделено мной. — Б.Х.), (так и Он) родовитей и возвышенной всех правителей и царей вознёсся над всеми пернатými и над всем миром. Да отдохнут плечи наши под [царством] Его Величества, великого праведника, великого царя. Да будет (Он) правителем над всем миром, да не поднимет голову человек без его повеления. Амен»<sup>2</sup>.

Этот текст, составленный из фрагментов молитв и библейских цитат, представляет собой традиционное благословение коронованных особ, приведенное в галахической литературе (Шулхан Арух, 60:10). Он является самой ранней из известных еврейских молитв за русского царя, под власть которого евреи Подолии попали в 1793 г. после второго раздела Польши. Павел Первый, толерантно настроенный к своим новым подданным, отклонил прошение христианской общины Каменца-Подольского о запрете евреям селиться в городе и, наобо-

---

Борис Хаймович — Еврейский университет в Иерусалиме, Центр еврейского искусства.

рот, вернул их туда после «семидесятилетнего изгнания»<sup>3</sup>. Очевидно, этот факт и стал причиной появления приведенного выше благословения, а изображенный над ним орел должен был означать российский государственный герб. Вместе с тем, орел из пинкаса не был точной копией герба. Так, его головы увенчаны одной короной, а не тремя, как положено; корона похожа на плетеную виньетку; тело орла покрыто стилизованным оперением, а на груди нет щита; вместо традиционных скипетра и державы орел держит два меча.

Такая своеобразная, на первый взгляд, интерпретация российского геральдического орла уходит корнями в еврейскую художественную традицию, бытовавшую в XVIII в. на территории Восточной Европы. Изображение орла, в деталях совпадающее с орлом из каменец-подольского пинкаса, мы обнаруживаем в украшении свода ходоровской синагоги, расписанной в 1714 г.<sup>4</sup> (ил. 2). Отличие заключается только в том, что вместо мечей этот орел держит двух зайцев. Напомним, что в то время Ходоров и Каменец-Подольский входили в состав Королевства Польского, гербом которого являлся одноглавый орел, никаких предметов не державший. Расположенная по периметру медальона с ходоровским орлом библейская цитата («Как орел стережет гнездо свое, над птенцами своими парит») знакома нам по благословию Павлу Первому.

Другим примером сочетания того же библейского текста с изображением геральдического орла является фрагмент росписи купола синагоги Могилева (1744 г.), тогда тоже польского города. Особенность могилевского орла — его трехглавость. «Буквально над всем, — писал художник Лисицкий, посетивший в начале XX в. эту синагогу, — в самом центре купола (яромлки) — трехглавый орел, смесь польского и русского орлов»<sup>5</sup>.

Примерно в это же время появляются изображения геральдического орла над *арон-кодеш* (ковчег для хранения свитков Торы, мн. ч. — *аронот-кодеш*) в деревянных синагогах Червоной Руси и Подолии: в Гвоздеце (1741 г.), в Смотриче (1777 г.), Жидачеве (1791 г.). В Смотриче повторен мотив ходоровской росписи: геральдический орел с двумя зайцами в когтях (ил.3)<sup>6</sup>. Впоследствии в синагогах Вольни и Литвы конца XVIII—середины XIX вв., а также в синагогах Румынии середины XIX—начала XX вв. орлов стали изготавливать из дерева.

Наряду с *аронот-кодеш* изображения геральдических ор-

лов в XVIII в. появляются на различных ритуальных предметах: *парохет* (завеса в *арон-кодеш*), *тас* (металлическое украшение свитка Торы), *менора* (светильник) и даже на пряничных досках. Орел, таким образом, становится одним из самых популярных изображений в еврейском народном искусстве Восточной Европы.

Особого внимания заслуживают надгробные памятники с орлами, демонстрирующие неистощимую фантазию еврейских народных мастеров. При этом геральдическая норма — птица с расправленными крыльями — остается всегда неизменной<sup>7</sup>. Заметим, что уже знакомый нам мотив — орел, держащий зайцев, — изображается также на надгробных рельефах, в частности, на кладбищах подольских местечек Сатанова и Зинькова<sup>8</sup> (ил.4).

Среди исследователей еврейского народного искусства распространено мнение, что, изображая орла, евреи, как правило, демонстрировали верноподданические чувства своим правителям<sup>9</sup>. Однако более внимательное изучение изображений в синагогах и на надгробиях Восточной Европы заставляет усомниться в этом. Действительно, только ли почитание монархов выражали все эти разнообразие орлы, созданные на территории разных государств на протяжении двух столетий?

Изображение геральдического орла у евреев уходит корнями в средневековье, когда создавалась европейская геральдика. Одно из наиболее ранних изображений сохранилось на печати еврейской общины немецкого города Аугсбурга, которую она получила от правителя Швабии. На этой печати (1238 г.)<sup>10</sup> изображен двуглавый орел, увенчанный острокопечной еврейской средневековой шапкой (ил.5). Тогда же геральдические орлы появляются на страницах еврейских рукописей, изготовленных в Германии. Эти орлы выглядели по-разному: в дрезденском и лейпцигском *махзорах* (молитвенники к главным еврейским праздникам) орлы были одноглавые и без корон, в «Пятикнижии дюка Сассекского» подобные одноглавые орлы были с коронами, геральдический орел *махзора* из Франконии напоминал двухголового грифа<sup>11</sup> (ил.6). Геральдические орлы изображались не только в ашкеназских, но и в сефардских рукописях. Так, на миниатюрах двух Библий — из Южной Германии (1294 г.) и Испании, (1300 г.)<sup>12</sup> — мы видим орлов, контур которых вырисован мелкими буквами (техникой микрографии), образующими текст комментария к библейскому отрывку. Здесь, как и обычно в средневековых ру-

копиях, рисунки не иллюстрируют текст, а носят декоративный характер<sup>13</sup>.

В первой половине XVII в. евреи Венеции и Падуи стали изображать геральдического орла в качестве семейной эмблемы на надгробиях<sup>14</sup>. К этому времени относится и геральдический орел на типографской марке издательского дома Конти из итальянского города Кремона<sup>15</sup>. Не исключено, что с книгами этой типографии, выпускавшимися большими тиражами, образ орла распространился по всему еврейскому миру (ил.7). В частности, типографская марка семейства Конти могла послужить образцом для надгробного рельефа на Амстердамском кладбище (1713 г.) (ил.8).

Во второй половине XVII в. на манеру изображения геральдического орла у евреев повлияли книги эмблематических образов<sup>16</sup>. Характерным примером является титульный лист Амстердамского махзора (1656 г.), где на фоне распростертых крыльев помещена сцена встречи Иосифа с братьями и отцом (ил. 9). Это аллюзия на имя издателя — Иосиф Атиас<sup>17</sup>. К эмблематической традиции примыкает и изображенный на титульном листе талмудического трактата «Бава-Батра» (Берлин, 1712 г.) имперский орел с мечом и скипетром в когтях и еще одним скипетром на груди<sup>18</sup>. В ряде случаев титульные листы печатных книг послужили моделями для изображений в рукописях XVII—XIX вв. Так, орел, помещенный на титульном листе пинкаса еврейской общины немецкого города Хальберштадта (1699 г.), по манере исполнения близок к стилистике печатной книги и к народной восточноевропейской традиции<sup>19</sup>.

Рассмотрим теперь, какое значение придается образу орла в еврейских традиционных текстах.

Слово «орел» часто употребляется в качестве метафоры в Танахе, Талмуде и еврейской мистической литературе. Широко известно, например, выражение из мишны: «Будь легок, как орел» (трактат Пирке Авот 5:23), характеризующее тип религиозного служения. Во Второзаконии (32:11) Всевышний сравнивается с орлом, который носит еврейский народ на своих крыльях<sup>20</sup>. Отметим, что для иллюстрации первой цитаты художники, как правило, использовали изображение обычного орла, а для второй — геральдического. Общие особенности изображений орлов каменец-подольского пинкаса, синагог Ходорова и Могилева наводят на мысль, что все они основаны на одной и той же интерпретации библейской аллегии.

Для разгадки этой интерпретации вновь обратимся к ходоровской росписи (1714 г.)<sup>21</sup>. Напомним, что орел расположен в декоративном медальоне, в который вписана цитата из Второзакония (32:11). Подобное сочетание изречения и зрительного образа, замкнутое в овал, сближает ходоровского орла с традицией европейской эмблематики, в которой изображение и текст (девиз) обычно дополняют друг друга<sup>22</sup>.

В комментариях Раши к указанной цитате из Второзакония (глава *Хаазину*) говорится, что в образе орла метафорически выражены два свойства Всевышнего – милосердие и (все-великая) мощь. «(Предвечный) вел их милосердно и бережно, подобно орлу, который милосерден к своим сыновьям и который никогда не появляется в своем гнезде внезапно, но поднимает шум крыльями, чтобы, пробудившись, его сыновья были в силах принять его [мощь]... Всемогущий! Мы не постигаем Его, всевеликой Его мощи» (Раши, коммент. к Втор. 32:11-13). Раши заимствует цитату из Книги Иова, где со словом «мощь» связано представление о Всевышнем как о милосердном судье. «Суд и великая Милость Его не гнетут никого». (Иов 37:23). Чтобы подчеркнуть особый характер милосердия Всевышнего, Раши использует еще один метафорический образ – образ орла, подставляющего себя под стрелы врагов. Исаак Меир, цадик хасидов Гура, комментируя интерпретацию Раши, пишет: «Это (связь между орлом и Всевышним в тексте Раши. — Б.Х.) может быть объяснено как [представление] об акте правосудия... “Я вознес Израиль на крыльях высшей справедливости, направляйте ваши стрелы в меня, но не в моих сыновей”»<sup>23</sup>. Следует отметить, что хасидский комментарий соответствует интерпретации книги Зофар, где орел понимается как аллегория взаимоотношений Всевышнего с народом Израиля. «Сказал р. Иоссе: “Нет существа, которое заботилось бы о своих питомцах, как орел, и одновременно было так сурово к другим”»<sup>24</sup>.

Другое, не менее важное понятие, которое употребляет Раши в комментарии к той же главе Второзакония (32:105), – это Царство (Всевышнего)<sup>25</sup>. В еврейской традиции ипостаси Всевышнего как Верховного Судии и Верховного Царя объединены. Особенно ярко это выражено в молитвах Йом Кипур (Судного Дня)<sup>26</sup>. Очевидно, таким образом, что изображение геральдического орла европейских монархий у евреев символизировало Всевышнего, оснащенного атрибутами верховной

власти, высшего правосудия, беспредельной моши и бескрайнего милосердия одновременно.

Вариации разнообразных атрибутов, сопутствующих изображению державного орла на *аронот-кодеши* и надгробиях, наглядно отражают указанную семантику образа. С одной стороны, это атрибуты царской власти, например, корона или жезл. (В некоторых синагогах под коронами имелась подпись:  $\text{לכמן קלס}$  — «Корона Царства» или в аббревиатурной форме  $\text{קלס}$ .<sup>27</sup>) (ил.11). С другой стороны, это еврейские ритуальные предметы, обладавшие собственной символикой: *шофар* (рог для ритуальных сигналов) и *лулав* и *этрог* (пальмовая ветвь и цитрусовый плод, используемые во время молитвы на празднике Суккот) и др. (ил.10,11).

Мидраш говорит, что *лулав* символизирует победу Израиля в Небесном суде<sup>28</sup>. Видимо, не случайно в литовских синагогах — в Олькениках и в Вижнянах — *лулав* в когтях орла соседствует не с веткой мирта, естественной для Суккота, а с копьем и мечом — символами карающего правосудия Всевышнего, как сказано в Библии: «Когда заострю я сверкающий меч мой и станет вершить закон рука моя» (Втор. 32:41)<sup>29</sup>.

В Вижнянах изображению геральдического орла сопутствуют меч и этрог. И здесь меч — напоминание о грядущем Суде, в то время как этрог, который ассоциируется с плодом райского сада, означает надежду на счастливый исход суда — допущение в рай<sup>30</sup>.

*Шофар* является традиционным символом «грозных дней»<sup>31</sup>. Саадия Гаон перечисляет десять назначений шофара, среди которых: «прославлять верховную власть Бога, сотворившего Вселенную, напоминать о Судном дне, напоминать о воскресении праведников, которое будет сопровождать трубный звук»<sup>32</sup>. Отметим, что согласно каббале сигналы шофара в Судный день уравнивают суровость приговора Бога Его милосердием<sup>33</sup>.

Помпезное изображение имперского орла, венчающего *арон-кодеши* синагоги в Ботошанах (ил. 12), быть может, нагляднее других свидетельствует о высоком значении образа. Золотой орел помещен на престоле с воинскими штандартами и медальоном, в котором написано:  $\text{קלס}$  — «Корона Царства». Два золотых грифона, трубящие в шофары, расположены по обе стороны престола<sup>34</sup>. На груди орла — щит, в который вписан тетраграмматон — четырехбуквенное имя Всевышнего. В когтях орла — оливковые ветви, которые символизируют Дре-

во Жизни из райского сада<sup>35</sup>. На головах орла три короны, как на гербе Австро-Венгерской империи, но их можно интерпретировать и в рамках еврейской традиции как корону Торы, корону Царства и корону Свяшенства (Пирке Авот. 4:13). Одновременно все три короны могут принадлежать только Всевышнему. Так, по одному из мидрашей, Всевышний, заключая завет с Авраамом, передал ему три короны<sup>36</sup>.

Таким образом, гербовый орел европейских империй, символизовавший абсолютную власть на земле, был заимствован и «приспособлен» восточноевропейскими евреями в XVIII–XIX вв. для символического изображения абсолютной власти небесной.

В заключение заметим, что обоюдоострый меч, изображенный на миниатюре каменец-подольского пинкаса, может быть интерпретирован и как напоминание об обрезании, то есть о завете Авраама с Богом. Так в одном из мидрашей говорится: «Сказал р. Хана: Меч связан с [представлениями об] обрезании, как написано: “Сделай себе ножи кремниевые и обрежь сынов Израиля”» (Иисус Навин, 5:2)<sup>37</sup>. Эта интерпретация меча как напоминание о Завете подкрепляется изображением геральдического орла на *арон-кодеш* из румынского г. Тиргу Нянт, где орел держит в клюве ножи для обрезания (ил.13).

Обратимся вновь к изображению орла в ходоровской синагоге. Вместо атрибутов царской власти этот орел держит двух зайцев. Чтобы прояснить смысл данного сюжета, установим, какое значение придавали фигурке зайца народные мастера XVIII–XIX вв., часто помешавшие ее в росписи синагог и на рельефы надгробий.

Раввинистическая литература видела в зайце нечистое животное<sup>38</sup>. В то же время в средневековых иллюстрированных рукописях заяц часто используется как декоративная фигурка, либо как персонаж аллегорических фабул. Наиболее популярными были сцены собачьего гона на зайца и сюжеты, в которых зайцы наказывают своих врагов, либо повелевают ими. Например, в рукописной Библии «Кенникот» (Испания, 1476 г.) изображена сцена штурм зайцами крепости, в которой сидит волк<sup>39</sup>. Подобно многим другим этот сюжет заимствован из христианских рукописей, где он бытовал в карикатурно-пародийном контексте. Не исключено, что благодаря «перевёрнутости» пародийного мира, зайцы в средневековой еврей-

ской коннотации олицетворяют евреев. На мысль о возможности такой интерпретации наводят две расположенные рядом миниатюры из Пасхальной агады XIV в. из Северной Франции. На одной из них — четыре зайца, связанные ушами, а на другой — четыре связанных в единую композицию человечка, державшие друг друга за ноги, очевидно, евреи, поскольку из-под их платьев торчат *цицит* (кисти талита)<sup>40</sup>. Заметим, что и в фольклоре ашкеназского еврейства сохранились намеки на персонификацию евреев в образе зайцев. Так, в *пуримшиле*, записанном в конце прошлого века на Волыни, Давид, оплакивая Ионатана, сетует на то, что Всевышний оставил его «с одними зайцами»<sup>41</sup>. Вместе с тем, и в книге аллегорических историй «Машаль ха-Кадмони», имевшей широкое хождение в еврейских кругах, заяц персонифицировал человеческую робость.

Уточнить семантику образа зайца помогают тексты эпитафий. В эпитафиях начала XVIII в. в библейских выражениях часто говорится о богобоязненности умершего, например: *איש ערד עם אלוקים וסור* — «человек богобоязненный и удалявшийся от зла», (Иов 1:1), или *איש ערד עם אלוקים* — «человек, держащийся бога» (Ос. 12:1). Встречается также фраза: *הרה לרבר* — «трепещущая перед словом Господа»<sup>42</sup>. Рядом с теми эпитафиями, в которых умерший назывался «богобоязненным», часто изображались и фигурки зайцев. Так, на надгробии Ицхака Кохена (Сатанов, 1757 г.) зайцы изображены дважды (ил. 14). Один из них помещен между двумя грифонами, два других зайца опираются на благословляющие руки первосвященника, к роду которого принято относить всех тех, кто носит фамилию Кохен. Вероятно, здесь заяц персонифицирует существо, трепещущее перед Всевышним, олицетворяет богобоязненность<sup>43</sup>.

Расшифрованная таким образом семантика зайца позволяет интерпретировать изображение державного орла ходоровской синагоги как аллегорияу всесия Всевышнего, державшего в трепете богобоязненный народ Израиля.

В тот же семантический ряд можно поместить и часто встречающееся на надгробиях изображение державного орла с двумя аистами. Аиста (*хасида*) связывают в еврейской традиции со словом *хасид* (праведник). Приведенный в Талмуде рассказ р. Хисды поясняет, что эта птица своим поведением напоминает праведного человека<sup>44</sup>. Видимо, так и следует понимать многочисленные изображения аиста в росписях синагог и на еврейских надгробиях. Например, на надгробии раввина Иегуды бен Герсона (Меджибож, 1735 г.) орел опирается на аистов



(ил. 15). В эпитафии умерший охарактеризован как «человек, трепещущий перед Всевышним» и «творивший праведность днем и ночью». На другом надгробии (Городок, 1756 г.) орел держит аистов за шеи (ил. 16). На третьем надгробии из Подолы (1827 г.) изображен орел, протягивающий плоды граната (плоды Древа Жизни) двум аистам (ил. 17). Все три изображения варьируют одну и ту же зрительную метафору — Всевышний и праведники<sup>45</sup>.

К тому же кругу представлений, однако имеющих еще более глубокие мистические корни, относится изображение на одном из надгробий в Сатанове (1799 г.). На нем хищные звери приносят мелких зверьков к светильнику, выполненному в виде геральдического орла (ил. 18). Эта композиция состоит из двух самостоятельных мотивов, встречающихся независимо друг от друга.

Начнем со светильника. Напомним, что субботние светильники (подсвечники), синагогальные меноры и хануки восточноевропейских евреев в XVIII в. часто украшали с державными орлами. Конечно, подобные светильники с орлами стояли и в церквях, и в домах христиан — немцев и голландцев. Однако в еврейской мистике, ставшей в определенном смысле явлением народной культуры в Восточной Европе, символике света придавалось особое значение. Так, уже само название главной каббалистической книги Зохар (Сияние) означало, что божественный свет, скрытый в Торе, был отражен в таинстве этой книги. Числовое значение слов  $\text{אור}$  (свет) и  $\text{אין}$  (таинство) одно и то же — 207<sup>46</sup>. Согласно еврейской мистике, скрытый божественный свет, предшествовавший Творению, был столь совершенным, что Господь не допустил его к живым существам и скрыл в Торе<sup>47</sup>. Представления о божественном, совершенном свете были связаны в каббале с мистерией субботы. Так, в книге «Шааре Ган Эден» (Врата рая. Краков, 1880 г.) сказано: «Знания человека возрастут, и все от мала до велика познают Бога через добродетель света, который мерцает в таинстве божественного провидения в канун [небесной] субботы»<sup>48</sup>. Эта мистическая суббота проецировалась на реальную субботу, где все атрибуты и в первую очередь ритуал зажигания свечей приобрели особый мистический смысл. В субботнем гимне, написанном в XV в. каббалистом из Цфата, Исааком Лурией, описана мистерия субботней трапезы, в которой главное место отведено «мистическому, совершенному светильнику»<sup>49</sup>. В указанном контексте становится ясно, по-

чему на субботних светильниках XVIII–XIX в. изображался геральдический орел, ассоциировавшийся со Всевышним (ил. 19)<sup>50</sup>.

Иллюстрацией сказанному может служить *шивити*, декоративная таблица с каббалистическим текстом, обнаруженная С. Ан-ским в начале века на Украине<sup>51</sup>. В центре *шивити* изображена менора, ствол которой пронизывает геральдического орла (ил. 19)<sup>52</sup>. На ветвях меноры написан стих из 67-го псалма: «Пусть помилует нас Бог и благословит нас». Над менорой – строка из другого псалма: «Потому что у Тебя источник жизни, в свете Твоем мы видим свет» (Пс. 36:10). Вероятно, геральдический орел, служащий основанием и одновременно частью самой меноры, иллюстрирует данный текст.

Второй мотив сатановского надгробия – «хищник с добычей в зубах» – был весьма распространен на еврейских надгробных рельефах XVIII–XIX вв. в разных вариантах. Иногда изображалось хищное животное, уносящее в зубах зайчонка или олененка, а иногда – птица, похищающая мелкого зверька. На аллегорическом языке искусства восточноевропейских евреев хищник символизировал ангела смерти, а мелкий зверек – человеческую душу. Такое толкование можно дать на основе изображения на венецианском надгробии XVII в., где ангел смерти уносит человеческую фигурку, вероятно душу умершего (ил. 21)<sup>53</sup>. Миниатюра из пинкаса *хевра кадиша* местечка Каменки (Подолія, середина XIX в.)<sup>54</sup> подтверждает нашу гипотезу (ил. 22). На ней изображены хищники, похищающие оленят и козлят из стада и уносящие их к пересекающей всю миниатюру надписи: זה השער לך צדיקים יבאו בו – Вот врата Всевышнего, праведники войдут в них<sup>55</sup>. Рядом запись о смерти человека: «Шмуэль сын раби Моше и внук Гирша из Каменки. Благословенна память праведника. Память его для вечной жизни». В свете того что умерший в ней назван праведником, изображенную сцену можно воспринимать иллюстрацией идеи спасения праведника. Таким образом, смерть и спасение праведника связываются с идеей «похищения» и «приношения» души на суд Всевышнего. Именно это, как мы полагаем, и изображено на надгробии из Сатанова. Текст эпитафии, которая начинается с фразы *וְרַע קֹדֶשׁ תְּלַבֵּן* – «Святое семя [станет] стволом его» (Ис. 6:13) – и образ светящегося геральдического орла перекликаются со строкой 97-го псалма: «Любящие Господа, отвергните зло. Спасет он души праведников от злодеев. Свет посеян для праведника». С этой фразы – *וְרַע לְצַדִּיק*

тж — «Свет посеян для праведника» начинается, кстати, молитва Судного дня (*Кол Нидрей*). В Судный день читается и 27-й псалом: «Господь — свет мой и спасение мое»<sup>56</sup>.

В агалическом мидраше на Книгу Исход (27:1) народ Израиля обращается к Всевышнему с предложением: «О Царь Царей! Цари всех народов имеют дворцы, в которых есть престол, светильники и прочие царские атрибуты, по которым их царь может быть узнан. Почему бы и Тебе, наш Царь, Спаситель и Помощник, не использовать царские знаки, чтобы все народы могли видеть Твои деяния?»

На просьбу своего народа Всевышний отвечает, что в отличие от царя из плоти и крови Он не нуждается в символах, поскольку все на земле и небе происходит по Его воле. Когда же Израиль настаивает на своем, Всевышний объясняет, что, пока народ Израиля был юн, Он заботился о нем и «носил [его] на крыльях орлиных». А теперь, когда «он вошел в возраст, пусть [сам] построй Ему дом, в котором будут престол, светильник и алтарь». Как свидетельствует приведенный выше мидраш, потребность в изобразительной символике никогда не была чужда еврейскому сознанию<sup>57</sup>.

Таким образом, геральдический орел в адекватной и в то же время парадоксальной форме стал для евреев Восточной Европы выражением идей абсолютной власти Всевышнего и Его совершенства.

---

<sup>1</sup> Пинкас хевра-кадиша, 1799 - 1894 гг. Библиотека им. В.И.Вернадского. Киев, Фонд ОПЕ, № 61, л. 2. Автор выражает признательность заведующей отделом востоковедения ЦНБ им. Вернадского Ире Сергеевой за предоставленную возможность ознакомиться с пинкасом и проиллюстрировать данную статью.

<sup>2</sup> Курсивом выделена парафраза библейских цитат из Второзакония (32:11) и Псалмов (36:8).

<sup>3</sup> См. пинкас Каменца-Подольского. С. 2.

<sup>4</sup> О ходоровской синагоге см.: *Wooden Synagogues in Poland*. Tel Aviv, 1941; *Davidovich D. Ziurei qir be-batei-kneset* (Настенные росписи в синагогах). Иерусалим, 1967; *Piechotkowie M. i K. Polichromia polskich boznic drewnianych*. Polska Sztuka Ludowa Rok XLIII. 1989. № 1-2; *Piechotkowie M. i K. Bramy Nieba: Boznice Drewniane*. Warszawa, 1996; *Lisizki E. Beit ha-kneset be-Mohilev* (Синагога в Могилеве). Берлин, 1923.

<sup>5</sup> *Lisizki E. Beit ha-kneset be-Mohilev* (Синагога в Могилеве). Берлин, 1923.

<sup>6</sup> Об *аронот-кодеш* см.: *Piechotkowie M. i K. Aron ha-Kodesz w Boznicach Polskich. Ewolucia formy miedzy XVI ipoczatkem XIX wieku* // *The Jews in Poland*. Cracow, 1992. Vol.1. P. 474-495.

<sup>7</sup> *Woodcock T., Robinson J.M. The Oxford Guide to Heraldry*. Oxford, 1988. P.190.

<sup>8</sup> Помимо опубликованных памятников настоящая статья использует материал, собранный экспедициями С.-Петербургского Еврейского университета

и Центра еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме в течение 1990-1996 гг., а также материал, выявленный автором и его товарищами в архивных коллекциях. Автор благодарен друзьям и коллегам, которые вместе с ним собирали этот материал, хранящийся теперь в архиве Центра еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме. Наиболее ранние памятники, обсуждаемые в статье, находятся на территории бывших Червонорусского, Подольского и Волынского воеводств, которые в начале XVIII в. входили в Королевство Польское. Червонорусское воеводство впоследствии стало австро-венгерской Галицией, а теперь является частью Украины.

<sup>9</sup> *Mellinkoff R. Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany. Jerusalem, 1999. P. 33.*

М. Красевская считает, что геральдический орел на еврейских надгробиях в Польше, Австро-Венгрии и Румынии соответствует гермам этих государств. Вместе с тем она полагает, что царская символика, заключенная в данном образе, является аллегорией достоинства (*Krajewska M. A Tribe of Stones, Jewish Cemeteries in Poland. Warszawa, 1993. P. 31*). Обследованные нами памятники не подтверждают этот тезис. Так, российский тип орла появляется на надгробиях, находившихся в Польше, австрийский - России, а польский - Австрии. Ошибается и Эпштейн, назвавший ходоровского орла «Habsburg eagle» (*Epstein M. Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature. Pennsylvania State University, 1997. P. 33*). В действительности, этот орел отличается от символа Габсбургской империи по крайней мере количеством корон. Кроме того, роспись была выполнена на территории Королевства Польского.

<sup>10</sup> Еврейская энциклопедия. Т.3. С. 406.

<sup>11</sup> *Mellinkoff R. Op. cit. P. 32-34. Illustrations 57-60.*

<sup>12</sup> Обе иллюстрации см.: *Metzger T. and M. Jewish Life in the Middle Ages. N. Y., 1983. P.43.*

<sup>13</sup> См.: *Ferber S. Micrography: A Jewish Art Form // Journal of Jewish Art. Chicago, 1977. Vol.3-4. P. 12-24.*

<sup>14</sup> Такие изображения сохранились по сей день на старых еврейских кладбищах в Венеции и Падуе.

<sup>15</sup> См.: *Zc sefer or ainaim. Cremona, 1557.*

<sup>16</sup> Об эмблематическом языке в культуре ренессанса и барокко см.: *Watson E. Achille Bocchi and the Emblem Bock as Symbolic Form. Cambridge, 1993; Tribe T.C. World and Image in Emblematic Painting, The Emblem in Renaissance and Baroque Europe: Tradition and Variety. Leiden, 1992. P. 247-258; Жолтовский Л. Художне життя на Україні в 16-17 ст. Київ, 1983; Степовик Д. Система тропів в Українському барокко // Українське барокко та Європейський контекст. Київ, 1991. С.183-195.*

<sup>17</sup> *Mahzor. Amsterdam, 1676.*

<sup>18</sup> *Rapdoni be-tapuhim. Berlin, 1712.*

<sup>19</sup> *Halberstadt Memorbuch, 1695-1939. Центральный архив истории еврейского народа в Иерусалиме, Н/VI/2/2.*

<sup>20</sup> Шохет указывает и на другую, мистическую интерпретацию образа орла, основанную на видении *мер кавы* (божественной колесницы) Пророком Иезекииелем (Иез. 1:10) (*Schochet E. Animals in Jewish Tradition. N. Y., 1978. P.39-40*). Другой исследователь, Биалер, отмечает, что орел в еврейской традиции в первую очередь является символом милосердия и чадолюбия, что вытекает из раввинистических комментариев к библейским текстам. Вместе с тем Биалер считает, что изображения орла в синагогах связаны с текстом из Пирке Авот, где орел - метафора служения Всевышнему (*Bialer L.Y. Symbols in Jewish Art and Tradition // Ariel. 1967. № 20-21. P. 5-16*). Израильская исследовательница И. Хуберман усматривает в иконографии двуглавого орла ходоровской синагоги

византийское влияние; двухголовость орла, с ее точки зрения, символизирует дуализм Божественного провидения, выражающийся в милосердии и справедливости (*Huberman I. Living Symbols: Symbols in Jewish Art and Tradition. Tel-Aviv, 1996. P. 57*). Та же мысль повторена в кн.: *Piechockowie M. i K. Bramy Nieba // Op. cit. P. 90*.

<sup>21</sup> Проведенные нами исследования показывают, что изображение геральдического орла на еврейских надгробиях в Восточной Европе появляется в 1720-е годы в Южной Вольни (Вишневец, Полонное) и Западной Подолии (Меджибож).

<sup>22</sup> Эмблема представляла собой графическую миниатюру, в которой заключалась скрытая метафора, построенная на сочетании зрительных символических образов и текстового намека, представленного в форме геральдического девиза. Зашифрованный текст эмблемы мог разгадать только человек, находившийся в соответствующем культурном контексте. Отметим, что изображения геральдического орла, который держит маленькие фигурки животных, встречаются как в византийской, так и в средневековой культуре. Например, двуглавый орел, держащий двух оленят, изображен на испанской ткани XII в. (*Rebold-Benton J. Medieval Menageries. L., 1992. P.49*).

<sup>23</sup> *Newman L.I. The Hasidic Anthology. Tales and Teachings of the Hasidim // Higher than Justice. N. Y., 1934. P.309.*

<sup>24</sup> *The Zohar. L., 1931. P.383.*

<sup>25</sup> «Когда призову и провозглашу Имя Господа, вы “воздайте величие Богу нашему” и благословите Имя Его. Исходя из этого [наши мудрецы] говорили, что [народ] отвечает: “Благословенно имя славного Царства Его”» (Раши, Втор. 32: 1-5).

<sup>26</sup> *Ашну Малкену* («Отец наш, Владыка наш»). С этих слов начинается каждая фраза молитвы, которая читается в течение десяти «грозных дней» между Рош-ха-шана и Йом Кипуром.

<sup>27</sup> На короне или нагрудном щите орлов, венчающих *аронот-кодеш* в синагогах в Ботошанах, Тиргу-Муреш, Романе, Фальтиченах, Хирлоу и Яссах (Румыния), написано ם, ם либо тетраграмматон — четырехбуквенное имя Бога.

<sup>28</sup> Ваикра Рабба, 30:2.

<sup>29</sup> Мидраш объясняет, что в древности человек, выигравший в царском суде, получал из рук царя копье. Таким образом, копье означает символ победы в суде (Ваикра Рабба, 23:40).

<sup>30</sup> *Ginzberg L. The Legends of the Jews. L., Vol. 5. P.97-98.*

<sup>31</sup> *Goodenough E. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N. Y., 1955. Vol.4. P.168-171.*

<sup>32</sup> *Idelsohn A. Jewish Liturgy and Its Development. N. Y., 1932. P. 210 -211.*

<sup>33</sup> *Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1969. P.130.*

<sup>34</sup> Грифоны на надгробиях и в декоре синагог, как правило, представляют собой гибрид льва и орла. Традиция изображать этих мифических животных получает развитие в XVII - XVIII вв. Грифоны, которые трубят в шофар перед державным орлом, по всей видимости, соотносятся с представлениями о небесном воинстве. О связи грифона с образами льва и орла см.: *Goodenough E. Op. cit. P. 142.*

<sup>35</sup> *Ginzberg L. Op. cit. P. 119.* Масличное дерево также связано с апокалиптическим видением Пророка Захарии. Этот мотив встречается в средневековых рукописях, напр.: *Cervera Bible. Spain, 1300. Lisbon, National Library. MS.72, fol. 316v.*

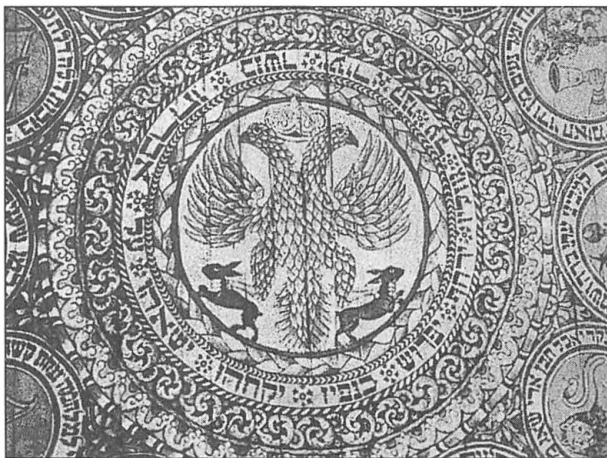
<sup>36</sup> Песикта Раббати, 10:6; 21:7; *Ginzberg L. Op. cit. Vol.5. P.119.*

<sup>37</sup> Берешит Рабба, 21:9.

- <sup>38</sup> Schochet E. Op. cit. P.89.
- <sup>39</sup> Narkiss B. Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles. Spanish and Portuguese Manuscripts. L., 1982. P. 153-159.
- <sup>40</sup> Metzger M. La Haggada Enluminee. Leiden, 1973. Planche LXXIII, il. 451,452. Сама рукопись хранится в Нью-Йорке (Jewish Theological Seminary).
- <sup>41</sup> «Af vemen hostu mich gelozn? Af dem frajen feld glajh mit ale hozn» (Арфы на вербах: Призвание и судьба Моисея Береговского. М., 1994. С.63).
- <sup>42</sup> В современном еврейском обществе ультра-ортодоксы называют себя «харедим».
- <sup>43</sup> Отметим, что и христианский теолог IX в. Рабанус Маврус также интерпретирует зайца сходным образом (*Migne J.P. Patrologiae Latina: Rabanus Maurus, Tomus Tertius, Jeu-Petit Montrouge. 1852. P. 129*).
- <sup>44</sup> Вавилонский Талмуд, трактат Хуллин, 63а.
- <sup>45</sup> Об отношении Бога и праведников см., напр.: «Знаю, что сотворит Господь суд бедному, правосудие — нищим. Но праведники благодарить будут имя Твое, справедливые обитать будут пред Тобой» (Пс. 140:14); «Праведники — основание мира» (Прит. 10:25). В соответствии с мидрашем на 104-й псалм мир покоится на столбах, которые поддерживают праведники.
- <sup>46</sup> Scholem G. Op. cit. P.63.
- <sup>47</sup> Idem. Op. cit. P.63-71.
- <sup>48</sup> Saare Gan Eden. Krasow, 1880. P.12. Цит. по: Scholem G. Op. cit. P.85.
- <sup>49</sup> Scholem G. Op. cit. P.144.
- <sup>50</sup> В одной из историй ребе Нахмана из Брацлава повествуется о мастере, намеревавшемся изготовить совершенный светильник, который, по всей видимости, должен был символизировать Всевышнего (*Schwartz H. Gabriel's Palace. Jewysh Mystical Tales. Oxford, 1993. P.352*).
- <sup>51</sup> *Kantsedikas A. Semyon An-sky // The Jewish Artistic Heritage. M., 1994. P. 113*. Название «шивити» происходит от аббревиатуры фразы  $\text{הוֹדוּת הַיְהוָה תָּלַד תָּלַד}$  («Представляю Господа пред собой всегда», Пс. 16:8). Эта таблица находилась в синагоге перед глазами молящегося хазана.
- <sup>52</sup> О значении семилучевой меноры в каббале см: *Encyclopedia Judaica. Vol.11. P. 1367*.
- <sup>53</sup> Заметим, что в XVII–XVIII вв. у восточноевропейских евреев существовали поверья о переселении душ умерших в животных маленького размера (*Schochet E. Op. cit. P. 251-254*).
- <sup>54</sup> *Kantsedikas A. Op. cit. P.95*.
- <sup>55</sup> Пс. 118:20. О значении изображения портала (врат) в еврейской традиции см.: *Yaniv B. The Origins of the «Two-Column Motif» in European Parokhot // Jewish Art. 1989. Vol.15. О вратах в рай см. мидраш «Танхума» на Быт., 6:33*.
- <sup>56</sup> Можно предположить, что сцена, изображенная на надгробии в Сатанове, имеет эсхатологический смысл. Так, Бешту, основателю хасидизма, приписывают следующие слова: «Этот свет Он создал для праведников, [Он явит его праведникам] в день пришествия [Мессии]» (*In Praise of the Ba'al Shem Tov: Shivhey HaBesht. L., 1970. P.49*).
- <sup>57</sup> *Buber S. Midrash agada. Вена, 1894*. Геральдический орел появляется в широком художественном контексте одновременно с другими звериными мотивами на фоне мощного мистического подъема, вызванного к жизни мессианским брожением в еврейской среде во второй половине XVII — в начале XVIII в. Складывается впечатление, что изображение животных стали своеобразным «мистическим bestiарием», который воплотил в себе в доступной для широких масс форме глубокие трансцендентные представления.



Пинкас хевра-кадиша. Каменец-Подольский. 1799-1894 г. Киев, библиотека им. В.И. Вернадского Академии наук Украины, Фонд ОПЕ, № 61.



Геральдический орел. Роспись свода деревянной синагоги. Ходоров, Галиция, 1714 г.



Арон-кодеш. Вторая половина XVII в.  
Смотрич. Архивное фото.



Надгробие. Зиньков, XVIII в.

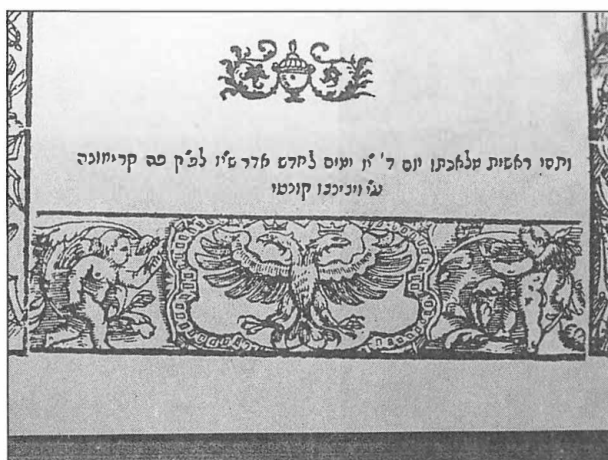




Махзор г. Аугсбурга. 1238 г. Городской архив г. Аугсбурга.



Сидур из Южной Германии. Франкония, XIV в. Бодлеанская библиотека Оксфорда, Opp.645, fol. 97 v. С разрешения библиотеки



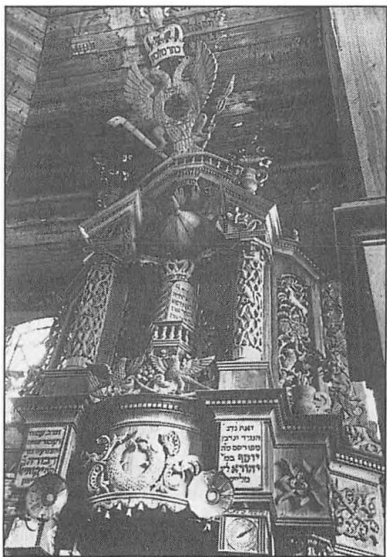
Типографская марка еврейского издательства. 1565 г. Кремона.



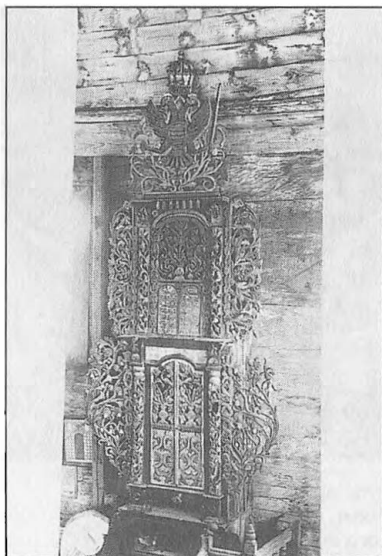
Надгробие. 1713 г. Амстердам.



Титульный лист «Махзора» амстердамского издателя Иосифа Атиаса.



Верхняя часть арон-кодеша. XVIII-XIX вв. Олькеники, Литва. На короне написано: **כתר גילכות** (Корона Царства).



Верхняя часть арон-кодеша. XIX в. Ви-  
жюнай, Литва.



Верхняя часть арон-кодеша. 1863 г.  
Ботошаны, Румыния. На щите напи-  
сано מלך (Элогим), на пьедестале  
написано כתר תורה (Корона Торы).



Верхняя часть арон-кодеша. Конец XIX в. Тиргу-Нямт, Румыния. Архив Центра еврейского искусства, Еврейский университет в Иерусалиме.



Надгробие. 1799 г. Сатанов. Архив Центра еврейского искусства, Еврейский университет в Иерусалиме.



Надгробие. 1735 г. Меджибож.



Надгробие. XVIII в. Городок.



Надгробие. 1827 г. Подолия.



Надгробие. XVIII в. Сатанов. Архив Центра еврейского искусства, Еврейский университет в Иерусалиме.

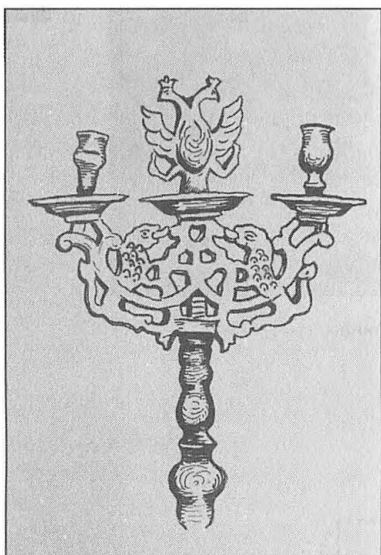
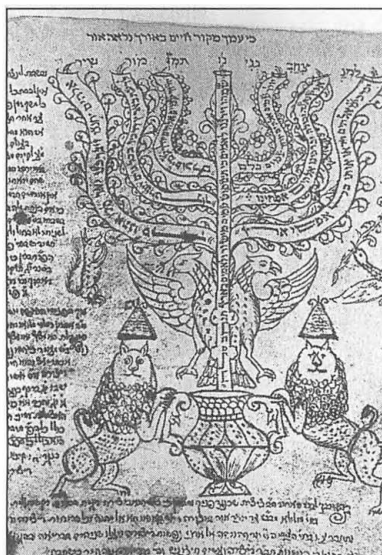


Рисунок субботней меноры. Вильнюс, Еврейский музей.



Менора с каббалистическим текстом. Kantsedikas A. Semyon An-sky, The Jewish Artistic Heritage. M., 1994. P. 113.



Фрагмент надгробия. Вторая половина XVII в. Венеция.



Пинкас хевра-кадиша. XIX в. Каменка, Подолия. Kantsedikas A. Op. cit. P.95.



Зоя Копельман

## ДВА ПРИМЕРА ПОРОЖДАЮЩЕЙ ПОЭТИКИ: СТИХИ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА В ИВРИТСКОЙ ПОЭЗИИ

Новоеврейская поэзия на иврите существует немногим более двух столетий и формировалась на скрещении поэзии европейского классицизма и романтизма (немецкой и русской по преимуществу) и собственно еврейской религиозной и литературной традиции. Относительная локализованность новоеврейской поэзии на иврите во времени и пространстве позволяет проследить пути усвоения иноязычных поэтических произведений.

Исторический анализ проникновения в ивритскую поэзию чужих сюжетов, жанров, мотивов и ритмических структур медленно выявляет присутствие лермонтовских образцов.

Обращения ивритоязычных авторов к Лермонтову можно разделить на несколько групп. Это и обилие переводов, имевших некогда широкое хождение, и высокая частотность цитации его стихов (как по-русски, так и в переводах) в мемуарах на иврите, и неявное присутствие его поэзии в ивритском литературном процессе в качестве «дневниковых переводов» второй половины XIX – первой половины XX вв. (часто без указания источника), которые в последние десятилетия сделали достоянием читателя благодаря публикации архивов, и, наконец, адресованные внукам любительские переводы в малотиражных изданиях 1970-х – 1990-х годов с неперменной атрибуцией стихов. Хронология обращений к поэзии М.Ю. Лермонтова в ивритской культуре показывает, что эта поэзия чрезвычайно полюбилась еврейскому юношеству в пору знакомства с русской литературой и осталась близкой на всю жизнь в силу ряда причин, обсуждение которых выходит за рамки настоящей работы<sup>1</sup>.

Означенное разнообразие ареалов существования лермонтовских поэтических текстов на иврите оправдывает обраще-

---

\* Зоя Копельман – Еврейский университет в Иерусалиме, Институт иудаики.

ние к ним в целях исследования интеграции чужих поэтических моделей в ивритской поэзии. Ниже я покажу, как два лермонтовских стихотворения стали порождающими текстами поэзии на иврите, при этом генеративная роль отведена тем элементам поэтики, которые остаются инвариантными или которые можно считать таковыми в отобранной мной группе еврейских стихотворений.

### «Когда волнуется желтеющая нива»

Стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива» (1837) является наглядным примером поэтического периода со структурой «Когда... Когда... Когда... Тогда...». Пантеистическое мироощущение стихотворения находится в прямом противоречии с предписываемым иудею отчуждением от природы, тенденции, восходящей к речам борющихся с язычеством библейских пророков и к известному изречению Мишны (Авот, 3:7): «Раби Шимон говорит: “Об идущем по дороге и размышляющем о Торе, который прерывает учение, чтобы сказать: Как прекрасно это дерево! Как прекрасно это поле! — о таком человеке говорит Писание, что он как бы обрекает себя на смерть”»<sup>2</sup>. Неудивительно, если желающий выразить положительное отношение к природе еврейский поэт усмотрит в стихотворении Лермонтова готовый образец.

Яркий пример заимствования находим у Мордехая Цви Мане (1859, Радошковичи близ Вильны — 1886, там же), ивритского поэта-сентименталиста с первыми проблесками романтизма. Его стихотворение «*Эт ошри*» («Миг моего счастья»)<sup>3</sup> было написано в 1880 г. в Вильне, где, учась в иешиве и школе живописи, Мане провел около трех лет, освоил русский и немецкий языки и пристрастился к светскому чтению в городской библиотеке. Летом 1880 г. Мане заключил договор о сотрудничестве с новым литературным ежегодником под редакцией Нахума Соколова «Гаасиф» (выходил с 1883 г.) и опубликовал там статьи об изящных искусствах, в том числе переложение первой части статьи В.Г. Белинского (1841) «Стихотворения Лермонтова». В 1881 г., будучи студентом Академии художеств в Петербурге, Мане перевел «Молитву» («В минуту жизни трудную»), а в конце жизни вставил в прозаический перевод из С.Г. Фруга две строки из «Ангела» («По небу полноты ангел летел»), словно предопределил особую привлекательность этих двух лермонтовских стихотворений для переводчиков на иврит<sup>4</sup>.

Стихотворение М.Ц.Мане «Миг моего счастья» содержит 12 четверостиший. Его ритмическая схема состоит из семи последовательных восходящих интонационных частей периода (так называемых колонов), открывающихся анафорами «Когда», и девяти последовательных нисходящих с анафорами «Тогда». Ранние ивритские аналоги иноязычных текстов, как правило, более многословны, чем их прототипы.

Вслед за Лермонтовым Мане вводит анафорами серию картин природы. Параллельные семы в таблице показывают, что восходящие колоны в ивритском стихотворении являются импровизацией на тему «Когда волнуется желтеющая нива» (цифра обозначает строфу, буква – строку в ней):

Лермонтов		Мане	
1а	желтеющая нива	1б	хлебные поля в золотом венце
1а	волнуется	1г	на этом море взобьет волны
1б	лес	2а	лес
1б	ветерка	1в	ветер чистый, легкий
1в-г	прячется... под тенью	4б	прячутся в тени
2б	вечера или утра в час	4г	по утрам или в час вечера
2в	ландыш серебристый	4а	нарциссы, как жемчуг сверкающие
2а	росой обрызганный	4в	пьют обилие искр росы
2г	кивает головой	5а-б	выглядывают лазоревые глазки
3а	ключ	6а	ручей
3б	погружая мысль в какой-то смутный сон	6в	погружает мои мысли в пучину безмолвия
3г	мирный край	6г	мирные края

Характерные сдвиги наблюдаются в ботаническом ряде: российский ландыш заменяется нарциссами, которые в согласии с библейским плеоназмом: «Я – нарцисс Саронский, лилия долин» (Песнь Песней, 2:1) вводят в текст ивритского стихотворения и самую «лилию долин» (5б), и топонимику Святой Земли – Сарон и Кармил (2г) пусть даже как средство сравнения.

Общность поэтического словаря еще не доказывает ориентации Мане именно на Лермонтова; более убеждает сходство нисходящих колонов, где описано воздействие природы на душевное и физическое состояние поэта. Сопоставлю последние строфы:

Лермонтов:

Тогда смиряется души моей тревога,  
Тогда расходятся морщины на челе, –

И счастье я могу постигнуть на земле,  
И в небесах я вижу Бога...

Мане (здесь и далее подстрочники автора статьи):

Тогда счастлив мой удел в дольном мире,  
Вселенная – райский сад и чиста от разбоя.  
Не стану презирать мироздания! Ведь я нахожу в нем отраду.  
Не печалься, душа моя, воспой *Аллилуйя!*

Так, благодаря идентичному в обоих случаях сочетанию темы и структуры и с учетом внелитературных данных, подтверждающих знакомство еврейского автора с русским текстом, позволительно заключить о преемственности.

Поэтические произведения М.Ц. Мане увидели свет вскоре после его смерти и не оказали заметного влияния на ивритских авторов. Из редких последователей Мане, более успешных и в жизни, и в творчестве, назову юного Шаула Черниковского (1875, с. Михайловка Таврической губ. – 1943, Тель-Авив). Поэт Яков Фихман назвал его «первым светским поэтом во Израиле»: «Светская поэзия впервые пустила ростки в средневековой Испании, проглянула у Михалья и Мане, но в полную силу открылась и расцвела в нем»<sup>5</sup>. В самом деле, если в стихотворении «Миг моего счастья» набожный, богобоязненный Мане позволил себе редкую поэтическую вольность: «Тогда я... вместе с [языческими] богами природы воспою благодарение, Вместе с пальмовыми ветвями к Богу воздену руки» (11в-г), то увлекающийся естествознанием и ставший врачом Черниковский многократно воспевал природу в гимнах языческим богам<sup>6</sup>.

В конце 1897 г., то есть после того, как увидело свет «Собрание стихотворений» М.Ц. Мане, Черниковский, чьей «первой прочитанной книгой – на русском языке, разумеется, – был сборник стихов классических поэтов с прелестными рисунками»<sup>7</sup>, написал стихотворение «*Эт кинор тахат йад рогешет итйапеах*» («Когда заплачет лютня под волнуемой рукою») <sup>8</sup>. И структура, и ритмика, и рифмовка этого стихотворения вторили лермонтовскому «Когда волнуется желтеющая нива»<sup>9</sup>.

Стихотворение Черниковского с помощью анафора «Когда...» связало картины природы и образ поэта-певца:

Когда ночной порой рука скользит над лютней,  
И рвется от тоски певучая струна,  
И нежной флейты вздох печальной, беспросветней,  
И песня Господа томлением полна;

Когда лазурный флёр колыхается над нивой,  
И месяц золотой блуждает в небесах,  
И караваны туч ползут грядой ленивой,  
И сны туманные колдуют при лучах;

Когда могучий вихрь проносится циклоном  
И с корнем кедры рвет, вздымая пыль столбом,  
И ливни в прах дробят гранит по горным склонам,  
И реют молнии, и вокруг грохочет гром, —

Тогда живу с тобой, о Божий мир безбрежный,  
Свободы и борьбы всем сердцем жажду я,  
Со стоном всех миров летит мой стон мятежный,  
И с кровью всех борцов струится кровь моя...<sup>10</sup>

Черниковскому пеняли на то, что его пейзажные образы и «лирические излияния» не складываются в логическую последовательность: «В первой строфе он говорит о мировой скорби, затем переходит к чарующему описанию тихой природы <...> В следующей, третьей, строфе он описывает бурную, грохочущую природу в ее моши и величии... Теперь очередь четвертой и последней строфы, второй части “периода”, которая должна соответствовать всем трем предыдущим строфам. Однако юному поэту, как видно, не удалось остаться верным всякой мысли в своих стихах, он более не владеет всеми идеями, которые хотел воплотить, и не понимает путей развития поэтического произведения»<sup>11</sup>. Лермонтова же упрекали в том, что в стихотворении «Когда волнуется желтеющая нива» он смешал разные времена года<sup>12</sup>.

Это раннее стихотворение Черниковского странно притягивало критиков. Вот хронология и география лишь некоторых обращений к нему: 1900, Краков, «Ha-eshkol»; 1903, Одесса, «Ha-meliz», с отсылкой к «Когда волнуется...»; 1918, Одесса, «Ha-Shiloah»; 1948, Нью-Йорк, «Ha-doar», с отсылкой к «русскому стихотворению»; 1949, Тель-Авив, «Davar» в связи с «Когда волнуется...». Разборы и интерпретации этого стихотворения в израильском литературоведении в последние 30 лет не останавливаются на структуре текста и имени Лермонтова не называют, однако все отмечают пантеизм юного Черниковского как новацию в изображении природы. Оценивая вклад Черниковского в новоеврейскую поэзию, Я.Фихман словно поставил лермонтовское стихотворение эпиграфом ко всей лирике ивритского поэта: «Светская поэзия, в ее истинном представлении, включает в себя также и религию, но не в отрыве от природы, а как присущую природе»<sup>13</sup>.

Помимо этих наиболее ярких примеров связи ивритских стихов с «Когда волнуется желтеющая нива», можно указать и на другие, имеющие структурный компонент «когда... когда... — тогда... тогда...», а в плане содержания трактующие некое религиозное переживание, вызванное созерцанием природы.

Пример 1. Стихотворение «*Ха-бодед ба-саде*» («Одинокий в поле») завершало посмертный сборник лирики Михи Йосефа Лебенсона (акроним Михаль; 1828, Вильна — 1852, там же)<sup>14</sup>, составленный отцом поэта. Это довольно длинное стихотворение, написанное не позднее 1851 г., было напечатано как двухчастное, без деления на строфы. Однако симметрия текста позволяет разбить первую часть на четыре семи-строчные строфы, открывающиеся анафорами «Там», а вторую часть представить в виде перехода из трех строк и семи-строчной заключительной строфы-периода «Когда... — тогда...». Таким образом, получим стихотворение со строфической структурой:

«Там... — Там... — Там... — Там... — *переход* — Когда... — тогда...».

Анафоры «Там» соединяют картины пейзажа не то немецкого, где на водах Михаль тщетно пытался излечиться от чахотки, не то литовского. Переход вводит лирическое «я»: «А я одинокий, тоскующий, в смятении...». Далее следуют картины природы, связанные со временем — «румяным утром» или при закате солнца, — которые дают надежду измученной болезнью душе поэта:

Тогда Светозарного Бога вспомню,  
Он меня умудрит и осенит Своим духом!

Стихотворение Михалья «Одинокий в поле» не может считаться чистым примером исследуемой парадигмы, но, принимая во внимание начитанность автора в русской и немецкой поэзии, можно допустить, что это произведение синтезирует мотивы и риторику двух образцов: «Lied der Mignon» И.В. Гете («Мина» в переводе В.А. Жуковского) и «Когда волнуется желтеющая нива» М.Ю. Лермонтова. Таблица смысловых соответствий, подобная той, что анализирует стихотворение М.Ц. Мане, превращает допущение в уверенность<sup>15</sup>.

Пример 2. Весной 1869 г. в журнале Переца Смоленска «*Ha-shahar*», который по соображениям цензуры изда-

вался в Вене. но распространялся в России, было опубликовано повествовательное стихотворение «Хевьон Эль» («Сокрытое Богом») <sup>16</sup> на тему агады о царе Давиде: «Сказал Давид Всевышнему: Владыка мира! Сообщи мне, Господи, срок моей кончины. Сказал Он ему: Закон положил Я, что не сообщают дня кончины человеку» (Вавилонский Талмуд, Шабат 30а).

Автор стихотворения «Сокрытое Богом», Иегуда Лейб Левин (акроним Иегалаль; 1844, Минск – 1925, Киев), тогда был еще начинающим поэтом. Потомок видных религиозных авторитетов, он в юности испытал влияние литовской Гаскалы и подражал поэту Аврааму Дову ха-Кохену Лебенсону, отцу названного выше Михалья. Стихотворение «Сокрытое Богом» представляет собой диалог Давида с Всевышним, где юный Давид, прозрев величие и красоту тварного мира, задается вопросом о несоответствии между вечно сущим творением и смертным человеком, ради которого был создан такой прекрасный мир. Эта несообразность особенно удручает Давида при мысли о случайности конца, и поэт дополняет агаду рассуждениями о порядке вещей и Божьем промысле в духе философических поэм А.Д. Лебенсона.

Однако в стихотворении Иегалаля философско-драматической части предшествует лирическое вступление длиной в шесть четверостиший. Оно содержит четыре анафоры «Когда», вводящие фрагменты утреннего пейзажа, в том числе: прояснение неба перед зарей и появление первых лучей, искрящиеся росы в садах, на зелени поля и в лесу («жемчужные росинки на рубинах лилий, как слезы радости на щеках отрока»), – а также три анафоры «Тогда», заключающие период описанием религиозного переживания Давида:

Тогда при радости творенья Бога,  
Которые в пространстве природы несчётны,  
Тогда взволновалось его сердце, вознеслось от дерзкой отваги:  
«Для кого они все? Для человека, обреченного печали!»

Тогда взорвалась его душа, желая узнать  
От начала до конца, что ему суждено,  
И он обратил свое размышление к внемлющему уху Бога:  
«Сообщи мне, Боже, срок кончины моей здесь, на земле!»

Как видим, и здесь правомочно говорить о структурно-семантическом сходстве со стихотворением Лермонтова.

Характерно, что по понятной причине еврейские авторы избегают повторять вслед за Лермонтовым «И в небесах я вижу

Бога». Мане ограничивается примирением с жизнью и славословием Создателю («воспою *Алиллуйя*»), у Черниховского Бог сливается с мирозданием (ивритский оригинал допускает двоякое прочтение: «Тогда с тобою я живу, великий Божий мир», но и «великая Вселенная-Бог»), а лирическое «я» эмоционально объединяет себя с ними обоими, Михаль пишет о снисходящем на него Божьем духе, а Иегалаль — о «внемлющем ухе Бога».

Есть и другие более или менее яркие примеры стихов и поэтических фрагментов на иврите, созданных в 1890–1900-е гг., которые можно отнести к данной структурно-семантической парадигме<sup>17</sup>. Вывод таков: лермонтовское стихотворение было воспринято и использовано еврейскими поэтами эпохи «национального возрождения» как формальная модель, имманентная содержанию.

### Казачья колыбельная песня

Виднейший поэт эпохи Гаскалы Иегуда Лейб (Лев Осипович) Гордон (акроним Ялаг; 1832, Вильна — 1892, С.-Петербург) и по убеждению, и по велению сердца был прежде всего ивритским поэтом. Тем не менее во второй половине 1860-х гг. он опубликовал в идишском журнале «Коль Мевассер»<sup>18</sup> стихотворение «*Дер муттер абшид*», или, как пояснялось в его русском названии «Прощание матери с сыном, которого у нее забрали в рекруты в 1845 году». В стихотворении напутственное слово еврейской вдовы сыну-новобранцу выражало сугубо верноподданническую позицию автора: несмотря на красно-речиво описанные тяготы 25-летней солдатчины служить царю не шадя живота своего<sup>19</sup>.

Л.О.Гордон дорожил «Прощанием матери» и в 1886 г. включил его в сборник своих стихов на идише «Сихат хулин» («Еврейские народные песни»; 2-е изд. 1889), отдавая дань национальной роли этого тогда единственно доступного широким еврейским массам языка.

При всех публикациях стихотворения «Дер муттер абшид» автор помечал под заглавием, цитируя по-русски: «На мелодию “*Спи, младенец...*”», а в письме другу развернул ремарку, прибегнув к термину «размер»:

«Некоторые стихи мои переведены на русский язык и в скором времени будут напечатаны. Одно из них я перепишу и пошлю с этим письмом как памятный подарок дочери твоей Мине: пусть она напеваает его вечерами при свете луны и вспо-



минает о поэте. Его (стихотворения, а не поэта) размер заимствован из стихотворения Лермонтова “Спи, младенец”, и на тот же мотив оно поется»<sup>20</sup>.

Суть отсылки к Лермонтову нуждается в пояснении. Ивритская версификация долгое время придерживалась силлабической метрики (11 или 13 слогов), и поэтому поэтические переводы на иврит полностью утрачивали связь с метрикой оригинала. Критики XX в. часто упрекали поэтов прошлого столетия, в частности Гордона, в музыкальной невосприимчивости. Однако израильский исследователь ивритского стихосложения Узи Шавит показал, что еврейские поэты второй половины XIX в. следовали архаической силлабике сознательно и лишь на иврите<sup>21</sup>. При этом они свободно писали силлаботонические стихи на других языках, в частности на идише. Ретроспективно о насущности силлаботоники в ивритской поэзии конца XIX в. можно судить по тому, сколь стремительно возобладала эта метрическая норма в 1890-е гг., и по трудно объяснимой популярности первых неярких, но музыкальных стихотворений, в частности, «Стремления души» М.Ц.Мане<sup>22</sup>, быстро ставших песнями.

Различие метрических норм в иврите и идише наблюдаем и в поэзии Л.О.Гордона, чему примером его идишское стихотворение «Прощание матери». Поскольку Л.О.Гордон «был недюжинным жаргонным писателем, и его “Volkslieder [Народные песни]”, а также повести и рассказы на этом языке пользуются заслуженной популярностью в среде читающей эти произведения публики», как не без столичного снобизма писалось в некрологе<sup>23</sup>, «Казачья колыбельная песня» Лермонтова имплицитно вошла в еврейскую «народную» поэзию. Что-то подобное могло бы произойти в поэзии русской, если б лермонтовская «Колыбельная» оказалась забытой, но помнилась бы пародия на нее Некрасова. Последствия этого «ритмического присутствия» лермонтовского текста в еврейском литературном обиходе были несколько неожиданными.

Общеизвестно, что после погромов 1881 г. в российском еврействе остро пробудилось национальное самосознание и зародилось палестинофильское движение. В ту же пору на иврите появилось так много «Колыбельных» национального содержания, что мемуаристу ничего не оставалось, как заключить: «То было время сионизма в колыбели, и может, поэтому еврейские стихотворцы того поколения, поэты Сиона, пели тогда колыбельные песни»<sup>24</sup>. Этот каламбур, однако, не впол-

не согласуется с разнообразием текстов, ибо не все «Колыбельные» зовут в Палестину. Более того, он не объясняет, почему все они написаны чередующимися 4-ст. и 3-ст. хорееми с перекрестной рифмовкой (обычно женских клаузул, так как нормативное ударение ашкеназского иврита чаще всего падает на предпоследний слог) и легко вызывают в памяти лермонтовское «Спи, младенец». Многие из этих «Колыбельных» были положены на музыку и переиздавались в проникнутых национальным духом песенниках и поэтических сборниках, отчего датировка их написания или первой публикации часто гадательна.

Вот неполный список таких ивритских колыбельных.

1. *Иехиель Геллер*. Колыбельная, которую поет еврейка // *Ha-shahar* (Заря). Вена, 1883.

2. *Эфраим Дов Лифшиц*. Колыбельная. Посвящается сыну «Израилю» // *Luah ahiasaf* (Ежегодник). Варшава, 1893.

3. *Шаул Черниковский*. Татарская колыбельная песня // *Hashqafa* (Взгляд). Одесса, 1897 (5-е число високосного месяца адара).

4. *Аарон Любошицкий*. Колыбельная // *Le-maan ehai ha-ketanim* (Моим маленьким братьям; книга для чтения). Петров, 1899.

5. *Иехезкиель Левит*. Колыбельная.

6. *Перец Гиришбейн*. Колыбельная // *Ha-haim ve-ha-teva* (Жизнь и природа; иллюстрированный журнал для детей). Вильна, 1905. 1 февр.

7. *Гиллель бен Зеев Малаховский*. Колыбельная (палестинский вариант) // *Shire Zion* (Песни Сиона) под ред. Й. Магельницкого<sup>25</sup>. Изд-е 10 (!). Филадельфия, 1914. (Написано между 1894 и 1902 гг.)

8. *Гиллель бен Зеев Малаховский*. Колыбельная (американский вариант) // Там же.

Все поименованные авторы (кроме Черниковского) писали стихи и на иврите, и на идише, все свободно владели русским языком и любили русскую поэзию, и нет нужды напоминать, что Л.О.Гордон был в их глазах поэтом первой величины, мэтром, с которым тем не менее можно было не сходиться во взглядах.

Отмечая связь «Татарской колыбельной песни» Ш.Черниковского с «Казачьей колыбельной песней» М.Ю. Лермонтова, критики не касались других еврейских стихотворений той же парадигмы. Даже У.Шавит не пришел к выводу о суще-

ствовании восходящего к Лермонтову мини-жанра, хоть и утверждал, что стихотворение Иехиеля Геллера, «как и стихотворение Черниховского, вне всякого сомнения, есть оригинальное еврейское переложение “Казачьей колыбельной песни” Лермонтова, что ярко проявляется в теме, композиции, мотивике и ритмической схеме — как и у Лермонтова, оно состоит из шести восьмистрочных строф хорейского размера и перекрестной рифмовки (*ababcdcd*)»<sup>26</sup>. Не предьявляя априорных требований сходства со «Спи, младенец», сопоставлю тексты ивритских колыбельных с целью выявления подобия и различий.

В «Колыбельной» (1883) Иехиеля Геллера «еврейка поет» сыну о неминуемо беспросветной еврейской судьбе. Это — и гонения, и тяжкий труд, и недоступность образования, и — вечное: «Только муки и надежда / В помощь твоему народу». По мироощущению и по найденным словам «Колыбельная» И. Геллера близка идишскому стихотворению Л.О.Гордона «Прощание матери». Она вовсе не имеет сионистской окраски. В то же время И. Геллер повторяет лермонтовский описательный зачин «Тихо светит месяц ясный / В колыбель твою», чего в «Прощании матери» не допускает стиховая ситуация.

В отличие от И. Геллера Шаул Черниховский (1897) сознательно отказался от описания и, опираясь на символическую оппозицию «тьма — свет», с первых строк ввел национально-освободительную тему в сионистском ключе: «Не страшись ты темных теней, Ибо я с тобою, Осветится восток... и взойдет наше солнце». В «Колыбельной» Черниховского нет женского голоса, словно поэт сам воспитывает в младенце гордого еврея-бунтаря и противопоставляет горькой правде прошлого и настоящего оптимистическое будущее, залогом реальности которого выступают слова: «твоя родина», «Сион», «твой геройский лагерь» — и рефрен «Взойдет наше солнце». Эпитет «татарская» был введен в название колыбельной по соображениям цензуры.

«Колыбельная» (1893) Эфраима Дова Лифшица (1868, Пинск — 1925, Данциг) развивается неспешно: «Спи, младенец, спи, любимый, Люльку покачаю, Расскажу тебе, что в жизни Тебя ожидает. / Знай, во-первых, мой любимый, Ты рожден евреем...». Сионизм прокламируется автором в более медитативном тоне, с оговорками, что понять его слова сын «Израиль» сможет лишь, когда подрастет, а доказательством зрелости сына будет его «любовь к своему народу». Наряду с

примирияющим «Не отчаивайся, милый, Что твой народ в галуте» в колыбельной Лифшица появляются характерные для палестинофильской поэзии сельскохозяйственные мотивы: «Устреми взор в Землю Сионскую... Там, кем б ни был ты, Я знаю — отдохнешь, наверно. Виноградарь или пахарь, пастух или крестьянин — Лишь бы не был праздным».

«Колыбельные» Ш. Черниковского и Э.Д. Лифшица быстро обрели мелодии и стали популярными песнями.

Иехезкиель Левит (1878, Толочин Могилевской губ. — 1945, Нью-Йорк) окончил школу в Одессе, преподавал религиозные дисциплины в еврейской гимназии в Кишиневе и публиковал там стихи и прозу на иврите и на русском языке<sup>27</sup>, а в 1902 г. уехал в Америку, работал зубным техником и много писал на идише. Его в Кишиневе написанная «Колыбельная» решена в традиционном ключе, словно и не было еще идей «национального возрождения». Поэтическое описание лунного света, пробивающегося в щель окна и осеняющего колыбель серебристым флером, романтизирует лермонтовский зачин, но оказывается лишь преамбулой к банальным истинам: «Гора, которую дал нам Моше, Дороже перлов, сын мой... Эта Тора — тебе навсегда защита, Баю, сын мой, спи, любимый...»

Аарон Любошицкий (1874, близ Гродно — 1942, Варшавское гетто) был более всего известен как педагог-гебраист<sup>28</sup>, а также как поэт и автор детских хрестоматий на иврите, где немало его переводов с русского и немецкого — стихи, басни, рассказы. «Колыбельная» (1899) А. Любошицкого интересна тем, что была адресована совсем юному читателю — это песня национального наставника, типичный рассказ о славном прошлом независимой Иудеи, о пренебрежении Торой и утрате отечества, об ожидании Мессии и грядущем собирании рассеянных: «В том прекрасном светлом граде, Откуда их изгнали». Нет у Любошицкого ни травмирующих истин о судьбе еврейства, ни палестинофильской мечты о физическом труде. Вместо этого — всем знакомый клич отца Иуды Маккавея, Матитьягу: «Придет день — и он восстанет, Сильный, словно лев... Тогда крикнет богатырски: “Кто за народ — ко мне!”», Тогда все воскликнут разом: “Жив Мессия, жив!” И тогда по воле Бога в город вновь придут... Спи-усни, мой сын любимый, Я тебе спую...»

Перец Гиршбейн (1880, близ Гродно — 1948, Лос-Анжелес) провел юность в местечках, а в начале XX в. прибыл в Вильну, стал преподавать иврит и публиковать стихи. Вскоре

он сошелся с подпольщиками, увлекся социальными проблемами и стал писать пьесы на злобу дня (по образцу «На дне» М. Горького). Со временем П. Гиршбейн совершенно оставил иврит и посвятил себя творчеству на идише, а в 1911 г. уехал в Америку. Его «Колыбельная» (1905?) никак не связана с «национальным возрождением». Она кажется ивритским переложением идишских песен и, может быть, поэтому была опубликована в детском журнале: «Спи, мой мальчик, закрой глазки, Папа придет с работы, Принесет деньги, мы купим тебе новые ботинки, Купим хлеба, масла, И ты не будешь голоден. Спи, мой мальчик, а мама споет тебе песенку». Однако ритмическая организация текста и рефрен делают «Колыбельную» П. Гиршбейна полноправным членом группы подобия.

Примечательно двоение текста у Гиллея Малаховского (1860, близ Минска — 1943, Бруклин, Нью-Йорк). Выросший в местечке Г. Малаховский был еврейским учителем. В 1885 г. он отправился в Лондон, а несколько месяцев спустя оказался в Питсбурге, США, где был вынужден кормиться торговлей в разнос. С 1894 г. жил в Филадельфии, с 1902 — в Нью-Йорке; учительствовал и пропагандировал иврит. Его «Палестинская колыбельная» кажется компиляцией всех прочих. Эхом колыбельной Черниховского отзываются слова: «Святая Земля, страна предков, Колыбель твоего детства, И со светом утра безоблачного дня Воссияет здесь твое солнце. Вырастешь... станешь героем; Днем будешь работать, ночью — размышлять...»; эхом колыбельной Лифшица — строки: «Ты засеешь свои поля, насадишь виноградники, станешь учиться, мудреть и прославишься» и т.п. (следует перечень достойных занятий, взятый из субботнего славословия «Добродетельной жены», Прит. гл. 31), а также: «Будешь любить свой народ... стремиться к освобождению Всех сынов изгнания». С текстами Любошицкого и Левита перекликается: «Господь обережет тебя от всякого зла... И среди небесных светил светит и Божья Тора». Характерные восьмистрочные хореические строфы «Колыбельной» Г. Малаховского завершает баюкающий повтор: «Ты ж лежи, закрывши глазки, Я песенку спою».

Следует отметить, что в этой песне, звучащей как бы из будущего, из освоенной сионистами Земли Израиля, есть реминисценция из Л.О. Гордона, который, как известно, выразил в ивритских стихах кредо Гаскалы: «Будь евреем в своем шатре и человеком — по выходе из него». А у Малаховского мать поет «сыну своего чрева»: «И по выходе, и в шатре будь

человеком и евреем», — как бы указывая на автора идишского «Прощания матери»<sup>29</sup>.

Совсем иначе написал Г. Малаховский свою «Американскую колыбельную». Первая строфа ее вторит лермонтовской, но со второй появляется еврейская тематика (приведу фрагменты в буквальном переводе с иврита):

Твой отец был просветителем, книжником,  
 Любителем древнееврейского языка.  
 Ты станешь портным, отступником,  
 Чуждым своему народу.  
 Моисееву Тору и святой язык возненавидишь,  
 Про слова: Шаббат, новомесячие —  
 Глубокомысленно спросишь: «Что это?..»  
 Увидев разносчика, обольешь его презрением,  
 Станешь рвать ему бороду и прогонишь подальше —  
 Не признаешь в нем брата...  
 Но когда придешь пропустить стаканчик с приятелями,  
 Твой нос им скажет, кто ты...  
 Тогда не сердись на своих родителей,  
 За то, что ты — презренный еврей...

А завершается колыбельная вполне традиционно: «Спи, сынок, закрывши глазки, Пусть сон твой будет сладок. Да хранит тебя Господь от зла и напасти. Я ж молю, чтоб после моей смерти Ты прочел по мне “Кадиш”...»

Рассмотренные примеры «колыбельных песен» не исчерпывают всего множества ивритских текстов этой парадигмы<sup>30</sup>. Но даже они показывают, что ситуационная и тематическая связь с лермонтовским образцом в них ослабла (за исключением колыбельной Черниховского), а интонационно-ритмическая схема интериоризовалась и была мобилизована для нужд актуальной ивритской поэзии. Благодаря этому на иврите возникла жанровая модель «взрослой колыбельной национально-го звучания», а уж оно у всякого автора воплотилось по-своему.

Описываемые здесь произведения были созданы в период ученичества новоеврейской поэзии на иврите, когда казалось, что «все в нашей литературе делается... не иначе как по заимствованным извне образцам, и нет у нашей литературы собственной окраски, нет ни в малейшей степени»<sup>31</sup>. Прошло сто лет, и, рассматривая в ретроспективе группы подобных стихотворений, заманчиво наблюдать, как из подражания пробивалось подлинно свое.

<sup>1</sup> Приведу, например, такое суждение по данному вопросу: «При экзальтированной еврейской ментальности, при впитанной нами с молоком матери смеси восторга и скорби ... не было нужды иудею в какой бы то ни было подготовке, чтобы воспринять музыку Лермонтова во всей ее возвышенности и во всем ее отчаянии». – *Lipshits M. Mavo al Lermontov (О Лермонтове) // Ha-shomer ha-zair. Тель-Авив, 1940. № 2. С. 9.*

<sup>2</sup> Трактат Авот / С коммент. р. П. Кегати; Пер. П. Криксунова. Иерусалим, 1983. С. 122. Полемика с этой позицией отражена, например, в пейзажном стихотворении Д.Шимоновича «Я не обрекаю себя на смерть!» (1912) и в детской песенке на слова Я.Фихмана «Как прекрасно это дерево!», которую пели в 1920-е гг.

<sup>3</sup> *Maneh M. Z. Kol kitve (Собрание стихотворений, статей и писем с биографией поэта). Варшава, 1897. Т.1. С. 19-21.*

<sup>4</sup> Мной зарегистрировано 9 переводов «Молитвы» и 12 – «Ангела».

<sup>5</sup> *Fichman Y. Al Chernihovsky she-halakh (О покойном Черниковском) // Davar. 1943. 12 нояб. С. 3.*

<sup>6</sup> О Ш.Черниковском см., напр.: *Ходасевич В.. Из еврейских поэтов. Иерусалим; М., 1998.*

<sup>7</sup> *Chernihovsky Sh. Otobiografiya, 1904 // Ha-Shiloah. Одесса, 1918. Т. 35 (июль-декабрь). С. 100. Цит. по: Черниковский С. Автобиография / Пер. Рахель [Блювштейн] // Евр. жизнь. Одесса, 1918. 27 дек. (№ 51-52). Стб. 59-62. Там же Черниковский сообщает о знакомстве с ивритскими авторами Литвы: «...учиться как следует я начал лишь с того времени, когда к нам приехали два учителя из Литвы, два наших родственника [1882]. Целое поколение обязано им знанием древнееврейского языка. Они были первыми Ховевей-Цион в нашей деревне, а после того сделались сионистами. Они организовали кружки и выписали еврейские книги» (*подчеркнуто мной. – З.К.*).*

<sup>8</sup> *Chernihovsky Sh. Hezyonot u-manginot (Видения и напевы) // Библиотека иврит. Варшава, 1899. Т. 31. С. 19. О не отмеченном в библиографии Черниковского и, как видно, не сохранившемся обращении его к творчеству Лермонтова сообщалось в прессе: «В одном из писем поэт С.Черниковский сообщает о своей литературной деятельности: “В последнее время, – пишет Черниковский, – я работаю очень много. <...> За истекший год я перевел для еврейского театрального общества “Хизайон” либретто опер “Демон” и “Фауст”». – Литературные новости // Евр. вестн. Пг., 1922. № 4 (июль). Стб. 19-20.*

<sup>9</sup> Ср. свидетельство Я.Фихмана: «К Пушкину мы пришли не сразу, не как к Лермонтову или Гейне, которые были поэтами нашей юности... Мы воспламенялись от слов “Демона” и переводили “Три пальмы” и “Когда волнуется желтеющая нива” (ритм этого стихотворения мы позднее узнали в стихах Черниковского “Когда заплачет лютня под взволнованной рукою”, и те стихи были никоим образом не хуже, чем оригинал)». – *Fichman Y. Ahava le-Pushkin (Любовь к Пушкину) // Davar. 1949. 10 июня. С. 8.*

Я.Фихману (1881, Бельцы, Бессарабия – 1958, Тель-Авив) принадлежит второй по хронологии перевод «Когда волнуется . . .», опубликованный в первом ивритском еженедельнике для отрочества «Gan Shaashuim» (Увеселительный сад).

Граево Ломжинской губ., 1900. № 14 (месяц нисан). С. 7. Первый перевод под названием «Mahaze Shaddai (Увидеть Бога)» см в кн.: *Pumpiansky A.E. Shire Zion* (Песни Сиона). Вильна, 1885. С. 88-89.

<sup>10</sup> Этот довольно близкий к подлиннику перевод П. Беркова см.: Еврейская антология: Сб. молодой евр. поэзии / Под ред. В.Ф.Ходасевича и М.О.Гершензона. М., 1918. С. 84. См. также: *Найдич И.* Памяти С.Г.Черниховского // Еврейский мир: Сб. 2: Памяти Л.М.Брамсона. Нью-Йорк, 1944. С. 433-434.

<sup>11</sup> *Klausner Y. Meshorer be-hesed elyon* (Поэт Божьей милостью) // *Naeshkol*. Краков, 1900. Т. 3. С. 244-245. Клаузнер был единственным критиком, обозначившим риторическую структуру стихотворения.

<sup>12</sup> *Успенский Г.И.* Поэзия земледельческого труда (Из цикла «Крестьянин и крестьянский труд»). Интересную полемику с ним см. в кн.: *Максимов Д.Е.* Поэзия Лермонтова. М.-Л., 1964. С. 35.

<sup>13</sup> *Fichman Y.* О покойном Черниховском (см. прим. 5).

<sup>14</sup> *Lebenson M.Y.* *Kinor bat Zion* (Арфа дочери Сиона). Вильна, 1870.

<sup>15</sup> Уверенность подкрепляется существованием у Михалья похожего сплава двух иноязычных текстов в одном ивритском. В его стихотворении «Ha-oniya (Корабль)» с отсылкой «из Цедлица» наряду с цедлицовским текстом «Das Geisterschiff» наличествуют могилы и образы из стихотворения Лермонтова «Воздушный корабль».

<sup>16</sup> *Yehalal Ish Minsk* [Иегуда Лейб Левин из Минска]. *Nevyon El* (Сокрытое Богом) // *Ha-shahar*. Вена, 1869. Тетрадь 8 (месяц ияр). С. 101-103.

<sup>17</sup> Яркими примерами являются стихотворение Ноаха Пинеса (1871, Шклов – 1939, Тель-Авив) «*Nihmati be-oni* (Утешение, когда мне горько)» в сб. «*Shire hegyon* (Лирические стихотворения)». Варшава, 1892. С. 7-9; и фрагмент стихотворения Давида Шимоновича (1886, Бобруйск – 1956, Тель-Авив) «*Stav* (Зима), II» в сб. «*Saar u-detama* (Буря и безмолвие)». Варшава, 1911. С. 137-140.

<sup>18</sup> Типичный виленский еврейский просветитель, гебраист, а до погромов 1881 г. – прямой руссификатор, Л.О.Гордон отзывался об этом одесском современном издании достаточно язвительно: «...издается еще на жаргоне “Коль Мевассер”, который, хоть и назначен для необразованного класса евреев, однако же мог быть писан слогом несколько приполюированным, а не на таком отборном, изысканно-грубом жаргоне, как будто речь идет о разработке этого наречия». – Еврейская библиотека. СПб., 1871. Т. 1 (написано по-русски; жаргоном в русско-еврейской печати называли идиш, иногда с пренебрежением к языку, иногда нейтрально).

О Л.О.Гордоне см., напр.: *Stanislawski M.* *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry.* Oxford University Press. N.-Y., 1988.

<sup>19</sup> Ср. отзыв критика: «Сравните с “Колыбельною песнею” “*Der mutter abshid*”, которую он слагал на мотив “Спи, младенец мой прекрасный”; и здесь, и там материнская любовь. Но между тем как у Лермонтова простое чувство преклонения перед всемогущим роком, здесь царит гордое сознание, что одним словом она, мать, может получить ребенка, которого у нее похитили, но этого слова она не произносит, потому что оно – ложь <...> И чудно настаивает она сына, ставя выше всего долг, долг перед Богом и долг перед человечеством, без ропота на судьбу и ненависти к людям». – *Гинцбург Д.Г.* Памяти поэта-просветителя (Л.О.Гордон и его поэзия) // Сб. в пользу начальных еврейских школ. СПб., 1896. С. 252.



<sup>20</sup> *Igrot Yehudah Leib Gordon* (Письма Л.О. Гордона, собранные И.Я. Вейсбергом). Варшава, 1894. Т.1. С. 306. См. также: *Гордон Л.О.* Мои встречи с Я.Брафманом // Еврейский вестник. Л., 1928. С. 43. Русский перевод стихотворения мною не найден.

<sup>21</sup> *Shavit U.* Ha-mahpekha ha-ritmit (Метрическая революция: К вопросу запоздалом переходе к силлабо-тонич. метрике в новоевр. поэзии на иврите). Тель-Авив, 1983.

<sup>22</sup> *Maneh M. Ts. Masat nafshi* (Стремление души) // Kneset Israel. 1886. Т. 1. С. 143-145. Русский перевод см. в кн.: Антология ивритской литературы / Сост. Х.Бар-Йосеф, З.Копельман. М., 1999. С. 162-163.

<sup>23</sup> Лев Осипович Гордон (некролог) // Недельная хроника Восхода. СПб., 1892. № 36 (6 сент.). Стб. 989.

<sup>24</sup> *Wolfowski M.Z.* Avi ve-kinor Zion (Мой отец и арфа Сиона) // *Wolfowski M.Z.* Qerovim ba-nefesh (Родственные души). Тель-Авив, 1968. Т. 1. С. 155.

<sup>25</sup> Йосеф Магиль-Магильницкий (1870, близ Ковно – 1945, Филадельфия) был еврейским педагогом, придерживавшимся системы преподавания иврита на идише (позднее – на английском), автором ряда учебников. С 1892 г. поселился в Филадельфии, где стал одним из первых сионистов и организаторов корпорации учителей иврита. Наряду с общественно-педагогической деятельностью издавал еврейские книги и владел самой большой в городе ивритской типографией.

<sup>26</sup> *Shavit U.* Gilgulav shel shir eres (Превращения одной колыбельной) // *Moznaim*. Тель-Авив, 1975. Т. 41, № 3-4 (авг.-сент.). С. 215.

<sup>27</sup> См., напр.: Дебора: Поэма. Кишинев, 1900; Стихотворения: Сборник. Там же, 1901; Одна истина: Рассказ. Там же, 1901. В бытность свою в Кишиневе И. Левит встречался с Д.Л. Мордовцевым и переписывался с ним.

<sup>28</sup> А.Любошицкий был директором школы с обучением на иврите в Варшаве, во время первой мировой войны организовал такую же школу в Смоленске и занимался сионистской деятельностью, в 1922 г. вернулся в Варшаву и работал в еврейских школах Польши и Литвы. Погиб при нацистской «акции». Упомянутая хрестоматия «Моим маленьким братьям», где увидела свет «Колыбельная», была одной из первых книг такого рода и выдержала не менее восьми переизданий.

<sup>29</sup> *Gordon Y. L.* Nakiza, ami! (Проснись, мой народ!). 1863. Русский перевод Я.Л.Либермана см. в кн.: Тридцать три века еврейской поэзии. Краткая антология в переводах с иврита / Сост. Я.Л.Либерман. Екатеринбург; Каменец-Уральский, 1997. С. 206-207. Гордон призывает евреев «проснуться» от многовековой спячки и принять участие в судьбе России – заняться производительным трудом, служить в армии, «вносить в процветание страны свою долю». Оксюморонным образом гордоновский призыв к пробуждению был введен Малаховским в «Колыбельную».

Небезынтересно, что Г.Малаховский был женат на дочери своего кузена, киевского просветителя Ицхака Якова Вейсберга (1840-1904), который разбирал архив покойного Л.О.Гордона и выпустил двухтомник его писем (см. прим. 20).

<sup>30</sup> Самостоятельное бытование рассматриваемой ивритской ритмико-жанровой парадигмы проявилось и в таких текстах, как «посвященное дочерям Израиля» стихотворение Шалома Дова Фестона «*Numi bitit!* (Спи, моя дочь!)» //

Ha-nizanim (Почки). Варшава, 1894. Вып. 2. С. 105-106; еще одно – взрослое – стихотворение А.Любошицкого «Shir ha-zorea (Песня пахаря)» // Luah Ahasaf (Ежегодник изд-ва Ахисаф). Варшава, 1899. № 7. С. 124-125; а также в таком периферийном тексте, как «Колыбельная для девочек» И(?)Д. Ризберга: «Баю, спи, красивая куколка, Закрой глазки... Куплю тебе туфли, сошью платье, Умою тебе личико, Ты же спи, закрывши глазки, Куколка моя». // Ha-haim ve-ha-teva (Жизнь и природа). Вильна, 1905. 20 апр. Стб. 328.

<sup>31</sup> *Frishmann D.* Mikhtavim al dvar ha-sifrut (Письма о литературе). Письмо 4. Карлсбад, 1895.



Ми́рон Черненко

## ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ И ПОСЛЕ...

(Кинематографическая история советского еврейства,  
1941-1957 гг.)

Вторая мировая война, начавшаяся для Советского Союза с опозданием почти на два года по сравнению с остальным миром, стала событием переломным не только в геополитической судьбе государства. Она определила очередную историческую трагедию мирового еврейства, унеся с собой около шести миллионов человеческих жизней, почти треть наши, став причиной многомиллионных человеческих миграций с западных рубежей СССР на восток страны, сравнимых с эпохой всемирного переселения народов. Окончательно и бесповоротно были ликвидированы культура, быт, обычаи «еврейской улицы», ставшие к тому времени реликтовыми элементы религиозной и общественной жизни, а заодно вытеснен даже из семейного общения и язык предков — мамелощн, идиш, — еще недавно столь активно поддерживавшийся и пропагандировавшийся коммунистической властью как пролетарское противоядие от иврита, «реакционного мертвого языка талмудистов и начетчиков». Все это означало кардинальные перемены в жизни российского еврейства, которые в нормальной общественной и государственной жизни не могли бы не найти себе адекватного места на экране. Между тем ничего подобного не произошло, хотя уже в одном из самых первых военных выпусков «Союзкиножурнала» (№ 84, август 1941 г.) появился сюжет о «митинге представителей еврейского народа» в Москве 24 августа, на котором с обращением к «братьям-евреям всего мира» выступили Соломон Михоэлс, Давид Бергельсон, Илья Эренбург (реж. И. Сеткина, операторы К. Писаненко, Г. Фомин). Забегая вперед, замечу, что впредь никакой кинематографической информации о какой-либо общественно-политической еврейской деятельности в годы войны,

---

Ми́рон Маркович Черненко — кандидат искусствоведения, заведующий отделом еврейского кино НИИ киноискусства.

не говоря уже о годах последующих, обнаружить на отечественном экране не представляется возможным, равно как и какого-либо упоминания о существовании Еврейского антифашистского комитета, собравшего в своих рядах выдающихся представителей еврейской интеллигенции.

И все же трагическая судьба советского еврейства так или иначе прорывалась сквозь препоны военной цензуры уже тогда, в конце первого года войны, установившей несомненный «нумерус клаузус» для упоминаний о самом существовании этой части советского народа. Упоминания эти старательно отодвигались на второй план, однако полностью избежать их было невозможно, хотя бы потому что масштабы немецких зверств были столь очевидны именно по отношению к еврейскому населению оккупированных территорий.

Первым таким упоминанием был короткий сюжет в СКЖ № 114, вышедшем на экраны в последние дни 1941 г. под названием «Не забудем, не простим (о зверствах фашистов в г. Ростове-на-Дону)» (режиссер С. Гуров, операторы А. Каиров, А. Левитан, И. Панов). Спустя полгода этот же сюжет был почти без изменений повторен в СКЖ № 27 за 1942 г., (реж. И. Сеткина, операторы Л. Мазрухо, Г. Попов). А затем еще раз, уже на Куйбышевской студии кинохроники, куда временно перебралась из столицы Центральная студия кинохроники, — в СКЖ № 18 (реж. В. Стрельцов, оператор Л. Мазрухо).

По мере того как продолжалась война и Красная Армия то освобождала, то вновь «возвращала» вермахту освобожденные районы, материалов о геноциде становилось все больше, и в 1942 г. на экраны выходит уже отдельный, двухчастный документальный фильм «Отомстим! (Документы о чудовишных злодеяниях, убийствах и насилиях немецко-фашистских захватчиков на территории СССР)», смонтированный режиссером Н. Кармазинским из материалов, снятых неназванными фронтовыми операторами.

Впрочем, чистая кинохроника, составлявшая поначалу конкретную документальную основу антигитлеровской пропаганды, на переломе войны довольно быстро и решительно вытесняется лентами более абстрактными, в которых тема геноцида, нацистских зверств, преступлений против человечности исподволь подменяется вполне оптимистической, рассчитанной на медленную, но целенаправленную потерю народной памяти о трагедии военных лет, темой торжествующей справедливости, неминуемой победы сил добра над силами зла.

Началось это сразу же после Сталинграда и Курска, когда победа в войне была уже несомненна и когда среди сотен тысяч пленных солдат вермахта все чаще попадались добровольцы из «айнзацгрупп» и их пособники.

Говоря проще, речь идет об особом жанре военного кино — о репортажах с судебных процессов, проходивших по горячим следам, на местах событий, на глазах потрясенных неведомым до толе зрелищем толп жителей еще вчера оккупированных территорий. Первой картиной такого рода был двухчастный фильм уже упоминавшейся И. Сеткиной «Приговор народа», снятый в 1943 г. кионогруппой Северо-Кавказского фронта в Краснодаре. За ним последовал более обстоятельный — шестичастный — фильм одного из классиков тогдашнего документального кино И. Копалина «Суд идет! (о судебном процессе в г. Харькове)» (операторы А. Лебедев, А. Лаптий, В. Фроленко) и, наконец, правда, уже после войны, в иной идеологической обстановке «Судебный процесс в Смоленске» (монтаж еще одного классика советского кино Э. Шуб, операторы А. Брантман, А. Левитас, 1946 г.).

Естественно, что в рамках этой модели антифашистского фильма авторам было не до этнических подробностей: речь шла о жертвах вообще, о советских людях вообще, погибших от рук палачей независимо от того, на каком языке они говорили. Разумеется, в плане генеральном, а говоря точнее, непосредственно пропагандистском, это было справедливо и неизбежно, тем более что национальное самосознание после стольких лет безжалостной борьбы со всеми и всяческими национализмами, с еврейским в том числе, было загнано в самые глубины подсознания. Однако сама фигура сознательного умолчания о Катастрофе советского еврейства во время второй мировой войны впервые оформилась как конкретная парадигма именно тогда, стала привычной идеологически и задала соответствующую тональность многим и многим последующим фильмам.

С этой точки зрения уже не кажется удивительным, что в картине той же И. Сеткиной «Майданек», снятой операторами А. Софьиным, Р. Карменом и В. Штатландом в 1944 г., непосредственно во время освобождения немногих оставшихся в живых узников этой гигантской фабрики смерти, задуманной и осуществленной как один из основных инструментов «окончательного решения еврейского вопроса в Европе», о задаче этой и результатах ее претворения в жизнь говорится

как бы нехотя, мельком, даже с некоторой идеологической неловкостью. Это особенно заметно, если сравнить картину советскую с польской лентой «Майданек — кладбище Европы», снятой группой кинематографистов военной киностудии Войска Польского во главе с Александром Фордом и Ежи Боссакком (операторы А. и В. Форберты, Е. Ефимов, О. Самуцевич, а также перешедшие из названной выше картины советской Р. Кармен, В. Штатланд, А. Софьин). При почти полной идентичности этих фильмов, равных даже по метражу, мотив «Заглады» (так переводится на польский язык слово Холокост) звучит с несравнимой силой и болью, несмотря на то что авторы обеих версий в большинстве своем были сыновьями одного и того же народа. Примерно то же самое можно сказать и о последней документальной картине военных (и первого послевоенного десятилетия) лет — двухчастном фильме «Освенцим», смонтированном Е. Свиловой из хроникальных съемок спецгруппы фронтовых операторов (М. Ошурков, Н. Быков, К. Кутуб-заде, А. Павлов, А. Воронцов), вошедших вместе с передовыми частями Советской Армии на территорию главной фабрики уничтожения в Восточной Польше. Как явствует из фильма, евреев, разумеется, там убивали, однако наряду с другими советскими людьми, антифашистами и коммунистами. И это, собственно говоря, все, что можно было узнать о Холокосте из советской хроники, снятой за четыре военных года.

Впрочем, было бы несправедливо не сказать о нескольких невоенных сюжетах «Союзкиножурнала», снятых в 1942–1943 гг., без какой-либо видимой логики и, скорее всего, без какого бы то ни было представления о том, что сюжеты эти вообще объединяет нечто, кроме чисто производственной необходимости. Так, в 1942 г. режиссер Н. Кармазинский снимает с оператором А. Эльбертом сюжет для СКЖ № 33, посвященный странно некруглому юбилею (55-летию) поэта Самуила Маршака. Спустя год Л. Степанова с оператором В. Орлянкиным выпускает СКЖ № 75, в центре которого сюжет о похоронах Емельяна Ярославского (Губельмана), а С. Гуров делает и вовсе неожиданный репортаж (операторы К. Кутуб-заде, М. Оцеп) «о поточном методе производства на заводе, где директором Ротенштейн». И это тоже все, что можно было узнать о том, существовали ли вообще евреи на территории СССР в военные годы.

Впрочем, выше речь шла, так сказать, о реальном, документальном измерении присутствия советского еврейства на советской земле во время второй мировой войны. Между тем

кинематограф игровой, фабульный играл куда более существенную роль в формировании образа еврея — на фронте и в тылу, в оккупации и в мирное время, на работе или вне ее. Справедливости ради нельзя не сказать, что советский экран отнюдь не представлял в этом смысле пустыню, хотя место советского еврейства на нем вряд ли соответствовало его месту в реальной действительности.

Взять хотя бы почти постоянное присутствие множества вполне определенных персонажей в самом популярном кинематографическом жанре военных (и не только военных) лет — жанре киноконцерта, в котором, просто по закону больших чисел, без участия мастеров искусств еврейского происхождения нельзя было обойтись вовсе. Так, в самом первом военном образчике этого жанра (правда, снятом еще до начала войны, однако по-настоящему и в массовом масштабе прошедшем по экранам уже в военное время) — «Киноконцерте 1941 года», созданном кстати весьма однородной в этническом плане командой — режиссерами И. Менакером, А. Минкиным, Г. Раппапортом, С. Цехановским, М. Шапиро, операторами А. Кальцатым, В. Левитиным, С. Манделем и П. Бетаки, выступали Э. Гилельс, Я.Флиер, Т. Опенгейм, Д. Покрасс.

Можно назвать и другие киноконцерты, которые вышли на экраны в годы войны, особенно «Концерт фронту» (1942 г.), связующим звеном в котором в роли ведущего конференс юного киномеханика выступает молодой Аркадий Райкин. Его герой сквозь пургу и мрак фронтовой ночи привозит в полковую землянку фрагменты с концертными номерами любимых актеров, певцов и музыкантов, комментируя их выступления приличествующими празднованию годовщины Красной Армии словами утешения, поддержки и надежды. И хотя авторы картины, сценарист и режиссер М. Слущкий и его соавтор по сценарию А. Каплер, делают, кажется, все, чтобы герой их выглядел не менее воинственно, чем его слушатели и зрители, однако штатский облик Райкина преодолеть не удалось, кажется, никому, в том числе и самому артисту. В результате он выглядит здесь как безусловно инородный элемент, хотя бы потому что после импровизированного концерта возвращается куда-то в штаб, в относительно мирную, защищенную жизнь, а благодарные слушатели остаются на передовой. Можно возразить, что ощущение этой чужеродности возникло у автора этих строк постфактум, спустя много лет после того как расхожая антисемитская пропаганда давно уже определила место советского

еврейства военных лет в Ташкенте, на «Пятом Украинском фронте», то есть в тепле и сытости. Однако достаточно взглянуть на сюжеты иных игровых фильмов первой половины 40-х годов, чтобы убедиться в том, что родимый кинематограф (при этом во многом еврейскими же руками) немало сделал для того, чтобы представление это укоренилось в народном сознании и подсознании.

Впрочем, об этом позже, покамест же обратимся к собственно игровому кинематографу и начнем с двух последних появлений наших соплеменников на экране еще в довоенном, если можно так сказать, исполнении. И прежде всего к фильму, вышедшему за два месяца до начала войны, но, как многие фильмы той поры, пронизанному предощущением будущих битв, а точнее сказать, советского бытия как непрекращающейся цепи битв, плавно, а порой и почти незаметно для их участников, переходящих одна в другую. Фильм назывался «Разгром Юденича» (другое название — «Оборона Петрограда») и был несколько преждевременно посвящен грядущему через целых два года 25-летию Красной Армии. Разумеется, содержание фильма полностью покрывалось его названием, а с точки зрения художественных достоинств даже в рамках догматического историко-революционного жанра фильм представлял собой сочинение отменно серое и невыразительное. Однако в аспекте избранной нами проблематики фильм интересен тем, что единственным сугубо и неисправимо отрицательным персонажем оказывается закоренелый троцкист по фамилии Лихтерман, пытающийся разоружить революционный пролетариат Питера подлыми пацифистскими призывами и пришедший на экран непосредственно из эпохи «большого террора», когда каждой картине полагался хотя бы один «враг народа».

Образчиком другой популярной модификации еврейского персонажа была фигура вполне комическая, даже вызывающая сочувствие своей беспомощностью и нелепостью, а если говорить точнее, своей несомненной с первого взгляда чужеродностью. Кроме того, такой персонаж всегда позволял несколько «утеплить» любой идеологический сюжет и его твердых протагонистов, а потому встретить его можно во множестве фильмов второй половины 30-х годов, когда он был особенно популярен. С началом войны персонаж этот, если не считать упоминавшегося Райкина в роли кинемеханика, надолго уходит с экрана. И потому стоит упомянуть последнее



появление его на экране в фильме «Сердца четырех», где в одном из чрезвычайно лирических эпизодов ни с того ни с сего, без какой-либо связи с сюжетом появляется смешной и наивный пассажир в исполнении Э. Геллера, этническую принадлежность которого не удавалось скрыть ни одному гримеру, ни анфас, ни тем более в профиль. (Замечу, что по странной прихоти цензуры, уложившей картину Константина Юдина на полку до самого конца войны — выпуск на экраны в январе 1945 г., — персонажу этому оказалась уготована несколько более долгая жизнь, чем можно было предположить тогда, перед войной.)

При этом этническая принадлежность персонажей не акцентировалась. Она как бы предполагалась сама собой, чисто визуально, ибо каждый мог представить себе, как выглядел на экране любой представитель многонационального советского народа — будь то татарин, азербайджанец, цыган, еврей, осетин. И, кстати, не случайно именно в эти годы и во множестве последующих, вплоть до наших дней, на экране выработался своеобразный производственный стереотип или, лучше сказать, даже особое амплуа — образ забавного туземца, нацмена, как говорилось в ту пору. И не случайно также, что в этом амплуа чаще всего занимали актеров с абстрактно нерусской внешностью — Льва Свердлина, Фаину Раневскую, Владимира Зельдина и многих-многих других, а впоследствии, скажем, Ролана Быкова или Сергея Юрского. Одновременно с этим происходил и обратный процесс, который можно было бы за неимением иного, более подходящего термина назвать процессом визуальной денационализации еврейского персонажа, ибо, начиная примерно с этой поры (хотя первые проблески этой экранной политики можно обнаружить много раньше), «еврейская» роль поручалась актеру с чисто славянской внешностью, лишенному каких-либо четко выраженных этнических черт. Естественно, что при этом в сюжете уже не оставалось ни времени, ни места для собственно национальной еврейской проблематики. И это в то самое время, когда на тогдашних студиях тогдашних союзных республик, снимались десятки фильмов сугубо этнографического и этнологического свойства.

Тем существеннее могло показаться первое появление сугубо еврейской проблематики на экране, а говоря точнее, первое упоминание о Холокосте в кино советском, и, судя по всему, в мировом. Еще точнее, первое упоминание о том, что

геноцид времен второй мировой войны был направлен именно против еврейства. И не только советского, то есть просто одной части советского народа, как это пытались представить пропагандисты из Совинформбюро, но против еврейства вообще — зарубежного, европейского, в данном случае польского. И хотя мотив Холокоста остается в этой короткометражке («Боевой киносборник № 10», новелла «Бесценная голова», режиссер Борис Барнет, в роли безымянного еврея Моисей Гольдблат, производство ЦОКС в Алма-Ате, 1942 г.) исключительно и безусловно второстепенным — сюжет ее был всецело отдан героической борьбе польского Сопротивления против немецко-фашистских оккупантов, — тем не менее сам факт обращения к теме Катастрофы почти в то же время, когда на вилле в Ваннзее был дан сигнал к «окончательному решению еврейского вопроса», дает нам право увидеть в этой тридцатиминутной картине предтечу сотен фильмов о Холокосте, которые вышли с тех пор на мировые экраны. При этом очевидно, что авторы сценария (Б. Петкер и Г. Рублев) не имели, да и не могли иметь за несколько тысяч километров от фронта ни малейшего представления о реальной ситуации, тем не менее атмосфера тотального насилия, отчаяния, безнадежности на экране ощущалась достаточно отчетливо. К тому же барнетовская короткометражка позволяла надеяться, что сделан только первый шаг, тем более что с начала сорок третьего года информация о Холокосте продолжала поступать уже из первых рук, из уст очевидцев, в большинстве своем коллег-кинематографистов, работавших во фронтовых киногруппах и зачастую входивших вместе с передовыми войсками в деревни и города, только что освобожденные от оккупантов.

Между тем второго шага не последовало. Правда, в «Секретаре райкома», поставленном Иваном Пырьевым, уже полнометражном, «всамделишном» фильме об оккупации, снятом в том же году и в той же Алма-Ате (правда, тоже без особого понимания того, чем отличается партизанская война во время второй мировой войны от партизанщины «Волочаевских дней», «Щорса» и прочей историко-революционной классики), мелькнет где-то на обочине сюжета рефлектирующий интеллигент по фамилии Ротман, слабый и нерешительный главный инженер местной электростанции, которую непременно надо взорвать, чтобы наше советское электричество не досталось врагу, мелькнет и исчезнет, освободив драматическое пространство

для волевых, беспощадных, не знающих сомнений большевиков.

В это же время на экраны выходит самый, пожалуй, популярный отечественный фильм военных лет и одновременно наиболее показательный пример того, что было названо выше «визуальной денационализацией», а может быть названо также, хотя и не менее коряво, «анонимизацией этноса».

Я имею в виду героическую комедию Леонида Лукова «Два бойца», экранизацию повести «Мои земляки» Льва Славина, прославившегося перед войной классической «одесской» историко-революционной трагикомедией «Интервенция», пронизанной специфическим черноморским колоритом, изысканно изломанным русско-еврейско-украинским языком — «шмонцесом», хитроумными и неунывающими персонажами «южно-русской» литературной школы.

Все это налицо и в простеньком сюжете луковской картины о том, как дружили, ссорились и мирились упомянутые выше два бойца во время жесточайших боев на Ленинградском фронте, как проводили свой досуг, как веселились и грустили, иными словами, как жили нормальной жизнью нормальных людей в ненормальных условиях войны.

«Два бойца» были первой, но, к сожалению, одной из многих картин военной поры, рассказывавших просто о людях, а не о привычных идеологических манекенах, одержимых лозунговой горячкой, живьем перенесенных из взвинченных пропагандистских лент. Я рискнул бы сказать, что в чем-то, почти необъяснимом словесно, луковская лента предвосхищала поэтику неореализма, кстати сказать, рождавшегося в это же время, за тысячи километров от Ленинграда, в стране тоже воюющей, но живущей, в отличие от СССР, в нормальных, мирных условиях. Спору нет, Луков снял картину стопроцентно и неукоснительно советскую, да и какой иной могла она быть в те поры, и потому эпизоды «человеческие» (другого слова не подберу) аккуратно сменяются в ней сценами из стандартного духоподъемного арсенала «боевых киносборников». Однако все это ни в коей мере не касалось заглавных персонажей — огромного уральского увальня Саша Свинцова, сыгранного в безукоризненно достоверной манере живым воплощением русского духа (и русской плоти) на экране Борисом Андреевым, и заводного, моторного, жизнерадостного воплощения духа «одесского» Аркадия Дзюбина в исполнении Мар-

ка Бернеса. Оба эти персонажа, словно белый и рыжий клоуны, провели весь свой спектакль на арене сюжета, оба они держали этот сюжет с первого до последнего кадра, оба вели непрерывающийся то словесный, то безмолвный диалог друг с другом, вовлекая в него окружающих, комментируя ситуации, возникающие по ходу этого диалога и зачастую этим же диалогом спровоцированные.

Два бойца как бы равны в этом диалоге двух диаметрально противоположных, полярных человеческих типов, однако ведущая роль здесь принадлежит все же одесситу. И потому нам придется еще раз вернуться назад, к тезису о визуальной денационализации (я еще раз отдаю себе отчет в неуклюжести этого термина, но пока не могу подобрать другого). И так, ни в облике, ни в манерах, ни даже в подчеркнутом акценте не найти ничего специфически еврейского — все это с лихвой покрывается стереотипным представлением об одессите как о представителе некоей вненациональной этнической группы, и, надо полагать, только очень немногие зрители могли углядеть за подчеркнуто блондинистой шевелурой Бернеса, за его вздернутым носиком и широкоскулым лицом конкретные черты конкретного генотипа.

Быть может, только те, кто помнил, что Дзюбин это настоящая фамилия одесского еврея Эдуарда Багрицкого, в честь которого Славин назвал своего героя, отдавали себе отчет в том, что этот панегирик во славу неистребимости человеческого жизнелюбия, оптимизма, находчивости и отваги имеет прямое отношение именно к ним, зрителям, сидевшим в неоплавленных залах кинотеатров военной поры, кутавшимся в телогрейки и кацавейки, плакавшим в тех местах, где по законам нормального зрелища надлежало смеяться, и молчавшим в те мгновения, когда следовало реветь в голос.

Мне кажется, что это объясняет разницу в восприятии «Двух бойцов» в ту военную пору и много позже, когда критика принялась объяснять читателю, уже почти не видевшему фильм, что был он банален, условен, страдал многочисленными погрешностями вкуса и отсутствием чувства меры. Ибо зрителю в ту пору не было никакого дела до естественности ситуаций, он был ими сыт по горло в ежедневной реальности и даже в своих снах. Для него куда важнее было то, что «наш человек» не теряет присутствия духа, что наш человек уже в более узком смысле — тоже герой, и не беда, что в герое не сразу и не

всегда узнается «экс нострис». Ибо несмотря на весь отчетливо арийский облик исполнитель роли Аркадия Дзюбина носил знакомое всем еще с середины 30-х годов имя Марк Бернес, о котором даже в ту, не слишком информационную эпоху, было известно главное — кто он и откуда.

Надо сказать, что встык к «Двум бойцам» на экраны вышла еще одна картина, в числе персонажей которой без труда обнаруживается уже ничем не прикрытый «боевой еврей» в шинели и фронтовых сапогах, правда, и здесь отправляющий скорее мирную, чем военную профессию, а говоря проще — военный корреспондент по фамилии Вайнштейн в исполнении Льва Свердлина, сыгравшего здесь одну из немногих своих еврейских ролей на экране. Речь идет о картине Александра Столпера «Жди меня», мелодраматической и сентиментальной экранизации популярного стихотворения Константина Симонова, ставшего своеобразным гимном-заклинанием сотен тысяч фронтовиков и их семей в тылу в военные годы. И пусть этот самый Вайнштейн играет в картине откровенно служебную роль — именно ему поручает герой фильма передать своей далекой жене короткую записку со словами «Жди меня, и я вернусь», и именно Вайнштейн, уверенный в том, что его друг погиб в перестрелке, привозит в столицу печальную весть о его гибели, но именно он, по сюжетному своему естеству, играет здесь первую скрипку, именно он, а не кто-то из протагонистов, как полагается в классической мелодраме, ведет этот сюжет. И именно он, когда все заканчивается наилучшим, то есть счастливым, образом, исчезает из сюжета, даже не попрощавшись. А если говорить серьезно, то именно он как нельзя более серьезно свидетельствует о вполне героическом характере человека отнюдь не героической профессии.

Разумеется, одно то, что спустя полвека с лишним с таким трудом приходится обнаруживать естественные черты у этнического персонажа на экране, само по себе свидетельствует о неблагополучии этого экрана, однако сам факт, что человек по фамилии Вайнштейн, да еще в исполнении Свердлина, легко и свободно переигрывавшего героического героя-любownika в монументально-величественном исполнении Бориса Блинова, снялся в одном из самых популярных фильмов военных лет, заслуживает внимания и потому еще, что отныне, до самого конца войны, никаких других упоминаний о жизни еврейства на советской земле больше не будет.

За одним исключением, о котором нужно говорить особо, поскольку картина, вышедшая на экраны в сентябре 1943 г., была закончена еще летом сорок первого и не вышла на экраны вовремя в связи с обстоятельствами геополитической конъюнктуры. Речь идет о фильме «Мечта» Михаила Ромма, задуманном осенью 1939 г. в Белостоке, только-только «освобожденном» от владычества польских панов и воссоединенном навеки с родной Белорусской Советской Социалистической Республикой (все прописные буквы — на совести эпохи) в единое государство счастливых рабочих и крестьян, строящих общее светлое будущее. Побывавшие на родине Дзиги Вертова с некоей пропагандистско-агитационной миссией Евгений Габрилович и Михаил Ромм ответили на социальный заказ, который, по воспоминаниям Габриловича, формулировался следующим образом: «Воссоединение западных белорусов с их восточными братьями. Судьба белорусского крестьянства в панской Польше. Помещичий, капиталистический и чиновничий гнет на фоне обнищания трудовых масс», и одновременно загорелись общей мыслью снять трагикомическую историю о безнадежной жизни белорусов, украинцев, евреев, да и самих поляков под гнетом панской Польши, «уродливого порождения Версальского договора», как изысканно и совсем по-большевистски, без буржуазно-дипломатических экивоков сформулировал незадолго до этого глава Советского правительства Вячеслав Молотов. В соответствии со всеми канонами предвоенного кино авторы фильма собрали в своем ковчеге — мебелирашке под романтическим названием «Мечта» всякой социальной и национальной твари по паре во главе с хозяйкой пансиона, мадам Розой Скороход. Естественно, не ради нее был закручен сюжет картины, а ради простой деревенской девчушки западноукраинского происхождения (замечу в скобках, что в конечном счете Белосток не удовлетворил авторов, и вместо Белоруссии они перебрались на Украину, в «освобожденный» от тех же поляков город Львов, значительно более фотогеничный как в кинематографическом, так и в пропагандистском смысле) по имени Анна Колечко, припешшей в город на заработки и получившей место привратницы аккурат в «Мечте», где уже прозябали извозчик Янек, художник Домбек, просто одинокая Ванда и, наконец, сын хозяйки, талантливый инженер, Лазарь Скороход, вот уже пятнадцать лет обивающий пороги разных акционерных обществ со своими новаторскими проектами, которые никому не были нужны в мире ка-

питала. Разумеется, Анна Колечко не будет мириться с несправедливым порядком вещей, разумеется, она станет бороться, тем более что рядом с ней ее брат, рабочий Василь, а рядом с ним его друг, революционер Томаш. Разумеется, ее посадят в тюрьму и почему-то вскорости выпустят, и она уедет в Советский Союз, на родину всех трудящихся, а потом вернется вместе с Красной Армией и как свободный гражданин свободной страны сделает все, чтобы все были счастливы — в том числе и Роза Скороход, и сын ее Лазарь.

Я столь подробно и не без некоторой иронии пересказываю сюжет «Мечты», ибо, мне кажется, что именно этой картиной завершается не только предвоенная модель изображения еврейской темы в кино, но и вообще предвоенный советский кинематограф, лишь по счастливой или несчастливой, это уж как посмотреть, случайности судьбы переживший эту войну на полках тогдашнего Госкино и вышедший на экраны как некий документ недавней и ушедшей навсегда исторической памяти. Ибо, забегаю лишь самую малость вперед, отмечу, что к моменту выхода фильма на экран почти со стопроцентной уверенностью можно было сказать, что мир, сфотографированный в нем, погиб навсегда, вместе с абсолютным большинством своих насельников, что к сентябрю сорок третьего года мадам Скороход уже была либо расстреляна во рву Яновского лагеря в том же Львове, либо убита своими украинскими соседями, либо сгорела в печах Освенцима и Трехлипки, а если ее еврейский Бог дал ей возможность пожить еще самую малость, то умерла от шинги и голодухи где-нибудь под Магаданом, Архангельском, на Новой Земле или в тысяче других мест, где умирали по большей части безо всяких расстрелов сотни тысяч жителей Западной Украины и Западной Белоруссии, еще раз освобожденных в результате сговора Гитлера со Сталиным. И в этом плане роммовская «Мечта» — первый в мировом кино памятник российскому и польскому еврейству, целлулоидный памятник черте оседлости, психологии и менталитету штетла, памятник как бы изначально не запланированный, как бы сам по себе появившийся из подсознания еврейских авторов картины, ощутивших — я убежден в этом абсолютно, хотя никаких доказательств тому привести не смогу, — неожиданную причастность к своему этносу, ностальгию по каким-то забытым, а может, существовавшим лишь в генетической памяти воспоминаниям детства, юности, чужим воспоминаниям, литературным, пластическим, театральным, став-

шим своими собственными, но до тех пор воспринимавшихся сознанием не как некая реальность, но как продукт искусства, к реальности этой отношения не имевший.

Впрочем, это, конечно же, только гипотеза, позволяющая как-то объяснить источник того душевного климата, той густой психологической реальности, той достоверности давно ушедшего провинциального бытия бывшей черты оседлости, в которую опрокинут вполне банальный пропагандистский сюжет, где функционируют по заданным извне схемам картонные герои, произносящие свои деревянные монологи, совершающие поступки, почерпнутые совсем из другой реальности, тем более искусственные и неправдоподобные рядом с главной реальностью картины. Рядом с мадам Скороход в гениальном, и это без тени преувеличения, исполнении Фаины Раневской, сыгравшей здесь свою шекспировскую роль.

В сущности, этот фильм именно о ней, о еврейской маме, положившей всю свою жизнь ради сына, его счастья, его удачи, его благополучия. О ней, химичившей и унижавшейся, терпевшей нужду, поборы и оскорбления. О ней, сохранявшей несмотря ни на что веру в людей, в будущее, в себя, наконец, в свой бесконечный и безграничный стоицизм, стойкость, в свое чувство юмора, не оставляющее ее никогда (как не оставляло и самое Раневскую в ее не менее трудной жизни). Об этой роли очень трудно писать, ибо Раневская здесь, если не впервые, то в первый раз «на полную катушку», изо всех сил, сыграла свою еврейскую роль, тем более что ей не приходилось оглядываться по идеологическим сторонам и объясняться по поводу той или иной интонации, того или иного жеста, того или иного поступка. Ибо что взять с ее героини, иностранки, которой еще только предстоит стать «настоящим советским человеком», освобожденным от пут наживы, эксплуатации и вообще всех и всяческих пороков буржуазного общества, типическим продуктом которого является мадам Скороход. И, кстати сказать, этот мотив тоже был оттуда, из лучших советских фильмов о еврействе 30-х годов, авторы которых были куда менее связаны канонами ассимиляторской национальной политики, уже в ту пору вытравлявшей и язык, и обычаи, и культуру во имя некой новой имперской идеи, правда, еще прикрывавшейся дырявым плащиком интернационализма, чем, скажем, в случае «Искателей счастья», а потому чувствовали себя не в пример свободнее, не говоря уже о персонажах их фильмов, живших на экране в не столь жестко пред-



лагаемых обстоятельствах, как их советские братья по крови. И хотя это бытие еврейского местечка было на экране почти незаметно (не забудем, что речь шла о «панской» Польше как средоточии всяческого зла на западных границах Советского Союза, а вовсе не о реальных подробностях тамошней жизни), все это парадоксальнейшим образом сосредоточивалось в характере мадам Скороход, которая была и центром, и движителем, и экстрактом этого бытия. И, рискну сказать и это, хранителем этого бытия на самом краю его существования.

Естественно, что уже в середине войны «Мечта» не могла стать фактом кинематографической жизни. Она не могла стать им и позже, ибо почти сразу же после премьеры выяснилось, что польское правительство в изгнании отнюдь не намерено подчиняться Москве, в частности, отнюдь не торопится принимать на веру советскую версию о виновниках массовых расстрелов польских офицеров в Катыни, а также, что известно куда меньше, версию о причинах исчезновения в Советском Союзе двух руководителей еврейского Бунда в Польше, Х. Эрлиха и В. Альтера. Разгневанный Сталин прервал дипломатические отношения с правительством Сикорского, «Мечта» была снова упрятана на полку. Затем в Москве было сформировано вполне ручное правительство, и в дальнейшем вспоминать вслух о восточных землях Польши, аннексированных Советским Союзом, было уже политически неприлично.

В результате «Мечта» навсегда осталась фактом кинематографа архивного, известного специалистам, но до зрителя практически так и не дошедшего. А кроме того, и это более существенно, стала последним этнографическим и этнологическим описанием жизни еврейства на экране.

Впрочем, раз уж речь зашла о событиях финальных, то стоит вернуться к картинам собственно военных лет и заметить, что с сорок второго по сорок пятый год на советском экране больше не появилось ни одного еврейского персонажа, не было ни одного упоминания о трагедии народа на оккупированных территориях, да и внутри социалистического отечества тоже. Правда, не убывает еврейских фамилий в титрах большинства игровых и документальных лент, выпущенных на экраны в эти годы, а списки фронтовых операторов, снимавших свои сюжеты на переднем крае всех фронтов второй мировой войны, могли бы составить основу какой-нибудь отдельной работы, посвященной типичным еврейским фамилиям. Не убывает также число концертных номеров в многочис-

ленных фильмах-концертах («Под звуки домбр», «Белорусский киноконцерт» и другие). Впрочем, это уже время послевоенное, конец сорок пятого, начало новой эпохи, новой трагедии советского еврейства, еще не успевшего прийти в себя после гитлеровского геноцида и оказавшегося перед прямой угрозой геноцида сталинского. «В возрождении традиций имперской государственности Сталин видел не только идеологическое подспорье в случае внешнеполитических осложнений, но и краеугольный камень новой, разрабатываемой им национально-государственной доктрины. Известная как теория “старшего брата”, она нашла свое закрепление в конституции 1936 г., существенно урезавшей права союзных республик и ликвидировавшей практически полностью права национальных меньшинств»<sup>1</sup>.

Позволю себе продолжить цитаты из названной книги как одной из немногих историографических работ, посвященных истории советского антисемитизма, изданных в России: «С этого времени начинается массовое закрытие газет, журналов, общественно-политических, культурно-просветительных, образовательных организаций нацменьшинств, в том числе еврейских. Был взят курс на интенсивную русификацию и ассимиляцию в первую очередь национальностей, не имевших атрибутов собственной государственности. В качестве теоретической подпорки такой политики в отношении евреев на вооружение были взяты соответствующие аргументы из ленинского многотомного наследия, и в частности его высказывания о том, что «против “ассимиляторства” могут кричать только еврейские реакционные мешане, желающие повернуть назад колесо истории»<sup>2</sup>.

К этой проблематике мы еще вернемся, покамест же вспомним еще одну цитату – знаменитую фразу Сталина, известную со слов Риббентропа и записанную личным стенографом Гитлера Генри Пиккером 24 июля 1942 г., почти в то самое время, когда проходило совещание в Ваннзее, утвердившее план «окончательного решения еврейского вопроса»: «Сталин в беседе с Риббентропом также не скрывал, что лишь ждет того момента, когда в СССР будет достаточно своей интеллигенции, чтобы полностью покончить с засильем в руководстве евреев, которые на сегодняшний день пока еще ему нужны»<sup>3</sup>. Напомню, что это происходило до начала второй мировой войны, во время визита гитлеровского министра иностранных дел в Москву в августе 1939 г. И нельзя не согласиться с писателем

Александром Борщаговским, заметившим по этому поводу: «Как все похоже, как родственно: сталинское “полностью покончить” и гитлеровское “окончательное решение”»<sup>4</sup>. В результате многое, казавшееся непонятным, лишенным смысла, обретает некую логику, выстраивается в цепь вполне объяснимых и связанных друг с другом причин и следствий. И то, наконец, что в последние годы войны еврейские мотивы вообще исчезли с экрана, отнюдь не было случайностью, ибо «...в самые драматические дни битвы под Сталинградом в ближайшем окружении Сталина закипели вдруг страсти вокруг вопроса “о подборе и выдвижении кадров в искусстве”»<sup>5</sup>. Именно так была озаглавлена докладная записка Управления пропаганды и агитации ЦК ВКПб, руководимого тогда партийным философом Г.Ф. Александровым. 17 августа 1942 г. она была зарегистрирована в техническом секретариате Оргбюро ЦК и направлена адресатам — секретарям ЦК ВКП(б) Г.М. Маленкову, А.С. Щербакову и А.А. Андрееву. В ней речь шла о том, что «отсутствие правильной и твердой партийной линии в деле развития советского искусства в Комитете по делам искусств при СНК СССР и имеющийся самотек в работе учреждений искусства привели к извращениям политики партии в деле подбора, выдвижения и воспитания руководящего состава учреждений искусства, а также вокалистов, музыкантов, режиссеров, критиков и поставили наши театры и музыкальные учреждения в крайне тяжелое положение... у руководства оказались нерусские люди (преимущественно евреи)... В результате во многих учреждениях русского искусства русские люди оказались в меньшинстве»<sup>6</sup>. И далее я позволю себе продолжить эту длинную цитату уже применительно к кинематографу: «Почувяв, какие ветры задули на Олимпе власти, руководитель другого ведомства, управляющего культурой, Комитета по делам кинематографии, И.Г. Большаков, решил внести свою лепту в дело национально-кадрового очищения искусства. 24 октября он письменно доложил секретарю ЦК Щербакову, что отклонил предложение известного кинорежиссера С.М. Эйзенштейна утвердить на роль русской княгини Старикой в новом фильме “Иван Грозный” актрису Ф.Г. Раневскую. Свое решение он мотивировал тем, что “семитские черты у Раневской очень ярко выступают, особенно на крупных планах”. А чтобы у секретаря ЦК не возникало никаких сомнений в справедливости этих доводов, к письму прилагались фотографии кинопроб Раневской анфас и профиль».

Разумеется, это было далеко не все, а пока, на самой грани войны и мира, выходит на экраны первая и единственная на многие годы вперед советская картина, повествующая о Холокосте, о Катастрофе советского еврейства во время второй мировой войны на оккупированной гитлеровцами территории. И, думается мне, не только советская: вышедшие на экраны в октябре 1945 г. «Непокоренные» Марка Донского по повести Бориса Горбатова, были, вероятнее всего, первым прямым, а не опосредованным, как в барнетовской короткометражке, изображением Холокоста на мировом экране вообще, задолго до того как первые образчики этой античной трагедии нового времени появились в Польше, Германии, Швейцарии, Чехословакии. Впрочем, если быть справедливым, то фильм Донского был первым и единственным не только в этом плане: он был первой и единственной на многие годы отечественной картиной, в которой жизнь под оккупантом изображалась как быт, как будничное, ежедневное существование, у которого были свои законы, свои правила, которые надлежало не нарушать, которым следовало повиноваться, и тогда можно было продолжать жить, помирать с голоду, но естественной смертью, ждать перемен, надеяться, перемотаться. Всем, кроме евреев, исключенных из этого канона самим фактом своего происхождения, своею кровью. По приговору, вынесенному заранее, всем до одного.

Именно это было главным в картине. Именно это, вероятно, не слишком отдавая себе отчет в том, что делает, снимал вслед за Горбатовым Донской. Именно этим он — опять повторю — первый и единственный и при этом почему-то не попавший под удар вывел советское еврейство из подчеркнуто абстрактной, лишённой каких-либо отчетливых этнических черт, однородной человеческой магмы, советского населения, ставшего жертвой гитлеровских зверств. Это было тем более убедительно, что линия Катастрофы сконцентрирована всего в двух-трех эпизодах «Непокоренных», в короткой, как сама жизнь персонажей, сюжетной линии доктора Арона Давидовича (в пронзительном исполнении выдающегося еврейского актера Вениамина Зускина, расстрелянного вскоре по «делу» ЕАК) и его маленькой внучки, а с ними и всех остальных евреев этого маленького шахтерского городка на их смертном пути от нормальной мирной жизни к Бабьему Яру (поразительно, как метафорически безбоязненно называет Донской место гибели своих героев, словно бы распространяя один из множества символов гитлеровского геноцида на весь гигантский Бабий Яр второй мировой войны). И еще одно: в этих

коротких эпизодах уже удивительно сконцентрированы все те пластические и драматургические мотивы, которыми будет кормиться мировой кинематограф о Холокосте вплоть до наших дней, вплоть до одной из последних его вершин, «Списка Шиндлера» Стивена Спилберга.

Здесь и жалкие, неуверенные, робкие попытки еврейского сообщества как-то приспособиться к ужасающей новой реальности (я хотел было сказать — еврейской общины, но вовремя остановился, уразумев, что общину советская власть уничтожила давным-давно, не оставив приговоренным к смерти соотечественникам даже религиозного утешения в последние мгновения их земного бытия), организовать, восстановить какую-то иерархию авторитета, этики, власти, просто прокормиться, торгуя последним барахлом на городском торжище.

Здесь и последний, иератический, в полном молчании и даже в некотором внутреннем порядке проход городского еврейства к братской могиле в этом самом Бабьем Яру, и расстрел, и множественность последних жестов, всхлипов, выкриков, молчаний, если можно сказать так по-русски — страх, достоинство, ненависть, спокойствие, обреченность, мужество — вся гамма человеческих реакций на краю могилы.

Здесь и первый портрет Праведника среди народов мира, украинского шахтера Тараса Яценко, попытавшегося спасти от уничтожения маленькую еврейскую девочку, внучку старого доктора Арона Давидовича. К счастью, все здесь первое, в этом фильме, и, к несчастью, все здесь последнее на многие годы, хотя в утешение можно сказать, что все эти мотивы, весь этот конденсат еврейской трагедии во время Катастрофы немедленно стали достоянием всего мирового кинематографа — «Непокоренные» успели выйти на европейский и американский просторы, перепрыгнули через железный занавес, еще только-только возводившийся между человечеством и страной победившего свой народ социализма, передав свой прощальный привет зарубежным коллегам, возложив на них, более удачливых, более свободных свою боль, свою память, свою часть общей трагедии. И можно без особого преувеличения сказать, что они эту эстафету приняли.

Сейчас же приходится признать, что история советского еврейства на послевоенном экране страны закончилась, едва начавшись, и разговор о том, какие именно факты и обстоятельства этой истории на экран все-таки прорывались и в каком виде, по необходимости будет кратким и не слишком оптимистическим.

И снова начнем с фильмов документальных, каждый из которых по отдельности вряд ли заслуживал бы упоминания, но все вместе, да еще в контексте событий конца 40-х — начала 50-х годов заслуживают подробного и внимательного рассмотрения. Тем более что их, в том или ином виде упоминавших о том, что советское еврейство еще существует, во всяком случае до безвременной кончины генералиссимуса, вышло на экраны всего четыре. Первым из них, из уже упоминавшейся серии картин о судебных процессах гитлеровских палачей и их приспешников был двухчастный репортаж «Судебный процесс в Смоленске» (операторы А. Брантман, А. Левитан, 1946 г.), в котором, только и исключительно на уровне дикторского текста, шла речь об уничтожении и еврейского населения города. Спустя два года на экраны выходит картина совершенно иного душевно-пропагандистского склада, восторженный среднеметражный фильм «Чемпион мира» (реж. М. Славинская, операторы А. Щекутьев, А. Хавчин, В. Штатланд, А. Брантман, композитор А. Ройтман) о том, как в борьбе за шахматную корону победил выдающийся сын советского народа Михаил Ботвинник. Разумеется, в картине этой не найдется ни слова об этническом происхождении чемпиона, да и его отчества тоже, поскольку некоторая неотчетливость фамилии позволяла легко опустить иные неуютные подробности. Тем более что и сама лента была из разряда незапланированных, да и вышла на экраны в не самое подходящее время — уже был убит Михоэлс, уже вовсю шла подготовка к процессу Еврейского антифашистского комитета, уже прошла новая волна массовых арестов, уже стали привычными слова о «пятом пункте» как почти официальном законе общественной жизни. Так что картина об одном из особо «ценных евреев», если вспомнить приличествующий случаю нацистский термин, была, с одной стороны, как бы не к стати, а с другой — могла даже сослужить недурную пропагандистскую службу в роли некоего прикрытия. Подтверждением тому может, в частности, служить тот факт, что ровно через два года, в пятьдесят первом, на экраны выходит значительно более скромная одночастевка об очередном чемпионате на первенство мира по шахматам, который снова выиграл тот же представитель советского народа Михаил Ботвинник. И на этом можно было завершить скромный перечень документальных лент четырех послевоенных лет. И потому была столь важна для властей скромная видовая лента — типичный продукт научно-популярного кинематографа советской поры, — вышедшая на экраны в 1949 г. под привычно скромным названием «Биробиджан» (реж. Х. Шмайн, произ-

водство, и это в данном случае немаловажно, Дальневосточной студии кинохроники). Ничего особенного не было в этой ленте: тот же набор пропагандистских стереотипов, пронизанных даже некоторой симпатией к товарищам трудящимся евреям, которые именно здесь стали наконец подлинно трудящимися, как все остальные, «продуктивизировались» (не помню, употреблялся ли этот кошмарный термин 20-х – 30-х годов в картине, но это не столь важно, ибо речь шла именно об этом), что именно здесь, а не на Ближнем Востоке находится подлинная родина советских евреев, их единственное и несомненно светлое будущее. Я столь большое внимание уделяю этой картине вовсе не потому, что скромный труд Шмай-на его заслуживает. Но потому, что если есть хоть толика правды в почти общепризнанном предположении о депортации советского еврейства на Дальний Восток после замышлявшегося генерального процесса «убийц в белых халатах», их публичной казни на Лобном месте и последующего «гнева народа», то именно «Биробиджан» наряду с привычной пропагандистской истерией по радио и в прессе должен был стать одним из оружий психологической и политической подготовки нового, на этот раз советского Холокоста. Во всяком случае, такое ощущение складывается сегодня, в контексте уже известных и до поры до времени совершенно секретных обстоятельств черных лет еврейства в СССР.

Любопытно, что игровой кинематограф как бы оставался в стороне от этой общегосударственной кампании по «очистке нашего, советского огорода» от этнических сорняков. И не только в фильмах, вышедших на экраны, но в еще большей степени в фильмах не вышедших, запрещенных на разных стадиях. Достаточно ярким примером здесь является судьба вполне «кошерного» фильма одного из самых «кошерных» режиссеров советского кино Сергея Юткевича «Свет над Россией» (1947–1948), снимавшегося по классической пьесе социалистического театрального репертуара – «Кремлевские куранты» Николая Погодина. Разумеется, не только одинокий еврейский мотив в сюжете послужил причиной сталинского недовольства, однако для антисемитской паранойи конца 40-х тот факт, что в роли Часовщика (именно так, с большой буквы, позволявшей увидеть в нем как бы властелина времени) выступал уже подпавший под подозрение Вениамин Зускин, игравший не просто испуганного еврея-кустаря, силком вырванного из привычной обстановки и доставленного пред ясные очи новой власти, но фигуру куда более метафорическую и

раздражающую — единственного человека в революционной Москве, который в состоянии запустить кремлевские часы, начавшие отсчет нового времени, был, разумеется, более чем достаточен для немедленного запрета картины с дежурным обвинением в «антихудожественности», хотя не в эстетике здесь было дело: «Вылетела... великолепная сцена с Часовщиком. В последнем случае у Сталина, видимо, сработали более глубокие антипатии, ведь через некоторое время замечательный актер Вениамин Зускин был арестован и погиб, разделив судьбу великого Соломона Михоэлса», — вспоминал Юткевич<sup>7</sup>. Более того, разгневавшись на картину Юткевича, Сталин повелел убрать из репертуара и пьесу Погодина. И это случай не единственный — достаточно вспомнить запрет на постановку «Дела Бейлиса» Сергеем Эйзенштейном по пьесе Льва Шейнина. Вероятно, были и другие замыслы подобного рода, оставшиеся неизвестными. Что же касается фильмов «живых», снятых и выпущенных на экраны, то даже в таких «антикосмополитических» лентах 1949–1950 гг., как «Суд чести» (автор сценария Александр Штейн, режиссер Абрам Роом, оператор Александр Гальперин, композитор Л. Шварц), в основе которого, кстати сказать, лежало в некотором смысле «еврейское дело», история Клоевой и Раскина, якобы передавших классовому врагу на Западе тайну антиракового препарата, а в переводе на человеческий язык просто опубликовавших результаты своих исследований в тамошнем научном журнале. И хотя ситуация эта была в пьесе и фильме тщательно зашифрована, однако для тех, кто знал и понимал, достаточно было, как говорится, просто почувствовать вектор. Между тем на поверхности, в сюжете не найти было не только ни одного персонажа чуждой советской власти национальности, но и даже ни одного упоминания о ней. Создается впечатление, что к тому времени власти предрешающей было ясно, что окончательное решение еврейского вопроса — дело уже чисто техническое и близкое, а потому даже следы его на пленке оставлять нерационально и нерентабельно. Точно так же выглядит и другой «классический» фильм этого помета — «Великая сила» (автор сценария и режиссер Фридрих Эрмлер, оператор Аркадий Кальцатый), поставленный по не менее популярной, чем «Суд чести», одноименной пьесе Б. Ромашова. В этом панегирике в честь самой передовой в мире антименделистской, антиморганистской, мичуринско-льсенковской биологии нет не только разного рода Раппопортов, но и даже ни одного Презента, что уж отчетливо противоречило так называемой правде жизни в са-



мом ее большевистском понимании, в той или иной степени все же соблюдавшейся хотя бы формально там, где без этого просто нельзя было обойтись.

Более того, в самом конце 1950 г., когда советские «нюрнбергские законы» уже распространились на все области политической, общественной, культурной и экономической жизни, на экраны страны выходит фильм Александра Столпера «Далеко от Москвы» по роману недавнего зэка Василия Ажаева. Одним из двух его главных героев является Парторг ЦК ВКП(б) (именно так, со всех прописных букв сразу!), еврей по фамилии Залкин в исполнении Льва Свердлина, а где-то за его спиной, в гуще сюжетных линий фильма маячит еще один представитель «малого народа» по фамилии Либерман. Правда, при несколько больном еврейском воображении в этом можно было бы усмотреть некий коварный замысел, заключающийся в том, чтобы показать зрителю: вот, мол, идет война, все народы Советского Союза сражаются за Родину, а евреи, естественно, укрываются здесь, в глубоком тылу, хотя и занимаются полезным делом — прокладывают нефтепровод для дальневосточной нефти, которая, разумеется, «вся для фронта, вся для победы», однако же в тепле и вдали от пушек, снарядов и бомб. Однако, думается мне, даже если такая мысль и могла появиться у кого-нибудь из мелких идеологов национальной кинематографической политики, то главное все же было не в этом. Главное было в том, что партия не ошибается даже в таких случаях, которые вроде бы очевидны, что партия не против народа, а против отдельных его представителей. Покамест, во всяком случае. А потому даже доверяет одному, отдельно взятому Залкину выступать от ее имени и в строгом соответствии с выданным ею мандатом, который она, то есть партия, может в любую минуту у него отобрать безо всякого объяснения причин, а точнее, по одной-единственной причине — недоверия к его еврейской сути. Впрочем, нарушая строгую хронологию, можно сказать, что продолжала существовать и некая, пока еще непреодолимая властью инерция — и кинодраматургия все еще строилась по довоенным канонам, где в самое неблагоприятное время все-таки трудно было обойтись без нелепой еврейской фигуры хотя бы ради «оживляжа» (существовал такой профессиональный термин), и актерские маски еще не вышли в тираж, воспринимаясь сугубо индивидуально. Так Маргарита Львовна в александровской «Весне» 1947 г. в исполнении Фаины Раневской еще была просто Раневской в очередной и достаточно проходной роли, а отнюдь не еврейс-

кой женщиной средних лет, которая невесть почему забрела в этот полуфантастический сюжет из жизни советских людей. То же самое можно сказать о Раневской в роли врача в картине «Рядовой Александр Матросов», вышедшей на экраны в 1947 г., равно как и о штатном исполнителе роли Якова Свердлова, Леониде Любашевском, еще раз отметившемся в этой ипостаси в 1953 г., в картине «Вихри враждебные», поставленной Михаилом Калатозовым. Наконец, в числе истоков упомянутой инерции мышления быть может стоило бы назвать и то немаловажное обстоятельство, что подавляющее большинство фильмов, в которых — конец 40-х — первая половина 50-х — появлялись еврейские актеры, снималось их этническими собратьями, чисто подсознательно ориентированными на знакомые и близкие экранные маски.

Тем более что в этом анахроничном для самой власти вынужденном соблюдении интернационалистского антуража попадались казусы совсем уж анекдотические: в частности, в такой духоподъемной ленте, как «Третий удар» (одной из последних лент, посвященных Отечественной войне, — партия решила, что народ устал от военных воспоминаний, и надо поелику возможно стереть их из его памяти), где роль еврейского генерала армии Якова Крейзера играл вполне славянский Иван Переверзев, а русского матроса Чмыгу, наоборот, еврей Марк Бернес.

Справедливости ради надо сказать, что порой на экране по явному недосмотру властей или просто по причине отсутствия свежих инструкций появлялись внешность, ситуация, характер, этническое происхождение которых не удавалось скрыть никакими ассимиляционными ухищрениями. Так, в простодушной сатирической (одной из первых, если вообще не самой первой после многих лет отсутствия сатиры на экране) ленте «Мы с вами где-то встречались», уже в середине пятидесят четвертого года возвестившей миллионам кинозрителей, что «уже можно», что Гоголи и Щедрины нам не только нужны, но просто жизненно необходимы, никакая сила не в состоянии была бы скрыть уникальную внешность Аркадия Райкина, исполнявшего главную роль некоего абстрактного эстрадного актера по фамилии Максимов, отправившегося отдыхать на юг и обнаружившего, что не все так гладко в советском королевстве. Хочешь не хочешь, а из Максимова во все стороны торчат интонации, жесты, повадки, просто райкинская маска. (Кстати сказать, Райкин в эти годы начинает появляться на экране почти регулярно: так, в картине «Концерт артистов ленинградской эстрады и театра» (1956, реж. Ефим

Учитель) он занимает едва ли не большую часть экранного времени, а примерно через три года снова возникает на экране, на этот раз в мультипликационном фильме «Знакомые картинки» (реж. Е. Мигунов, 1957), выступая уже от собственного имени как главный и единственный персонаж-конфетансье, комментирующий неизменные и непреходящие болячки советской действительности.)

Впрочем, это был уже конец эпохи, начало новой, время иллюзий, время надежд на то, что теперь все будет иначе, что вернутся не известные никому конкретно, но очень привлекательные на слух «ленинские нормы партийной жизни». Что не будет репрессий, ГУЛАГа, тем более что всюю шла реабилитация невинно убиенных, в том числе и жертв сталинских репрессий конца 40-х – начала 50-х гг. Когда казалось, в частности, что и с «пятым пунктом» уже будет все в порядке и начнется, наконец, дружба с государством Израиль, которое, правда, только что позволило себе очередной фортель, напав на братьев-арабов, за что немедленно получило по заслугам в пропагандистской одночасовке «Интервенты, вон из Египта!» (1956, реж. М. Трояновский, ЦСДФ).

Что же касается игрового кино, то и здесь, на первый взгляд, начинаются несомненные и, судя по всему, позитивные перемены. Правда, как и прежде, Эммануил Геллер играет в глупой комедии «Драгоценные зерна» (1956, реж. Артур Роу) грустного и нелепого аптекаря в крохотном «оживляжном» эпизоде, живьем перенесенном из фильмов конца 30-х годов, однако рядом с этим появляется целый ряд картин принципиально иного плана. К примеру, в традиционном историко-революционном фильме «Поэт», который был снят по сценарию Валентина Катаева Борисом Барнетом в 1956 г. и действие которого происходит в неназванной по имени Одессе в годы гражданской войны, выступает целый «букет» еврейских персонажей самого разного социального рода и племени, начиная с одного из главных героев картины – местного поэта аптекаря Гуральника и его жены, мадам Гуральник. Это всецело и безусловно положительные персонажи, хотя и сыгранные с изрядной долей привычного филосемитского патернализма – мало того что они пишут стихи на русском языке, так они еще прячут от интервентов значительно более положительных героев картины – городских подпольщиков. Кроме того, вокруг семейства Гуральников можно обнаружить множество весьма подозрительных лиц, прямо и недвусмысленно свидетельствующих о том, что южные окраины тогдашней

России были густо заселены народом «пятого пункта» — достаточно назвать фамилии лишь некоторых актеров из массовки, чтобы убедиться в этом, — Валентин Гафт, Григорий Шпигель, Эммануил Геллер, Наум Новлянский.

Одной этой картины было бы достаточно, чтобы ощутить перемены, произошедшие за три с лишним года после смерти Сталина в общественном сознании, и как следствие этого — на киноэкране. Однако в то же самое время, правда, запоздав на полгода с выходом на экран, была закончена картина по своему просто революционная не только в плане рассматриваемой нами проблематики, но и много шире — в изображении минувшей войны на экране. Я имею в виду картину Александра Иванова «Солдаты» по повести Виктора Некрасова «В окопах Сталинграда», опубликованной сразу же после войны каким-то совершенно чудесным образом и столь же чудесно канонизированной высокой государственной наградой — Сталинской премией.

«Солдаты» вышли на экраны в середине 1957 г. и стали событием не только одного сезона, оказав несомненное, хотя и не всегда явное, а порой и совершенно неожиданное влияние (пример картины Сергея Бондарчука «Судьба человека» здесь особенно показателен — примем во внимание, что и сам режиссер, и его картина были ярыми и откровенными оппонентами «безгеройного» фильма Иванова) на многие и многие фильмы последующих лет, посвященные Отечественной войне. Однако, помимо этого, было в «Солдатах» и еще что-то. Был лейтенант Фарбер в абсолютно гениальном исполнении Иннокентия Смоктуновского, на первый взгляд сыгравшего традиционную роль еврейского интеллигента, невесть каким образом попавшего на фронт, вместо того чтобы отсиживаться в тылу, человека безусловно и стопроцентно штатского, неприспособленного к привычным для окружающих трудностям и передрягам, вызывающего в лучшем случае жалость, а в худшем — раздражение и неприязнь, особенно в тех редких и не слишком убедительных ситуациях, когда он изо всех сил своих пытается «соответствовать», иначе говоря имитировать, подражать, приспособливаться. И не случайно в сценарии роль Фарбера была выписана на грани комедии, почти фарса. Я добавил бы к этому неожиданно пришедшую мне мысль: Смоктуновский родом из мира несоветского, ибо ведет себя не просто как штатский, но как штатский в мире униформ, как человек свободный, не понимающий и не желающий понимать иерархии чинов, партийностей и прочих атрибутов не существенных, алогичных в той противоестественной экстеррито-

риальности, которая ограждает его от мира советского, идеологического, тоталитарного. Именно она определяет все его поступки, на первый взгляд почти самоубийственные, немислимые и в чем-то даже опасные для окружающих — к примеру, прямое, караемое расстрелом на месте нарушение субординации на передовой. Я имею в виду кульминационную сцену фильма — конфликт с майором, по мнению Фарбера виновным в бессмысленной смерти солдат. И я рискнул бы назвать Фарбера первым свободным евреем на советском экране, хотя — видит Бог — с точки зрения простой человеческой логики никак не понять, каким образом ему удавалось сохранить эту свою свободу, эту экстерриториальность духа за три с лишним десятка советских лет, которые он как-никак прожил до войны.

И с этой точки зрения подчеркнуто, вызывающе штатский облик и жесты Фарбера — проволочные очки на кончике носа, упоминавшаяся армейская фуражка на пару размеров больше головы, обтерханная шинелка на сутулой, едва ли не горбатой спине, худые ноги в обмотках, противоестественная в этих условиях вежливость, деликатность, воспитанность, не говоря уже об образованности, — все вместе выглядит, во всяком случае в метафорическом плане, своеобразной антиуниформой, униформой иного мира, где каждый одевается, как хочет и как может, шевелит губами и моргает глазами, как может и как хочет, говорит, жестикулирует, совершает поступки, как может и как хочет. И — как велит ему тот внутренний императив, который определяет все его существо. И не случайно поэтому именно Фарбер становится центральным персонажем картины, ее осью, вокруг которой вращается, движется, развивается сюжет, а не персонажи традиционные, хотя и существующие в несравненно более реалистической обстановке и с несравненно более достоверными мотивациями, чем железобетонные, а лучше сказать, картонные герои духоподъемных военных лент. И потому он практически исчезает из сюжета, когда картина поворачивается на сто восемьдесят градусов, чтобы заторопиться к бравурному, оптимистическому финалу, — в этом времени и в этом пространстве ему уже нечего делать. Наконец, не случайно фильм Иванова остается в истории, продолжая жить и сегодня, благодаря именно Фарберу, благодаря Смоктуновскому.

Впрочем, как бы там ни было, картина Иванова была, пожалуй, наиболее громким и, что важнее, практически неприкрытым разного рода страховочными вуалями гимном в честь еврейского персонажа, гимном, к сожалению, не имевшим продолжения в обозримом кинематографическом будущем, во вся-

ком случае, на ближайшие десятилетия, до середины 80-х, а, может, и позже.

Тем более что ближайшие годы, несмотря на «оттепель», как бы не слишком тому способствовали. Из всего многообразия отечественного кино конца 50-х годов можно отметить лишь дежурного персонажа историко-революционного жанра – Якова Свердлова, появившегося сразу в трех фильмах – в «Балтийской славе» Якова Фрида (1957), в «Рассказах о Ленине» Сергея Юткевича (1958), в «Правде» В. Добровольского и Исаака Шмарука (1957), а также не слишком исторически достоверного, но ставшего знаменитым благодаря шолоховской эпопее коммуниста Штокмана в фильме «Тихий Дон» Сергея Герасимова (1958). И это все, если не считать случайных появлений типа комического богача по фамилии Соломонский, пришедшего на экран прямо из все еще не забытой кинематографом доброй довоенной традиции в исполнении одного из «штатных» евреев советского экрана Григория Шпигеля в фильме «Борец и клоун» (реж. Константин Юдин и Борис Барнет, 1957), действие которого происходит в дореволюционной Одессе, превратившейся на экране в своеобразную резервацию провинциального, притом непременно комического еврейства, а также никому не известного человека по имени Оскар Кон, сыгранного армянским актером Д. Маляном в фильме «Лично известен» (реж. С.Кеворков и Э.Карамян, 1958), и благородного, наивного и честного доктора Бахмутского в экранизации романа Василия Гроссмана «Степан Кольчугин» (реж. Т. Родионова, 1957). И это действительно все, что касается еврейских мотивов на экране в первые годы после XX съезда компартии, казалось бы, принесшего долгожданную свободу и снявшего все и всяческие препоны, что было, разумеется, далеко не так, но об этом мало кто подозревал, поскольку потребности в этой свободе не было еще и в помине – внутри, в душе, в памяти. Впрочем, ждать этого осталось недолго – впереди были шестидесятые годы.

<sup>1</sup> Костырченко Г. В плену у красного фараона. М., 1994. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Знамя. 1993. № 2. С. 174.

<sup>4</sup> Борцаговский А. Обвиняется кровь. М., 1994. С. 264.

<sup>5</sup> Костырченко Г. Указ. соч. С. 9.

<sup>6</sup> Там же. С. 13.

<sup>7</sup> Марголит Е., Шмыров В. Изъятое кино. М., 1996. С. 100.



Вадим Дубсон

## ГЕТТО НА ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ (1941 – 1942 гг.)

Тема Холокоста на оккупированной территории Российской Федерации до настоящего времени остается почти не изученной<sup>1</sup>. В настоящей статье впервые рассматриваются особенности создания и устройства гетто на указанной территории и условия жизни в них.

Основным источником для написания статьи послужили свидетельские показания из архивных фондов, находящихся в России и в Израиле.

### Создание и устройство гетто

Создание гетто являлось предварительной мерой перед массовым уничтожением евреев. Эта мера была вызвана тем, что айнзацгруппы, отвечавшие за уничтожение еврейского населения на обширных захваченных территориях, не справлялись со своими функциями<sup>2</sup>. Несколько десятков гетто на оккупированной территории России располагались в западной части Калининской, Смоленской и Орловской областей, вдоль границы с Белоруссией. Почти вся эта территория входила до революции в черту оседлости. В восточной зоне оккупации, на территории между Смоленском и Москвой, нам известно лишь одно небольшое гетто, находившееся в г. Калуга Тульской области. На этой территории до войны проживало мало евреев и большая часть из них успела эвакуироваться. Поэтому здесь не было необходимости создавать гетто, и уничтожение евреев происходило в течение менее чем месяца от начала оккупации. На юге России гетто также не создавались<sup>3</sup>.

Российские гетто, так же как гетто на Восточной Украине и в Восточной Белоруссии, резко отличались от гетто в других оккупированных странах (прежде всего в Польше)<sup>4</sup>. Здесь не

---

Вадим Дубсон — Университет Неgev им Д. Бен-Гуриона, отделение истории.

было длительного использования евреев на принудительных работах. Главной целью создания гетто было предотвращение бегства жертв и их концентрация для быстрого уничтожения<sup>5</sup>. Срок существования таких гетто, как правило, не превышал шести месяцев (см. табл. 1). Лишь гетто Смоленска существовало около года, до 15 июля 1942 г., вероятно из-за потребности немецкой армии в рабочей силе в городе, являвшемся стратегически важным железнодорожным узлом на московском направлении<sup>6</sup>. В других местах в первую очередь уничтожались трудоспособные мужчины, а иногда и молодые женщины, чтобы предотвратить возможное сопротивление при ликвидации гетто<sup>7</sup>.

В оккупированных областях России крупнейшими были гетто Смоленска (2000–3000 человек)<sup>8</sup>, Велижа (1400–2000 человек)<sup>9</sup> и Рудни (1200 человек)<sup>10</sup> в Смоленской области, Клинцов (до 3000 человек) и Стародуба (1400 человек)<sup>11</sup> в Орловской области. Большинство других гетто были меньшими по размерам, и численность находившихся в них евреев не превышала нескольких сотен (табл.1).

Большая часть российских гетто, так же как и в других оккупированных частях СССР, располагались в наиболее старых районах городов или местечек, где для них выделялись одна или несколько улиц, с которых выселялось нееврейское население<sup>12</sup>. В ряде случаев, когда количество евреев было невелико, для создания гетто использовались непригодные для жилья здания. Например, в Торопце это было здание льнозавода<sup>13</sup>, в Унече — птицефабрика<sup>14</sup>, в Починке и Злынке — машинно-тракторные станции<sup>15</sup>, в Опочке — полусгоревшее здание казармы<sup>16</sup>. В Мглине 600 евреев на полтора месяца были загнаны в городскую тюрьму<sup>17</sup>. В Стародубе и Невеле гетто были вынесены за пределы города<sup>18</sup>. В г. Карачеве гетто было создано под открытым небом<sup>19</sup>. Район гетто, как правило, окружался колочей проволокой или забором и постоянно охранялся немецкими солдатами или русской полицией<sup>20</sup>.

Как и в ряде других оккупированных районов СССР, российские гетто создавались через один — два месяца после начала оккупации. В крупные гетто собирались евреи со всего района<sup>21</sup>. Во многих гетто на российской территории (в основном в Смоленской обл.) оказались также еврейские беженцы из Белоруссии, не успевшие эвакуироваться. Почти все эти гетто были созданы в период с августа по октябрь 1941 г. (табл. 1).



Таблица 1

**Примерные сроки существования некоторых российских гетто  
и количество узников в них**

Место	Дата создания	Дата ликвидации	Срок существования, мес.	Кол-во узников
<b>Смоленская область</b>				
Велж	Кон. сентября 1941	30.01.42	4	1400—2000
Гусино	28.07.41	06.02.42	6	200—270
Ильино*	Нач. сентября 1941	25.01.42	4,5	200
Красный	27.08.41	08.04.42	7	60—100
Любавичи	27.09.41	04.11.41	1,2	500
Микудино	Август 1941	23.02.42	6—6,5	250
Монастырщина	Сентябрь 1941	Февраль 1942	5	800—1200
Петровичи	Август 1941	02.06.42	9—10	350—5400
Починок	(?)	21.04.42	(?)	60—200
Рославль**	Октябрь — Ноябрь 1941	Кон. ноября — нач. декабря 1941	1—2	300—800
Рудня	Август 1941	21.10.41	2—2,5	1200
Смоленск	05.08.41	15.07.42	11	2000—3000
Татарск	Сентябрь 1941 (?)	Октябрь 1941	1—2	400—600
Усвяты***	Кон. сентября 1941	28.01.42	4	160—170
Хиславичи	Сентябрь 1941	Март 1942	6	800
Шумячи	Октябрь 1941	18.11.41	1—1,5	400—500
<b>Орловская область</b>				
Злынка	Сентябрь— октябрь 1941 (?)	Февраль 1942	4—5	200
Мглин	21.01.42	02.03.42	1,5	600
Карачев	Октябрь 1941 (?)	Декабрь 1941	2	100—200
Клетня	(?)	Март 1942	(?)	200—400
Клинцы	Октябрь 1941	Декабрь 1941	2	3000
Стародуб	Кон. сентября 1941	01.03.42	5	1400
Унеча	(?)	15.03.42	(?)	300
<b>Калининская область</b>				
Невель	Август 1941	6.09.41	1	800—1000
Опочка	Август 1941	8.03.42	6—6,5	100—200
Себеж	Сентябрь 1941	Март 1942	6	100—150
Торопец	Сентябрь 1941	Октябрь — ноябрь 1941	1—3	75—100
<b>Тульская область</b>				
Калуга****	14.11.41	30.12.41	1,5	160

\* Почти все узники гетто были освобождены в ходе наступления Красной Армии.

\*\* В. Орбах указывает, что в гетто было 4000 человек. См. *Orbach W.* Op. cit. P. 33. Мы не нашли этому документального подтверждения. Следует учесть также, что перед войной в Рославле проживало примерно 3000 евреев. См. *Distribution of the Jewish Population of the USSR 1939.* P. 32.

\*\*\* Примерно 80% узников гетто спаслось в результате наступления Красной Армии.

\*\*\*\* 90% узников гетто спаслось в результате наступления Красной Армии.

Формирование гетто и юденратов (еврейских советов) осуществлялось айнзацгруппами СС и немецкими военными властями. В отчете айнзацгруппы «В», приданной группе армий «Центр», от 23 июля 1941 г. имеется описание ее деятельности на территории Белоруссии:

«В связи с многочисленностью евреев поселение в гетто представляет достаточно трудную задачу. Ее выполнение уже осуществляется. Подходящие городские районы уже выбраны, работа проводится в сотрудничестве с военными и гражданскими властями»<sup>22</sup>.

Начиная с августа 1941 г. подразделения айнзацгруппы «В» стали организовывать гетто и юденраты на территории России. В отчете айнзацгруппы «В» от 4 сентября 1941 г. в специальном разделе «Формирование рабочих отрядов, еврейских советов, гетто и т.д.» описывается, как это делалось в Невеле:

«Как и в других городах до настоящего времени, евреи были также собраны в Невеле в ходе систематических поисковых действий и организованы в рабочие отряды, которые были использованы для чистки города. Еврейский совет был выбран из наиболее интеллигентных евреев»<sup>23</sup>.

Передовая команда «Москва» создала в сентябре 1941 г. гетто в Монастыршине и Хиславичах<sup>24</sup>. В этом же месяце отряд СС согнал евреев в гетто в Любавичах<sup>25</sup>. В октябре зондеркоманда 7b основала гетто в Клинцах, а зондеркоманда 7a организовала юденрат в Ржеве<sup>26</sup>. Очевидно, что и несколько других гетто и юденратов были созданы айнзацгруппой «В».

Немецкая армия и военная администрация на оккупированных территориях оказывали содействие айнзацгруппам<sup>27</sup>, а также самостоятельно занимались созданием гетто и назначением юденратов<sup>28</sup>. Подробная инструкция по созданию гетто содержится в административном приказе №6 командующего тылом группы армий «Центр» от 12 сентября 1941 г. в разделе IX — «Еврейский квартал».

«1. В тех местностях, где есть еврейский квартал, евреям и еврейкам запрещается выходить из него без удостоверения о работе или особого письменного разрешения от местного военного коменданта. Это относится также к евреям, которые, по административному приказу №3, часть IX, должны работать в соответствии с обязанностью принудительного труда за пределами еврейского квартала.

На всех улицах и дорогах, ведущих к еврейскому кварталу, главы городов обязаны устанавливать большие запретительные знаки с надписью: “Еврейский квартал. Вход нееврейским жителям запрещен!”. Нееврейские жители могут в срочных и особых случаях просить разрешения у местных военных властей на вход в еврейский квартал.

2. Создание гетто (огороженного еврейского квартала) будет осуществляться в населенных пунктах с большим еврейским населением, в основном в городах, когда это жизненно необходимо или требуется в интересах дела и в тех случаях, когда использование необходимых для этого материалов не отразится на выполнении других срочных задач (Приказ Верховного командования сухопутных сил – ОКН от 19.08.41). Кроме того, создание гетто принимается во внимание в тех случаях, когда необходимо отделение еврейского квартала от нееврейских и когда другие силы (фельджандармерия и служба порядка) недостаточны для поддержания порядка.

3. В еврейском квартале, или гетто, юденрат должен организовать еврейскую службу порядка. Ее члены должны иметь нарукавные повязки с надписью “Еврейская служба порядка”, со своим номером и названием города. Нужно снабдить их резиновыми дубинками или палками. Под контролем юденрата еврейская служба порядка будет следить за спокойствием и порядком в еврейском квартале, или гетто. Содержание еврейской службы порядка возлагается на юденрат»<sup>29</sup>.

Военные комендатуры тыла группы армий «Центр» издавали приказы о переселении евреев в гетто. В недатированных инструкциях немецких военных властей в Смоленской обл. в разделе «Общие направления организации и задачи городского и местного управления» в параграфе «Евреи» указывается: «Устройство гетто (огороженных еврейских кварталов) осуществляется в случае потребности по приказу начальника гарнизона»<sup>30</sup>. В таких приказах еврейское население обычно предупреждалось о том, что отказ от переселения в гетто повлечет за собой расстрел.

Военные комендатуры отдавали соответствующие указания подчиняющимся им русским бургомистрам и старостам. Сохранились записи бургомистра Смоленска Б. Меньшагина, связанные с созданием гетто в городе:

«...4. Весь город, кроме еврейского квартала, должен быть до 16 ч. 5 августа 1941 г. освобожден евреями.

5. Все евреи, которые после этого срока останутся в городе, будут арестованы и расстреляны.

6. Из района поселения евреи не имеют права выходить без особого разрешения, выданного комендантом города или полицией.

7. Район еврейского поселения должен быть огражден проволокой, и в дальнейшем должно быть выстроено массивное ограждение.

8. Квартиры, освобожденные от евреев, поступят в распоряжение начальника города для заселения...

11. Всем евреям Смоленска запрещено иметь непосредственное сношение с Управлением начальника города, а равно и с русским населением. Эти отношения осуществляются лишь через Еврейский комитет.

12. Все евреи, достигшие десятилетнего возраста, обязаны нашивать на одежду круглый знак из желтой материи диаметром 10 см. Эти знаки помещаются справа на груди и на спине. Евреи, обнаруженные после 16 ч. 5.08 без указанных знаков, должны быть задержаны и препровождены в немецкую полицию (здание бывшего НКВД) для расстрела...»<sup>31</sup>

Иногда приказ о создании гетто подписывался одновременно немецкими военными властями и русским бургомистром. Например, приказ №8 Калужского городского управления от 8 ноября 1941 г., содержащий § 2 «Об ограничении прав жидов» подписан комендантом г. Калуги и городским головой г. Калуги и района Н. Щербачевым. В нем говорится:

«§2. По окончании переписи населения г. Калуги и уточнения количества семейств и отдельных лиц, проживающих в г. Калуге:

а) жилищному отделу отвести в одном из кварталов города вблизи окраины соответствующее количество домов или один многоквартирный дом, в котором могли бы разместиться все проживающие в Калуге жида;

б) ЗАПРЕТИТЬ жидам: выходить в город, появляться на базарах в торговые дни, иметь общение с населением и тем более с представителями Германской армии и при встрече последних приветствовать или обращаться к ним с какими-либо вопросами и просьбами, заниматься торговлей, приемом на дому каких-либо граждан по юридическим и другим вопросам;

в) жида организуют свой совет, который избирает старосту, и только он один имеет общение с Городским управлением...»<sup>32</sup>

Участие военных властей в создании гетто еврейского населения не ограничивалось изданием приказов. В некоторых случаях части вермахта и прежде всего фельджандармерия играли более активную роль<sup>33</sup>. Так, в Смоленске фельджандармерия с помощью русской полиции очистила от русского населения большой квартал, предназначенный для гетто, и обнесла его колючей проволокой<sup>34</sup>. В Усвятах в сентябре 1941 г. фельджандармерия во главе с обер-лейтенантом согнала евреев местечка в освобожденные русскими дома, и евреи сами огородили этот квартал колючей проволокой под надзором немцев<sup>35</sup>. В Опочке в создании гетто принимала участие тайная полевая полиция (ГФП – Geheime Feldpolizei)<sup>36</sup>.

Переселение в гетто обычно продолжалось несколько дней. Военный комендант Смоленска приказал евреям перейти в гетто, расположенное на другой стороне Днепра в течение трех дней, когда большинство мостов было разрушено и почти не было автомобильного и гужевого транспорта. Более 1000 человек<sup>37</sup>, среди которых было много стариков и детей, вынуждены были на себе перевозить свое имущество, что заняло примерно неделю<sup>38</sup>. В Калуге переселение в гетто выглядело следующим образом: «Средств передвижения не давали, каждый устраивался как мог – кто на своем горбу, кто перевернув стол вверх ножками и положив в него свои вещи... По дороге встречавшиеся немцы пинками ног с хохотом опрокидывали салазки, не давая собирать рассыпавшиеся вещи. Переселение продолжалось 7 – 8 дней, так как в тот же период необходимо было переселить жителей, чтобы очистить квартиры для евреев»<sup>39</sup>.

Евреям разрешили взять на новое место только то, что они могли унести с собой. Остальное имущество конфисковалось и грабилось немцами и русской полицией. В Калуге накануне перевода в гетто русская полиция грабила еврейские квартиры, отнимая одежду, деньги, музыкальные инструменты<sup>40</sup>. В Рудне при переселении у евреев забирали скот по указанию немецкой военной комендатуры, и русская полиция с применением силы отнимала у них часы, кольца, серьги и другие ценные вещи<sup>41</sup>.

В Хиславичах евреи при переселении все имущество оставляли в своих домах, и оно доставалось районному старшине и тем, кто занимал еврейские дома<sup>42</sup>.

В гетто евреи находились в условиях ужасающей скученности, лишённые элементарных бытовых удобств. На одну

комнату площадью 20 кв. м в среднем приходилось от 7 до 20 человек, т.е. от одного до трех квадратных метров на человека (см. табл. 2). Размещаться удавалось только благодаря тому, что у людей почти не было вещей.

Таблица 2

Место	Плотность*, человек	
	на дом	на комнату (20 кв. м)
Велиж**	30–40 (6–8 семей)	14
Ильино		
Калуга	20–30	20 (4 семьи)
Любавичи***	25	
Микулино****	40	
Невель		
Петровичи*****	20–25 (4–5 семей)	
Смоленск*****	30–40 (6–8 семей)	
Татарск	35–50 (7–10 семей)	
Хиславичи	20–30	

\* Расчет базируется на средней семье в пять человек.

\*\* В Велиже остальные евреи жили в свинарниках.

\*\*\* В Любавичах гетто состояло из 19 небольших домов.

\*\*\*\* В Микулино для гетто было выделено пять домов.

\*\*\*\*\* В Петровичах за неделю до расстрела евреев согнали в пять–шесть хат, в каждую по 30–40 человек.

\*\*\*\*\* В Смоленске в первые месяцы существования гетто плотность была ниже — 5–6 семей в доме.

В Велиже примерно половина евреев была поселена в свинарниках пригородного хозяйства. В одном из них было помещено 600 человек, в другом — 250 человек<sup>43</sup>. В них были построены нары в три ряда и в два яруса и установлена печь. Спальные принадлежности отсутствовали. Скученность была настолько велика, что многие не могли даже лечь. Готовить приходилось на кострах<sup>44</sup>.

В Смоленске евреи жили в гетто в маленьких домиках. По ночам не хватало места на полу для сна. Если от прежних жильцов оставались кровати, то на них спали по двое или трое и столько же под кроватью, вечером света не было. Многие спали сидя, не раздеваясь<sup>45</sup>.

В Мглине евреев зимой, в сильные холода загнали в тюрьму, в здание с незастекленными окнами. Дул ледяной ветер,

на полу лежал снег, мороз достигал 36 градусов. Многие люди отморозили ноги, так как немцы и русские полицейские сняли с них пальто и валенки<sup>46</sup>.

В большинстве мест евреям под страхом наказания запрещалось выходить за территорию гетто. Неевреям вход в гетто также не разрешался. В Велиже русские полицейские, заметив вышедшего из гетто человека, бежали за ним с криком «Держите жида!». Пойманных приводили в гетто, клали на железные бочки и на морозе избивали плетью. Жителей гетто при этом выгоняли из жилищ и приказывали присутствовать при экзекуции. Выход из гетто разрешался только для вывоза умерших на еврейское кладбище<sup>47</sup>.

В Калуге евреям было объявлено, что они имеют право выхода из гетто с 8 до 11 часов утра три раза в неделю в небазарные дни. Опоздавших даже на несколько минут подвергали телесным наказаниям. Общение с русским населением запрещалось под страхом расстрела. При встрече с немецкими офицерами или солдатами евреи должны были сходить на мостовую. За отказ носить желтую звезду налагался большой денежный штраф, а в случае повторения — расстрел<sup>48</sup>. В большинстве других мест подобные правила для евреев вводились сразу же после оккупации, еще до создания гетто.

В Смоленске, особенно в первые месяцы существования гетто, режим был более свободный, чем в других гетто. В ряде свидетельств отмечается, что евреям разрешалось обменивать вещи на продукты у русского населения. Однако примерно за два месяца до ликвидации гетто режим был ужесточен — усилился контроль за входом и выходом из гетто, была запрещена торговля<sup>49</sup>.

### Юденраты

Различными немецкими инструкциями регламентировалось создание в каждой общине с наличием еврейского населения еврейского совета, или юденрата, как органа, представляющего евреев. Так, в административном приказе №2 командующего тылом группы армий «Центр» от 13 июля 1941 г. в части III подробно описывается порядок создания и функционирования юденратов.

«1. В каждом населенном пункте следует создать еврейское представительство, которое будет называться “юденрат”.

2. В юденрате будут состоять: в населенных пунктах до 10 000 жителей — 12 человек, а в населенных пунктах более 10 000 евреев — 24 человека из местных жителей. Юденрат будет избираться евреями населенного пункта. Если член юденрата оставит занимаемую должность, вместо него сразу будет избран другой.

3. Юденрат сразу выберет из своих членов председателя и заместителя.

4. Не позже 31 июля 1941 г. председатель юденрата должен сообщить о создании юденрата местному военному коменданту. Комендант вместе с полицией безопасности постановит, утвердить ли совет юденрата. Он имеет право потребовать другой состав.

5. Юденрат обязан посредством своего председателя или его заместителя выполнять все приказы частей германского вермахта и полиции. Он несет ответственность за полное и немедленное выполнение этих приказов. Все евреи и еврейки должны подчиняться его (юденрата) распоряжениям, основанным на германских приказах...

6. Председатель, его заместитель и остальные члены юденрата несут личную ответственность за все инциденты в еврейской общине, направленные против германского вермахта, германской полиции и их приказов.

В случае отказа подчиняться полевые и местные комендатуры должны применять самые суровые меры, вплоть до смертной казни, не только против бунтовщиков, но и против членов юденратов»<sup>50</sup>.

Состав и функции юденратов описываются также в отчете айнзацгруппы «В» от 23 июля 1941 г.

«В каждом городе назначен председатель юденрата, и на него возложена обязанность создать юденрат, состоящий из 3 — 10 членов. Юденрат несет коллективную ответственность за поведение еврейского населения. Кроме того, юденрат должен немедленно начать регистрацию евреев области. Также он должен организовать рабочие группы, включающие всех мужчин евреев в возрасте от 15 до 55 лет для уборки и других работ для немецких учреждений и армии. Должны быть также сформированы несколько рабочих групп из женщин тех же возрастов. Юденрат подчиняется временному бургомистру...»<sup>51</sup>

Как видно из процитированных документов, формирование юденратов не обязательно совпадало по времени с созданием гетто. В ряде случаев юденраты начинали действовать



еще на стадии регистрации еврейского населения<sup>52</sup>, и часто эта задача поручалась им<sup>53</sup>. Например, в отчете айнзашгруппы «В» от 4 сентября 1941 г. отмечается, что в Невеле юденрату в качестве первой задачи было поручено зарегистрировать евреев обоих полов и отметить их желтой звездой<sup>54</sup>. Иногда, как, например, в Смоленске регистрация, образование юденратов и создание гетто проводились одновременно<sup>55</sup>.

В реальности юденраты на территории России мало соответствовали немецким инструкциям прежде всего из-за малочисленности еврейского населения. О них имеется очень скудная информация в источниках. Очевидно, что состав юденратов в каждом случае определялся произвольно, вне зависимости от числа евреев. Например, в гетто Торопца было 75 – 100 евреев, юденрат же состоял из трех человек<sup>56</sup>, а в гетто Калуги, где было 160 евреев, имелся только один староста. Старостами гетто являлись наиболее образованные евреи, как правило, знающие немецкий язык. В Смоленске и Торопце это были зубные врачи, в Калуге – бухгалтер, в Велиже – учитель. Старосты гетто иногда назначались немцами, а иногда выбирались еврейским населением, но и в том и в другом случае они были так же беспомощны, как и другие узники гетто. Свидетель из велижского гетто вспоминает, что «руководители из юденрата ничего обстоятельного... ничего подробного сами не знали, сами они были несчастные люди»<sup>57</sup>. Старостой смоленского гетто был назначен немецкой комендатурой доктор Пайнсон. По словам одного из свидетелей, он «неоднократно жаловался на эту тяжкую обузу, которую он должен нести в интересах еврейского населения без всяких перспектив на благополучный исход»<sup>58</sup>. В Калуге старосту выбрали евреи гетто. Это происходило следующим образом.

«Однажды в гетто приехал начальник полиции Купфер, собрал всех евреев и сказал: “Выбирайте из своего жидовского кагала старосту”. Евреи выкрикнули фамилию М.И. Френкеля. Купфер заявил Френкелю, что он должен на следующий день представить списки всех жидов и жиденят, – и уехал»<sup>59</sup>.

Функции юденратов были весьма ограниченными. В Велиже евреи из юденрата, у которых на левой руке были повязки, распоряжались переселением в гетто<sup>60</sup>. Одна из свидетельниц указывает, что в этом гетто одни евреи оказались в свинарнике, а другие – в домах за взятку юденрату<sup>61</sup>. В Калуге в обязанности старосты входило: следить за распорядком жизни в гетто, назначение дежурства, направление на работу. Обра-

шаться к русским и немецким властям можно было только через старосту. Остальным евреям вход в любые учреждения был строго воспрещен<sup>62</sup>. В Петровичах староста был обязан ежедневно получать в комендатуре наряды на работу<sup>63</sup>. В Торопце староста гетто Лабас, старик 65 лет, должен был ежедневно являться для доклада коменданту по следующей форме: «Я, жид Лабас, докладываю Вам, господин, что все жида на месте»<sup>64</sup>. В Смоленске староста, помимо контроля за выходом на работу, следил за порядком на территории гетто<sup>65</sup>. Информация о существовании еврейской полиции имеется лишь по гетто Велижа<sup>66</sup>. Члены юденратов уничтожались вместе со всеми остальными узниками гетто<sup>67</sup>. Таким образом, так же как на Восточной Украине и в Восточной Белоруссии<sup>68</sup>, юденраты в российских гетто не играли значительной роли.

### Принудительный труд

Узники гетто выгонялись на принудительные работы. Возраст евреев, подлежащих трудовой повинности, оговаривался в различных инструкциях оккупационных властей. Например, в приказе от 24 декабря 1941 г. старшины города и района Унеча Костюченко о проведении переписи населения есть примечание: «Трудоспособными считаются, за исключением евреев, мужчины от 16 до 50 лет и женщины от 18 до 45 лет. У евреев же мужчины от 15 до 55 лет и женщины от 17 до 50 лет»<sup>69</sup>. В приказе №8 Калужского городского управления от 8 ноября 1941 г. отмечалось: «Бирже труда иметь на учете всех жидов в возрасте: женщин от 16 до 50 лет, мужчин от 16 до 60 лет для привлечения их в первую очередь на принудительные работы, за исключением лиц, освобожденных врачебной комиссией»<sup>70</sup>.

Однако на практике не соблюдались и эти инструкции. В Калуге 27 ноября 1941 г. немецкий офицер объявил в гетто, что если на следующий день не будет выведено на работу 100 человек, то каждого десятого еврея расстреляют. В калужском гетто в это время находилось 154 человека, из которых трудоспособных мужчин было только 17. В гетто было 64 человека старше 60 лет и инвалидов и 46 детей до 14-летнего возраста. Таким образом, на работу могли выйти только 35 – 40 человек, фактически же выходили все старики и дети<sup>71</sup>. Аналогичная картина наблюдалась и в других гетто. Например, в Ильино детей из гетто гоняли мыть полы и окна в полиции и ко-

мендатуре, чистить уборные и конюшни, таскать воду в походные кухни, мыть машины и мотоциклы, расчищать дороги от снега<sup>72</sup>.

Евреев заставляли выполнять самые тяжелые и грязные работы: пилить и таскать дрова, корчевать пни, убирать улицы, вычищать уборные. В Калуге их заставляли чистить рукави уборные и мусорные ямы, закапывать трупы<sup>73</sup>. В г. Дмитриев-Льговский Курской обл., помимо очистки выгребных ям, евреи выкапывали неразорвавшиеся авиабомбы<sup>74</sup>. Как отмечается во многих свидетельствах, во время работы узники гетто подвергались избиениям плетками и палками.

В Смоленске евреи первоначально работали на уборке города. Они чистили улицы, выгребные ямы, разбирали разрушенные здания. Затем по распоряжению военной комендатуры жителей гетто прикрепляли к работе на железной дороге. Их водили на работу колоннами по 100 и более человек под охраной русской полиции и немцев с собаками. На железнодорожной станции евреи мыли и чистили вагоны, занимались разгрузкой и погрузкой, таскали шпалы. Зимой они очищали от снега железнодорожные пути, дороги, аэродром. Слабых и больных расстреливали, заставляя работающих хоронить их на месте<sup>75</sup>.

В некоторых других местах евреи также выполняли работы, имеющие военное значение. В Любавичах они ремонтировали дороги и мосты<sup>76</sup>, в Гусино и Усвятах очищали от снега железнодорожные пути, разгружали вагоны<sup>77</sup>. В Хиславичах в январе — феврале 1942 г. еврейское население почти поголовно выгонялось на строительство бетонных ДОТов (долговременных огневых точек). По окончании строительства в марте этого же года евреи были уничтожены<sup>78</sup>.

В большинстве гетто евреям не давали работать по специальности, намеренно используя их на самых тяжелых физических работах. Тем не менее в некоторых случаях немцы использовали труд еврейских ремесленников и уничтожали их в последнюю очередь. В Велиже еврейские портные шили для немецкой армии маскировочные халаты и жили вне гетто<sup>79</sup>. В Хиславичах еврейские кожевники, сапожники и портные выполняли немецкие заказы. За костюм портной получал половину пачки немецкой махорки<sup>80</sup>. В этом же местечке на мельнице работал мельник Дворкин. Его семье дали квартиру и снабдили продуктами. Но при отступлении немцев эта семья также была уничтожена<sup>81</sup>.

В Смоленске в первые месяцы существования гетто еврейские ремесленники получали работу через биржу труда, а немецкая комендатура выдала несколько патентов портным и сапожникам. Однако в ноябре 1941 г. бургомистр города Б. Меньшагин получил директиву № 813 из полевой комендатуры, озаглавленную «Касается евреев». В ней, в частности, говорилось:

«Согласно распоряжению Хозяйственной инспекции за № 50023/41 от 22.10.41 г. должно быть немедленно проведено исключение евреев из списков безработных... Предписать воинским частям немедленно уволить работающих у них евреев... После исключения из списков у евреев должны быть отняты все инструменты и взяты на сохранение Управлением бургомистра. Бургомистр должен согласовать это с биржей труда, отдать конфискованные инструменты ремесленникам арийцам... Найденное у евреев сырье, которое может быть обработано, конфискуется и сохраняется. Все евреи должны быть в гетто».

В директиве подчеркивается, что евреи должны быть собраны в отряды для принудительных работ и получать наиболее трудные работы<sup>82</sup>. Однако и после этой директивы некоторые еврейские ремесленники, по-видимому, продолжали работать по специальности. Один из свидетелей видел их работающими в гестапо в январе 1942 г.<sup>83</sup>.

В Клинцах всех евреев-специалистов (врачей, техников, портных, сапожников, наборщиков, жестянщиков, парикмахеров и др.) немцы заставили работать на себя. Они стали свидетелями гибели своих семей и тысяч других евреев, а затем были уничтожены. 150 специалистов немцы отобрали и отправили на работу в другие места. Никто из них не вернулся<sup>84</sup>.

### Голод, болезни, смертность

Как правило, жители гетто не получали продовольствия. Хлебный паек выдавался только работающим. В Усвятах это было 200 г, в Опочке – 125 г, в Рудне и Стародубе – примерно по 100 г хлеба в день на человека. Во многих гетто не хватало даже питьевой воды. Евреям не разрешали мыться в бане. В Унече умершие старики лежали среди живых, облепленные насекомыми<sup>85</sup>. Все это приводило к росту инфекционных заболеваний и высокой смертности среди узников гетто. Страдания людей усугублялись сильными холодами зимой 1941–1942 гг. и нехваткой дров. В Монастыршине для топки печей использовали мебель и все, что могло гореть<sup>86</sup>.

Из-за отсутствия хлеба жителям гетто приходилось изыскивать другие источники питания. В Ильино люди ели льняной жмых. От голодной смерти спасала только картошка, выкопанная со своих огородов и перевезенная при переселении в гетто. На счету была каждая картофелина<sup>87</sup>. В Невеле по ночам крали картошку с соседних огородов<sup>88</sup>. В Калуге питаться приходилось картофельными очистками<sup>89</sup>.

В Смоленске евреи меняли у крестьян личные вещи, одежду, обувь, ценности на продукты питания. Иногда подкармливали друзья и знакомые. Работающие получали по 200 г хлеба из муки, отрубей и опилок и баланду из брюквы и свеклы. Для тех, кто не выходил из гетто, единственным спасением были дети, которые знали все лазейки для выхода из гетто и могли раздобыть что-то съестное на базаре, в поле или у знакомых. От голода люди страдали безбелковым опуханием<sup>90</sup>. В гетто воды не было, ходили за ней на Днепр. Русские полицейские и немцы часто отнимали у евреев воду или выливали ее на землю, и тогда измученным людям приходилось идти за ней снова. Из-за нехватки чистой воды, употребления в пищу помоев и отходов в гетто свирепствовали болезни – дизентерия, тиф, туберкулез<sup>91</sup>. Зимой 1941–1942 гг. от голода, холода и болезней умерло более 200 человек, в основном малолетних детей и престарелых. Хоронить умерших на кладбище не разрешалось, хотя оно было недалеко, и поэтому закапывали их где придется. Хоронили голыми, так как одежда нужна была живым<sup>92</sup>.

В велижском гетто евреи первое время жили, питаясь тем, что удалось унести из дома при переселении в гетто. Но с наступлением холодов продукты кончились, начался голод. Больше всех страдали многочисленные беженцы из Витебска, Суража, Усвят и других мест. Некоторые молодые евреи умирали на ходу. Коренным велижанам помощь оказывали соседи и знакомые, которые тайно передавали вареную и печеную картошку и хлеб. Иногда жители гетто, сняв желтые знаки, выходили на улицы, где проживало русское население, и обращались за помощью. Некоторые помогали. Кроме того, евреи меняли на продукты золотые и серебряные вещи. Один из свидетелей рассказывает:

«Но есть надо было... люди умирали с голода, больные лежали пластами. Я мальчишкой был, знал проходы-выходы, смелый, ловкий был, жизнь заставляла быть смелым. Я выбегал из гетто, ходил по знакомым... Я ходил в деревни... они

меня кормили, давали кое-какую пищу с собой. Я прибежал, приносил, каким-то образом удавалось мне, не ловили меня. Таким образом, стал кормильцем семьи.

У меня был один случай, я его запомнил на всю жизнь, что я провел такую экономическую операцию. У мамы были драгоценности, так называемые. Она носила на шею в мешочке. Там были два кольца обручальных родителей и две золотые десятки царской чеканки. И она отдала мне эти две монеты, и я поменял их на два пуда хлеба. Потом помогли мне привезти их, это было великое счастье. Благодаря этому мы не умерли с голода...»<sup>93</sup>.

Зимой в свинарниках с неутепленными окнами было очень холодно. Дровами евреи не снабжались. Приходилось даже ломать и использовать для топки нары. От голода, холода и тифа ежедневно умирало 10–20 человек. Бывали случаи, когда старики падали с верхних нар и разбивались насмерть. Медицинской помощи не было. В гетто жил русский врач Василий Жуков со своей женой-еврейкой и тремя детьми. Он лечил всех, кто к нему обращался. За два дня до уничтожения евреев ему удалось вывезти из гетто и спасти от гибели свою семью<sup>94</sup>.

В Калуге евреям так же, как и остальным жителям города, были выданы продовольственные карточки, но с отметкой «жидовская»<sup>95</sup>. По ним можно было получить по 0,5 кг соевых огурцов и помидоров и 0,5 кг соли. Это составляло половину нормы выдачи для неевреев. Но когда евреи приходили получать продукты, их выгоняли и ничего не давали. В результате многие жители гетто были доведены до крайней степени истощения, а несколько человек скончались от голода.

В связи с ростом заболеваемости в гетто староста М. Френкель подал заявление в комендатуру об открытии в еврейском поселке амбулаторного пункта. В этом ему было отказано заведующим городским отделом здравоохранения Миленушкиным, вероятно, по указанию немецких властей. Кроме того, евреям было запрещено посещать городскую поликлинику и получать лекарства. Жителям гетто под угрозой штрафа или телесного наказания запрещалось посещать баню<sup>96</sup>.

### Грабежи и конфискации

Немецкие солдаты и русская полиция повсеместно грабили евреев в гетто, отнимая последнее имущество. С наступлением холодов у них стали отбирать теплые вещи. В Микулино местные полицейские снимали с евреев пальто, оставляя их

раздетыми<sup>97</sup>. В Хиславичах 7 января 1942 г. немецкие летчики отнимали у жителей гетто теплые вещи, запутывая их стрельбой. Было собрано несколько подвод, нагруженных пальто с желтыми знаками, для немецкой армии<sup>98</sup>.

В Велиже у многих узников гетто были с собой золотые и серебряные вещи. Некоторые полицейские, охранявшие гетто, стали выменивать их у евреев на продукты. Но немцы, узнав об этом, расстреляли этих полицейских. Тогда охранники стали силой отнимать у заключенных золотые украшения. Имел место случай, когда полицейский убил ударом пистолета по голове женщину, отказавшуюся отдать ему свое обручальное кольцо<sup>99</sup>.

В Ильино был назначен еврейский староста. Один раз его вызвал начальник полиции и потребовал найти для него у евреев черный костюм, сказав, что иначе расстреляет. В другой раз он потребовал принести белую бумагу. Все это старосте приходилось изыскивать. Вскоре после создания гетто туда пришла русская полиция — отбирать имущество. Забирали все подряд: белье, даже ковровые дорожки. Семья Комиссаровой взмолилась: «Дорожки-то оставьте». Титов, начальник полиции, ответил: «Зачем вам дорожки, вы скоро будете по земле ходить»<sup>100</sup>. Очевидно, имелось в виду намечавшееся уничтожение евреев.

В Калуге немецкие солдаты и офицеры отнимали у евреев теплые вещи, постельное белье, посуду. Одна из свидетельниц описывает, как это происходило.

«Немцы приходили к нам в гетто, отбирали все, что им нравится. Если им требовалась скатерть, они снимали простыню, если в машине радиатор замерз, они снимали одеяло, если ноги замерзли, снимали валенки. Совершенно не считались с населением»<sup>101</sup>.

Русские полицейские искали золото, а не найдя его, забирали все, что попадет под руку: тарелки, ложки, гуталин, мыло, жиры и т.д.<sup>102</sup>.

В Смоленске наиболее часто грабили евреев немецкие солдаты из фельджандармерии. С сентября 1941 г. они начали отбирать теплые вещи у жителей гетто. Брали шубы, меховые шапки и рукавицы, обдирали с одежды меховые обшлага. Кроме того, отбирались часы, золотые и серебряные вещи, столовая посуда. Ночные обыски сопровождались побоями и стрельбой.

Неоднократно оккупационные власти накладывали на гетто контрибуции. Евреи должны были сдавать золотые вещи, меха и деньги. С целью вымогательства ценностей брали заложников, которые часто не возвращались<sup>103</sup>. Незадолго до ликвидации гетто на евреев была наложена большая контрибуция. Об этом сообщал бургомистр Смоленска Б. Меньшагин в донесении командиру отряда «Смоленск» айнзацгруппы «В» обершарфюреру СС Маскову 5 июля 1942 г.:

«В гетто по распоряжению комендатуры изъято 60 комплектов постельных принадлежностей, швейных машинок — 3. За несвоевременную сдачу постельных принадлежностей еврейский совет оштрафован на 5000 рублей»<sup>104</sup>.

### Издевательства и убийства

Евреи в гетто подвергались жестоким издевательствам и убивались при любой возможности<sup>105</sup>. В Красном по ночам устраивали «проверки»: выгоняли всех на кладбище и избивали до потери сознания. Кричали: «Поднимите руки, кто думает, что большевики вернуться», — и снова били. Так происходило каждую ночь<sup>106</sup>. В Смоленске в одну из морозных ночей немцы собрали еврейских девушек, заставили их раздеться, построили в ряд и по приказу начали избивать<sup>107</sup>.

В Карачеве евреев, находившихся в лагере под открытым небом, били палками, топтали ногами, заставляли без всякой цели переносить землю с места на место. Заключенных кормили тухлой селедкой. Тех, кто просил пить, выводили к реке и убивали при попытке напиться<sup>108</sup>. В Унече убийства евреев были повседневной реальностью. Очевидец вспоминает:

«Чья очередь умирать — угадать было трудно. Однажды вытащили старика — он и так-то едва ходил, — застрелили и написали: “Этот жид убит потому, что он не работал”. А в другой раз поймали братишку моего, Соломона Ошерова, оттащили в другую комнату и избивали до неузнаваемости. Когда его волокли на улицу, я увидел кровавое месиво. Они рвали на части людей, отдирали руки и ноги»<sup>109</sup>.

Во многих еврейских свидетельствах отмечается, что солдаты и офицеры немецкой армии издевались над евреями с изощренной жестокостью. В Себеже немцы возили на евреях воду. Их запрягали в бочку-водовозку по четыре человека, а пятый должен был сидеть на бочке и погонять остальных<sup>110</sup>. В Ильино имел место случай, когда восемь немецких летчиков собрали мужчин-евреев, вывели их в соседнюю деревню, зас-



тавили вырыть ямы и инсценировали повешение. За это время один из евреев сошел с ума<sup>111</sup>.

Немецкая жестокость и садизм по отношению к евреям в местечке Захарино Смоленской обл. ярко описаны в следующем свидетельстве.

«Найдут самых старых, бессильных евреев и заставят их таскать воду из колодца и здесь же ее выливают. Так продолжалась потеха несколько часов, и фрицы наслаждаются. К тому же они совсем не по-человечески кричат: “Юд капут! Аллес капут!” Через месяц часть ушла на фронт на Десну, и в Захарино стало тише, но это было страшное затишье перед большой грозой. Частенько приезжали немцы из Хиславичей, они тоже забавлялись, ходили по улицам и стреляли в окна, в двери, в людей, в детей, в кого попало. Так в один день они убили девушку 18 лет, девочку 8 лет и двух мужчин. Насытившись вдоволь, довольные своей “работой”, они уезжали и вновь приезжали, изобретая все новые и новые потехи. Вот они запрягли дряхлого старика в телегу, уселись два толстых немца и стали погонять, они его били нагайками, гнали вдоль местечка. Бедняга напрягал все силы, глаза налились кровью, жилы на лбу, на шее, на всем теле вздулись, казалось, вот они лопнут и брызнет кровь, но немцы любят человеческую кровь, и они его гнали в другой конец местечка. Там стояла старая ракета. Потеха кончилась тем, что несчастного повесили на раките и муки его кончились»<sup>112</sup>.

В местечке Петровичи евреев, если для них не находилась работа, заставляли переносить навоз с одного места на другое. Женщины должны были нести его в подолах платьев, а мужчины — руками<sup>113</sup>. Очевидец событий подробно описал немецкие зверства:

«Конюшни у нас стояли в полукилометре одна от другой. И вот евреям было приказано брать руками навоз и бежать перекладывать его из конюшни в конюшню. Старые, молодые должны были, не останавливаясь, бежать и бежать. Дождь, слякоть. Дети плачут. А мамы, бабушки, дедушки бегут, погоняемые плетьюми, с навозом в руках. Не выдерживали, конечно, люди. Помню, как Хана-Рохл Берман, соседка, подбежала к колодцу и бросила туда своих детей, а потом и сама вслед за ними...

Евреев раскладывали на ящиках для картошки так, чтобы свешивались ноги и голова, и стегали плетьюми и били палками. Остальные должны были находиться поодаль и смотреть.

А потом вызывали, кого хотели, давали плеть и заставляли бить своих. Били, пока спина не затекала фиолетовой краской, пока не лопалась кожа и не проступали куски алого мяса»<sup>114</sup>.

Особую ненависть вызывали у нацистов религиозные евреи. В Торопце стариков заставляли остричь друг другу бороды. Затем их принудили консервными банками вычистить уборную и пальцами вымести двор бывшей синагоги. После этого их там же расстреляли<sup>115</sup>. В Любавичах, которые нацисты называли «святым городом Иеговы, раввинов и ритуальных убийств», жестоким пыткам были полвергнуты несколько десятков стариков. Им выдергивали шипцами волосы из бороды, ежедневно устраивали публичную порку, заставляли танцевать на пергаменте от свитков Торы, после чего расстреляли<sup>116</sup>. В Петровичах верующих стариков уничтожили первыми. Одних застрелили, а других привязали за бороды к телегам и проташили по местечку<sup>117</sup>.

Повсеместно немцы и русские полицейские насильовали еврейских девушек и женщин. В Смоленске старики и старухи дежурили ночью на улице, чтобы спящих не застали врасплох, так как в гетто часто хватали спящих красивых девушек и девочек, насильовали, а иногда и убивали<sup>118</sup>. В Мглине молодых девушек насильовали русские полицейские и водили на ночь к немцам в гестапо, после чего девушки просили, чтобы свои же их убили<sup>119</sup>. В Татарске немцы изнасилвали всех еврейских девушек и молодых женщин на глазах их родных<sup>120</sup>. В Петровичах бывшие соседи евреев из местной полиции зверствовали не меньше немцев:

«Спали мы все на полу, плотно, в ряд. А ночами уже развлекались местные, полицаи. В основном это были ребята из нашей же школы. Учиться им было непросто, а тут, при новой власти, почуя волю, вымешали детские свои обиды. Каждую ночь, они, твари, являлись, вытаскивали, с криками, с рыданиями, девочек и бросали в сарай. Каждую ночь паразиты, каждую ночь... А под утро они этих девочек убивали. А потом все повторялось снова»<sup>121</sup>.

Непрекращающиеся жестокие издевательства, побои и убийства приводили к тому, что евреи в гетто постоянно были в шоке и теряли интерес к жизни. Начальник русской полиции Монастыршенского района Иван Блинов говорил на допросе, что «отношение к евреям было самое жестокое и для жизни невыносимое»<sup>122</sup>. В акте городской комиссии по рас-

следованию г. Клинцы следующим образом описывается на- строение узников гетто: «"Скорее бы нас уничтожили", — все чаще и чаще повторялись эти слова. Смерть казалась спасени- ем»<sup>123</sup>. Аналогичным было состояние евреев в унечском гетто:

«Страх стал зримым. Люди уже собой не владели — тело не подчинялось, не слушался речевой аппарат. Я брал сестренку Милочку на руки, прижимал посильнее к груди, но она тряс- лась, бедная, не унимаясь. И сквозь стучащие зубы прорывал- ся непрекращающийся, нечеловеческий стон»<sup>124</sup>.

Люди не видели надежды на спасение. Некоторые искали успокоения в молитвах. Так было в Велиже: «Евреи были очень напуганы. Были старые люди, которые успокаивали всех, ко- торые продолжали молиться, взывая Всевышнего к спасению. Были уголки такие, где собирались евреи, вроде синагоги»<sup>125</sup>.

### Сопротивление

Случаи сопротивления имели место в основном при со- здании гетто, до проведения немцами акций по уничтожению мужчин и молодых женщин. В донесении начальника поли- ции безопасности и СД о действиях айнзацгрупп на террито- риях СССР за период с 1 по 31 сентября 1941 г. указывается:

«Снова и снова раздаются жалобы, что еврейство демон- стрирует особенно вызывающее отношение и местами даже оказывает пассивное сопротивление. По этой причине одна айнзацкоманда полиции безопасности и СД расстреляла в Хиславичах существующий еврейский совет и 20 других евре- ев»<sup>126</sup>.

В отчете айнзацгруппы «В» от 23 сентября 1941 г. отмеча- ется, что «евреи в Монастыршине и Хиславичах ведут себя дерзко и вызывающе»<sup>127</sup>. Сходная информация содержится в донесении начальника полиции безопасности и СД за период с 1 по 31 октября 1941 г.:

«В Татарске несколько евреев самовольно покинули гетто и вернулись на свои прежние квартиры, пытаясь выгнать по- селившихся там русских. Все еврей-мужчины и 3 еврейки были расстреляны.

При создании гетто в Стародубе евреи пытались оказать сопротивление, из-за чего пришлось расстрелять 272 человека. Среди них был и политкомиссар»<sup>128</sup>.

Информация о Татарске подтверждается показаниями ко- мандира передовой команды «Москва» айнзацгруппы «В» Валь- демара Клингельхофера:

«...в конце сентября или начале октября Небе приказал мне поехать в Татарск, чтобы провести там новую антиеврейскую акцию в связи с тем, что евреи якобы без разрешения покинули гетто Татарска. Небе приказал мне преподать им урок. Когда я прибыл в Татарск, я установил, что его сообщение соответствует действительности. Тогда я приказал расстрелять всех еще имевшихся евреев мужского пола. Их было примерно 30. Я сделал это, чтобы не дать этим лицам присоединиться к партизанам. Что касается предписанной казни женщин и детей, то я отказался выполнить эту часть приказа»<sup>129</sup>.

В акте Стародубской районной комиссии по расследованию, составленном на основе показаний выживших очевидцев-евреев, указывается, что в конце сентября 1941 г. были расстреляны 400 мужчин евреев в возрасте от 14 лет и старше, а остальные евреи были переселены в гетто<sup>130</sup>. О каком-либо сопротивлении евреев в акте не упоминается. Аналогично и по другим местам, упомянутым в отчетах айнзацгрупп, информация о сопротивлении евреев не находит подтверждения в советских источниках и в показаниях свидетелей. Следует учесть и то, что в отчетах айнзацгрупп «акции» против евреев во многих случаях изображаются как вынужденная мера.

После того как в гетто оставались в основном женщины, дети и старики, случаи сопротивления носили единичный характер. Например, в калужском гетто 12-летний мальчик Давид Ханин перерезал немецкий кабель, а на портрете фюрера с надписью «Гитлер-Освободитель» вместо последнего слова написал «Поработитель». Он сделал это, чтобы отомстить за убитого брата<sup>131</sup>. В разведдонесении подполковника Садчиков-ва, командира группы партизанских отрядов, действовавших в Смоленской обл. в период 20.06–20.08.1942 г., сообщается:

«На окраине Смоленска имеются... лагеря для евреев. Питаться им не дают. Многие из них без верхней и нижней одежды, а прикрытые только одеялами. Одежду свою они променяли на продукты питания. Среди евреев вследствие такого положения были бунты, во время которых они убивали охрану и пытались бежать, но задерживались и расстреливались»<sup>132</sup>.

Молодые и физически крепкие евреи при первой возможности бежали из гетто. Некоторые из них вступали в партизанские отряды<sup>133</sup>.

### Заключение

Таким образом, можно отметить следующие особенности, характерные для российских гетто в отличие от гетто, существовавших в других оккупированных странах.

1. Короткий срок существования гетто (не более шести месяцев для большинства из них).

2. Уничтожение в первую очередь работоспособных мужчин и молодых женщин, чтобы предотвратить возможное сопротивление.

3. Незначительная роль юденратов. Использование их немцами в основном для контроля за поставкой рабочей силы из гетто.

4. Невыносимые условия существования, создаваемые для узников гетто (теснота, выдача мизерных продовольственных пайков только работающим, отсутствие медицинской помощи), приводившие к высокой смертности.

---

<sup>1</sup> Некоторые аспекты жизни в гетто, находившихся на части оккупированной территории Российской Федерации, освещаются в статьях Д. Романовского. См.: Советские евреи под нацистской оккупацией (На материале Сев.-Вост. и Сев. России) // Ковчег: Альманах еврейской культуры. М.; Иерусалим, 1990. С. 283-312; Холокост в Восточной Белоруссии и Северо-Западной России глазами неевреев // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1995. №2 (9). С. 56 - 92.

Информация о ликвидации большинства российских гетто содержится в публикации: *Круглов А.* Уничтожение евреев Смоленщины и Брянщины в 1941-1943 годах // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. №3 (7). С. 193 - 220.

<sup>2</sup> *Spektor Sh.*. Getaot ve-yudenratim be-shitthe ha-kibush ha-nazi bi-verit ha-moazot (bi-gvulot september 1939). (Гетто и юденраты на оккупированных нацистами территориях Советского Союза (в границах сентября 1939) // *Shvut*. 1992. №15. С. 266. Например, в Смоленской обл. уничтожением евреев в большинстве случаев занимались подразделения айнзацгрупп, прибывшие из Белоруссии.

<sup>3</sup> Там же. С. 272.

<sup>4</sup> См., напр.: *Holavski Sh.* Be-sufat ha-kilyon. Yahadut Belarussia ha-mizrahit be-milhemet ha-olam ha-sheniya (В урагане гибели: Еврейство Восточной Белоруссии во второй мировой войне). Тель-Авив, 1988. С. 179; *Edut meuheret: nizole sho'a me-Ukraina mesar'rim* (Запоздавшее свидетельство: Выжившие в Катастрофе с Украины рассказывают). Тель-Авив, 1997. С. 22, 28.

<sup>5</sup> *Hilberg R.* The Destruction of the European Jews. N.Y., 1985. Vol. 1. P. 349.

<sup>6</sup> Узники Смоленского гетто работали в основном на железной дороге. Поэтому в данном случае нельзя согласиться с точкой зрения И. Арада о том, что на территории, подвластной немецкой военной администрации, не играли роли какие-либо экономические соображения и потребность в еврейской рабочей силе. См.: *Арад И.* Катастрофа советского еврейства // *Холокост: Катастрофа европейского еврейства (1933-1945)*. 1990. С. 75.

<sup>7</sup> Подобная тактика применялась немцами и в Восточной Белоруссии. См., напр.: *Романовский Д.* Советские евреи под нацистской оккупацией... С. 302-303; *Altshuler M.* The Unique Features of the Holocaust in the Soviet Union // *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union.* Portland, 1995. P. 176.

<sup>8</sup> Данные о числе узников гетто Смоленска см., напр.: Свидетельство Александры Бейнерович. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 7021, оп. 44, д. 15, л. 42 (2000 человек); *Encyclopedia of the Holocaust* (E.H.). N.Y., 1990. Vol. 4. P. 1373 (2000 человек); *Ainsztein R.* Jewish Resistance in Nazi-Occupied Eastern Europe. L., 1974. P. 227 (3000 человек).

<sup>9</sup> Данные о числе узников гетто Велижа см., напр.: Свидетельство Лейба Лисохина. ГАРФ, ф. 7021, оп. 20, д. 25, л. 73 (2000 человек); *Абрамов В.* Гитлеровские людоеды // *Рабочий путь.* 1942. 21 авг. (1400 человек); *Подожгли все гетто: (Рапорт полкового комиссара Гриненко) // Документы обвиняют. Холокост: Свидетельства Красной Армии.* М., 1996. С. 65 (1400 человек).

<sup>10</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, д. 630, л. 285-287; *Ainsztein R.* Op. cit. P. 226. После уничтожения почти всех евреев города в октябре 1941 г. в гетто собирали евреев из окрестных местечек. Но и с учетом этого обстоятельства приводимая В. Орбах оценка численности узников гетто в 5000 человек кажется сильно преувеличенной. См.: *Orbach W.* The Destruction of Jews in the Nazi-Occupied Territories of the USSR // *Soviet Jewish Affairs.* 1976. №2. P.32. Необходимо принять во внимание тот факт, что до войны в Рудне проживало 1640 евреев. См.: *Distribution of the Jewish Population of the USSR 1939.* Jerusalem, 1993. P. 32.

<sup>11</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 19, д. 5, л. 10; д. 3, л. 188.

<sup>12</sup> См., напр.: *Altshuler M.* The Unique Features of the Holocaust in the Soviet Union. P. 176; *Orbach W.* Op. cit. P. 21.

<sup>13</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 20, д. 1, л. 1; Государственный архив Тверской области (ГАТО), ф. 1925, оп.1, д. 5, л. 2.

<sup>14</sup> Свидетельство Соломона Бажалкина. Уцелел я один // *Вести (Израиль).* 1995. 2 мая. С. 9.

<sup>15</sup> Свидетельства В. Гомаревой, Е. Мусиной // *Бабы Яры Смоленщины (БЯС).* Смоленск, 1996. Кн 1. С. 223, 227. (Рукопись книги находится в Смоленской областной библиотеке.); ГАРФ, ф. 7021, оп. 19, д. 4, л. 11-12.

<sup>16</sup> Там же. Оп. 20, д. 18, л. 2-3.

<sup>17</sup> Там же. Оп. 19, д. 94, л. 26-27, 36.

<sup>18</sup> В Стародубе гетто было организовано в окрестностях города в загонях для скота. Невельское гетто, по информации из отчета айнзацгруппы «В», было расположено примерно в 3 км от города. См.: *Оперативный рапорт №92 от 23 09. 1941 г. // The Einsatzgruppen Reports.* N.Y., 1989. P. 152.

<sup>19</sup> *Шелоков А.* Два года под немецким ярмом // *Орловская правда.* 1943. 29 авг. В. Орбах пишет, что гетто под открытым небом также существовало в г. Клетня. См.: *Orbach W.* Op. cit. P. 21. Однако мы не нашли этому подтверждений в документах. Напротив, в соответствии с показаниями немцев, участвовавших в акции в Клетне, евреи там были собраны в нескольких домах. См.: *Приговор суда присяжных по делу Альберта Раппа // Justiz und NS-Verbrechen.* Amsterdam, 1979. Bd. 20. S. 762.

<sup>20</sup> На Украине и в Белоруссии это делалось не всегда. См., напр.: Запоздавшее свидетельство. Выжившие в катастрофе с Украины рассказывают. С. 22; *Altshuler M.* Op. cit. P. 176.

<sup>21</sup> *Orbach W.* Op. cit. P. 20.

<sup>22</sup> *Оперативный рапорт, СССР, №31 // The Einsatzgruppen Reports.* P. 43.

- <sup>23</sup> Оперативный рапорт, СССР, №73 // The Einsatzgruppen Reports. P. 124.
- <sup>24</sup> Оперативный рапорт, СССР, №92 от 23.09.1941 г. // The Einsatzgruppen Reports. P. 149.
- <sup>25</sup> Свидетельство И. Сухозольского. ГАРФ, оп. 44, д. 630, л. 213.
- <sup>26</sup> Приговор суда присяжных по делу Альберта Раппа // Justiz und NS-Verbrechen. Amsterdam, 1979. Bd. 20. S. 729; Оперативный рапорт, СССР, №133 от 14.11.1941 г. // The Einsatzgruppen Reports. P. 235.
- <sup>27</sup> В отчете айнзацгруппы «В» от 05.08.1941 г. отмечается: «Везде, где это было необходимо и возможно, гетто создавались в сотрудничестве с местными и полевыми командирами». См.: Оперативный рапорт, СССР, №43 // The Einsatzgruppen Reports. P. 68.
- <sup>28</sup> *Apađ И.* Указ. соч. С. 71; *Hilberg R.* Op. cit. P. 349.
- <sup>29</sup> *Снектор Ш.* Указ. соч. С. 271 - 272.
- <sup>30</sup> Архив Яд ва-Шем (ЯВШ), М. 29. FR/38, л. 322.
- <sup>31</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 114, д. 6, л. 20 - 21.
- <sup>32</sup> Государственный архив Калужской области (ГАКО), ф. 970, оп. 3, д. 1, л. 10.
- <sup>33</sup> *Reitlinger G.* The Final Solution. L., 1971. P.209.
- <sup>34</sup> *Котов Л.* Как было уничтожено Смоленское гетто // Край Смоленский. 1990. №2. С. 43.
- <sup>35</sup> Свидетельство Елизаветы Войновской. ГАРФ, ф. 7021, оп. 20, д. 25, л. 113; Свидетельство Залмана Судакова. ЯВШ, М-62/55, л. 38.
- <sup>36</sup> Свидетельство Варвары Котенко. ГАРФ, ф. 7021, оп. 20, д. 18, л. 2.
- <sup>37</sup> Первоначально в гетто было меньше людей. В течение нескольких месяцев туда собирали евреев из Смоленска и окрестных деревень. См.: *Котов Л.* Указ. соч. С. 43; Свидетельство Владимира Хизвера. ЯВШ, 03/4671, л. 227.
- <sup>38</sup> Свидетельство проф. Бориса Базилевского. Научный архив Института российской истории РАН (НАИРИ), ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 3.
- <sup>39</sup> Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 353, л. 121 об.
- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Свидетельство Хаи Шефтлиной. Там же, оп. 44, д. 630, л. 298.
- <sup>42</sup> Свидетельство П. Бердниковой. ЯВШ, М-62/58, л. 43.
- <sup>43</sup> *Абрамов В.* Гитлеровские людоеды // Рабочий путь. 1942. 21 авг.
- <sup>44</sup> Государственный архив Смоленской области (ГАСО), ф. 1630, оп. 1, д. 314, л. 8; Свидетельство Михаила Львина. ЯВШ, 033/3275, л. 2; *Бордюков А.* Трагедия Велижского гетто // БЯС. Кн. 1. С. 180.
- <sup>45</sup> Свидетельство Татьяны Третьяковой // БЯС. Кн. 1. С. 79.
- <sup>46</sup> Свидетельство Екатерины Мицкевич. ГАРФ, оп. 19, д. 2, л. 240 об.
- <sup>47</sup> Свидетельство Иссака Брука. ЯВШ, 03/4389; Свидетельство Эммы Будрянович // БЯС. Кн. 1. С. 170; Свидетельство М. Львина. ЯВШ, 033/3275, л. 3.
- <sup>48</sup> Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 353, л. 121 об.; Свидетельство Анны Веллер. Там же, ф. 7021, оп. 47, д. 22
- <sup>49</sup> Свидетельство Александра Панфилова. ЯВШ, 053/28, л. 825; Свидетельство Владимира Хизвера. Там же, л. 227, 229; *Цынман И.* Васюта // БЯС. Кн. 1. С. 87, 88.
- <sup>50</sup> *Снектор Ш.* Указ. соч. С. 268. Существовали и другие подобные инструкции немецкой армии. См., напр.: *Hilberg R.* Op. cit. P. 350; прим. 30.
- <sup>51</sup> См. прим. 22.
- <sup>52</sup> *Orbach W.* Op. cit. P. 19

<sup>53</sup> Так же как и в других оккупированных районах СССР. См., напр.: *Altshuler M.* Op. cit. P. 175.

<sup>54</sup> См. прим. 23.

<sup>55</sup> Это видно из записей бургомистра Смоленска Б. Меньшагина. См. прим. 31.

<sup>56</sup> ГАТО, ф. 1925, оп. 1, д. 5, л. 2.

<sup>57</sup> Свидетельство Иссака Брука. ЯВШ, 03/4389, л. 8.

<sup>58</sup> *Илькевич Н.* Смоленск во власти неприятеля: 26 месяцев оккупации // Смена. Смоленск, 1994. 23 июля. В ст. публикуются показания проф. Бориса Базиловского от 28 сент. 1943 г. из архива управления ФСБ по Смоленской обл.

<sup>59</sup> Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер. См. прим. 39

<sup>60</sup> Свидетельство Иссака Брука. ЯВШ, 03/4389, л. 3–4.

<sup>61</sup> Свидетельство Брониславы Брук. ЯВШ, 03/4646, л. 138.

<sup>62</sup> Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер. См. прим. 39, л. 121 об.–122.

<sup>63</sup> Свидетельство Валентины Максимчук // БЯС. Кн. 1. С. 257.

<sup>64</sup> ГАТО, ф. 1925, оп. 1, д. 5, л. 14.

<sup>65</sup> Свидетельство Владимира Хизвера. ЯВШ, 03/4671, л. 229.

<sup>66</sup> *Романовский Д.* Советские евреи под нацистской оккупацией... С. 299; Свидетельство Брониславы Брук. См. прим. 61. Эта свидетельница (бывшая узница гетто) сообщает, что юденрат и еврейская полиция всячески помогали немцам, однако в других свидетельствах это не подтверждается. Следует учесть, что свидетельнице в 1941 г. было 10–11 лет.

<sup>67</sup> См., напр., в Велиже: Свидетельство Веры Файнштейн // БЯС. Кн. 1. С. 173.

<sup>68</sup> См., напр.: Запоздавшее свидетельство. Выжившие в Катастрофе с Украины рассказывают. С. 22; *Холавский Ш.* Указ. соч. С. 182.

<sup>69</sup> Государственный архив Брянской обл., ф. 2608, оп. 1, д. 2, л. 20.

<sup>70</sup> См. прим. 32.

<sup>71</sup> Свидетельство старосты гетто М. Френкеля. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 4, л. 20; Свидетельство Юрия Германа // Война глазами детей: Сб. докум. Калуга, 1993. С. 90.

<sup>72</sup> Свидетельство Зинаиды Бельчиковой. Холокост в России // АМИ. СПб., 1995. 20 апр.; Свидетельство Александра Портянина. ЯВШ, М-62/67, л. 9.

<sup>73</sup> Свидетельство Татьяны Мильхекер. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 352, л. 3; Свидетельство Израила Ляховецкого // Война глазами детей: Сб. докум. С. 92.

<sup>74</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 29, д. 14, л. 20.

<sup>75</sup> *Котов Л.* Указ. соч. С. 45; Свидетельство проф. Бориса Базиловского. См. прим. 58; Свидетельство Татьяны Третьяковой // БЯС. Кн. 1. С. 80.

<sup>76</sup> Свидетельство Николая Смирнова. ГАРФ, оп. 44, д. 630, л. 219 об.

<sup>77</sup> Свидетельство Мирона Иоффе. ЯВШ, 033/3275, л. 1.

<sup>78</sup> Свидетельство Елизаветы Войновской. Там же, л. 113.

<sup>79</sup> Свидетельство Эммы Будрянович. Там же, л. 170–171.

<sup>80</sup> Свидетельство П. Бердниковой. Там же, л. 43–44.

<sup>81</sup> Свидетельство Доры Баскевич. ЯВШ, 03/3709, л. 2.

<sup>82</sup> *Котов Л.* Указ. соч. С. 44.

<sup>83</sup> См. прим. 58.

<sup>84</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 19, д. 5, л. 9.

<sup>85</sup> Свидетельство Соломона Бажалкина. Там же.

<sup>86</sup> Свидетельство А. Симкина // БЯС. Кн. 2.



<sup>87</sup> Свидетельство Фрумы Комиссаровой. Холокост в России // АМИ. СПб., 1995. 20 апр.; Свидетельство Зинаиды Бельчиковой. Там же.

<sup>88</sup> Свидетельство Татьяны Немизанской. 6 сентября немцы ликвидировали гетто // Книга живых: Воспоминания евреев-фронтовиков, узников гетто и концлагерей, бойцов партизанских отрядов, жителей блокадного Ленинграда. СПб., 1995. С. 215.

<sup>89</sup> Свидетельство Давида Ханина. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 353, л. 78.

<sup>90</sup> В ст. «Что происходит в оккупированном Смоленске?», опубликованной 11 окт. 1942 г., через несколько месяцев после уничтожения евреев в гетто, в газете Смоленского обкома ВКП(б) «Рабочий путь» отмечается: «Чтобы смягчить впечатление от неслыханного в истории злодеяния, фашисты распустили по городу слух, что якобы из гетто евреи вывозили на машинах промышленные товары и продовольствие. На самом деле никаких товаров, никакого продовольствия там не могло быть. Люди в гетто ходили оборванными, питались крапивой, пухли от голода».

<sup>91</sup> Инфекционные болезни были распространены и в других гетто. Например, в Микулино маленькие дети болели дизентерией и дифтеритом. См.: Свидетельство Гути Турк // БЯС. Кн. 1. С. 136.

<sup>92</sup> Свидетельство проф. Бориса Базилевского. См. прим. 58; Свидетельство Владимира Хизвера. ЯВШ, 03/4671, л. 228—229; Свидетельство Татьяны Третьяковой. См. прим. 75; Свидетельство Игоря Тобольчика // БЯС. Кн. 1. С. 76; Свидетельство Алексея Новожилова. ЯВШ, 053/28, л. 818—819.

<sup>93</sup> Свидетельство Иссака Брука. См. прим. 47.

<sup>94</sup> *Бордюков А.* Указ. соч. С. 180—181; Свидетельство Веры Файнштейн. См. прим. 67; Свидетельство Эммы Будрянович. ЯВШ, 033/3275, л. 73; *Абрамов В.* Указ. соч.

<sup>95</sup> См. продовольственную карточку для еврейского населения Калуги. ГАКО, ф. 985, оп. 1, д. 9, л. 2.

<sup>96</sup> Свидетельство Татьяны Мильхекер. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 352, л. 5; Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер (ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 353, л. 122); Свидетельство М. Френкеля. См. прим. 71.

<sup>97</sup> Свидетельство Гути Турк. См. прим. 91.

<sup>98</sup> Свидетельство П. Бердниковой. ЯВШ, 033/3275, л. 46.

<sup>99</sup> *Бордюков А.* Указ. соч. С. 181.

<sup>100</sup> Свидетельство Фрумы Комиссаровой. См. прим. 87.

<sup>101</sup> Свидетельство Анны Веллер. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 22, л. 22.

<sup>102</sup> Свидетельство Марии Файнгор и Анны Веллер. См. прим. 96; Свидетельство Юрия Германа. См. прим. 71.

<sup>103</sup> Свидетельство Алексея Новожилова. ЯВШ, 053/28, л. 818; Свидетельство проф. Бориса Базилевского. НАИРИ, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 4; Свидетельство Татьяны Третьяковой. См. прим. 75.

<sup>104</sup> *Котов Л.* Указ. соч. С. 45. По другим данным, на гетто был наложен штраф в 7000 руб. золотом. См.: Свидетельство Александры Бейнерович. ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, л. 15, л. 41.

<sup>105</sup> Так же, как в Восточной Белоруссии. См.: *Холовский Ш.* Указ. соч. С. 179.

<sup>106</sup> Свидетельство Софьи Глушкиной // Черная книга. Иерусалим, 1980 С. 228.

<sup>107</sup> Свидетельство Беллы Розинской // Vest B. (ed) Be-hevlei kelaya: yehudei Russia ha-sovietit be-shoa ha-nazit ( В муках уничтожения: Евреи Советской России в нацистской Катастрофе, 1941—1943) Сб Тель-Авив, 1963 С 121

- <sup>108</sup> Шелоков А. Указ. соч.
- <sup>109</sup> Свидетельство Соломона Бажалкина. См. прим. 85.
- <sup>110</sup> Об этом сообщается в докладной записке секретаря Себежского РК ВКП(б) В. Петрова секретарю Калининского обкома ВКП(б) Воронцову от 15.10.1941 г. Российский центр хранения документов новейшей истории, ф. 69, оп. 1, д. 347, л. 27.
- <sup>111</sup> Свидетельство Фрумы Комиссаровой. См. прим. 87.
- <sup>112</sup> Свидетельство В. Соринной // Неизвестная «Черная книга»: Свидетельства очевидцев о Катастрофе советских евреев (1941–1944). Иерусалим; М., 1993. С. 392.
- <sup>113</sup> Свидетельство Валентины Максимчук. См. прим. 63.
- <sup>114</sup> Свидетельство Льва Гуревича. Это было не со мной // Вести (Израиль). 1995. 6 июня.
- <sup>115</sup> ГАТО, ф. 1928, оп. 1, д. 6, л. 125.
- <sup>116</sup> В местечке Любавич // Неизвестная «Черная книга». С. 270.
- <sup>117</sup> Свидетельство Льва Гуревича. См. прим. 114.
- <sup>118</sup> Свидетельство Татьяны Третьяковой. См. прим. 75. В показаниях группы свидетелей отмечается, что «немцы систематически приходили в гетто и насиловали евреек по выбору». ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, д. 15, л. 27.
- <sup>119</sup> Свидетельство Екатерины Мицкевич. ГАРФ, оп. 19, д. 2, л. 241.
- <sup>120</sup> Групповое свидетельство о Татарске // В муках уничтожения: Евреи Советской России в нацистской Катастрофе. С. 266.
- <sup>121</sup> Свидетельство Льва Гуревича. См. прим. 114.
- <sup>122</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, д. 628, л. 65.
- <sup>123</sup> Там же. Оп. 19, д. 5, л. 8.
- <sup>124</sup> Свидетельство Соломона Бажалкина. См. прим. 85.
- <sup>125</sup> Свидетельство Иссака Брука. ЯВШ, 03/4389, л. 6–7.
- <sup>126</sup> Отчет №5 о положении и деятельности. ЯВШ, TR2, №11/560/E (NO-2655).
- <sup>127</sup> Оперативный рапорт, СССР, №92 // The Einsatzgruppen Reports. P. 149
- <sup>128</sup> Отчет №6 о положении и деятельности // ИМТ (Серия Нюрнбергских документов). R-102.
- <sup>129</sup> Из заявления под присягой бывшего штурмбанфюрера СС В. Клингельхофера от 02.07.1947 г. (Нюрнбергские документы NO-4235).
- <sup>130</sup> ГАРФ, ф. 7021, оп. 19, д. 3, л. 188.
- <sup>131</sup> Свидетельство Давида Ханина. См. прим. 89; Свидетельство Кости Чурикова. ГАРФ, ф. 7021, оп. 47, д. 953, л. 77.
- <sup>132</sup> Центр документации новейшей истории Смоленской области, ф. 8, оп. 2, д. 151, л. 52. В других источниках данное сообщение не подтверждается.
- <sup>133</sup> Такие случаи описываются в ряде свидетельств. См., напр.: Свидетельство Льва Гуревича. См. прим. 114; Свидетельство Софьи Глушкиной // Черная книга. С. 229; *Тамаркин В.* Это было не во сне. М., 1998.



Ольга Белова

## ЕВРЕИ, ЛЕНИН И ХРИСТОС

*(по материалам полесских  
этнолингвистических экспедиций)\**

Основой для настоящей публикации послужили записи, сделанные участниками полесских этнолингвистических экспедиций, проводившихся в 1980-е гг. под руководством академика Н.И. Толстого. Материалы хранятся в Полесском архиве Института славяноведения РАН в Москве.

Интерпретация библейских сюжетов в народных легендах наглядно показывает неординарность и многоплановость фольклорной трактовки текстов, излагающих священную историю. Содержащиеся в народных легендах анахронизмы, кажущаяся алогичность соединения в пределах одного текста фрагментов различных сюжетов, «вольное» обращение с именами и персонажами далеко не всегда свидетельствуют о поверхностном знакомстве носителей фольклорной традиции с библейскими текстами. Просто перед нами совершенно особый феномен, определяемый исследователями как «фольклорная Библия», — со своими законами жанра, логикой изложения и избирательностью по отношению к книжным сюжетам.

В 1981 г. нами в соавторстве с О.А. Терновской и А.В. Максимовым была составлена программа для фиксации материалов по народному православию на территории Полесья. Мы учитывали, что в системе бытового православия сосуществуют различные жанры: легенды, молитвы, духовные стихи, приметы, поверья, а также такой трудно поддающийся определению жанр, как «представления о...», имеющийся у каждого информанта и отражающий его индивидуальную мировоззренческую позицию. Не отказываясь ни от одного из жанров, связанных

---

Ольга Владиславовна Белова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Research Support Scheme of the Open Society Foundation, grant No 196/1999

с народно-религиозной тематикой, основное внимание мы уделили нарративным текстам, в которых переосмысливается библейская история.

Материал, представленный в публикации, собирался в 1980—1985 гг. на территории Черниговской, Житомирской и Гомельской областей. Мы имели возможность зафиксировать ряд фрагментов «народной Библии» — комплекс ветхо- и новозаветных сюжетов в их фольклорной интерпретации.

Из новозаветных сюжетов в наибольшем количестве версий были записаны рассказы о земной жизни Иисуса Христа. Именно к этому кругу народных легенд и принадлежит рассматриваемый нами сюжет, который можно определить по его трем основным составляющим: «евреи, Ленин и Христос».

Полесские представления об объединении человеческой природы и божественного начала в фигуре Христа отличаются своеобразием: «Главный Гаспод — Сус Христос» (Барбаров Мз., Г., 1983, запись автора); «Троица — ето Исус», «сашоў на землю ў Палестине как Дух Святой» (Грабовка Гом., Г., 1982, запись Т.В. Рождественской); «Бог и Христос — адно. И распяли, канечно, Бога, а матка зняла с креста» (Великий Злеев, Рпк., Ч., 1980, запись автора); «Христос вроде сын Божый, и жьды ему не верили. Сус Христос — само собой, не все ему прикланяюца. То два лица [Бог и Христос]. Сус Христос — сын Божый. Сус Христос сам жьд быў» (Тхорин Овр., Ж., 1981, запись автора). Последнее свидетельство об этнической принадлежности Христа «выдает» начитанного информанта: наши материалы (касающиеся не только Полесья, но и других регионов) показывают, что в народных представлениях фигура Христа в подавляющем большинстве случаев связывается со «своим» этносом, и Христос соответственно выступает как «русский», «болгарин», «поляк»<sup>1</sup>. Этнический аспект оказывается актуальным для сюжета, ставшего предметом для данной статьи, к чему мы еще вернемся.

В народных рассказах ярко проявляется стремление приблизить образ Христа к местной традиции — это свидетельства о «местном» происхождении Христа. «Ани ж были русские, Яким и Анна, а ён же ат них радиўся»; «Он радиўся тута, свиней пас, пастушок быў» (Грабовка Гом., Г., 1982, запись Т.В. Рождественской). Отметим, что представления об Иуде-предателе, который воспринимается как «еврей» в противоположность «русскому» Христу<sup>2</sup>, также имеют «локальную» окраску: «Юда родиўся на ётой зиемле <...> Ён родиўся ў Биеларуссии... Он ў

диерэўне родиўса. Сус Хрытос родиўса ў диерэвне. А Юда тожэ ў диерэўне родиўса» (Замосье Ллч. Г., 1983; запись С.Н. Железновой, А.Л. Топоркова). Итак, Христос и Иуда оказываются местными уроженцами: Священная история проецируется на жизнь маленького села и воспроизводится в ней, а новейшая (современная история) служит лишь очередной иллюстрацией вечного порядка вещей.

Рассуждая о богочеловеческой природе Христа, большинство наших информантов склонялось к тому, что Христос был все-таки вполне реальным историческим лицом, за свой жизненный путь познавшим вполне земные тяготы: «Христос буў чалавек. У него была Матерь Божа. Ана его в яслях радил а т Духа Святого. Му [мы] не знаем, хто его атец» (Барбаров Мз., Г., 1983, запись автора); «Яким и Анна деўочку трэхлетнюю юницу ў церковь атдэли, старый старичок Иосиф её воспитывал, и жыла при церкви, и радилá Исуса Христа от Святова Духа»; «Сабрали старцев, старых вдавцоў, штоб на воспитание взяць ету деву Марию. Мария Иосифу памагала. Пашли Мария и Иосиф в Вихлеем, штобы праписáцца, и не было места ў гасцинице, и ў пещерку пашли, а там хлеў, анá там и радилá»; «Быў абыкнавенный, хадиў по земле, а кагда пострадаў за наши грехи, евреи яго мучили, зделали вянец з гваздей и мучили, стаяли и сматрели, как ён viseў. Ён дух пусти ис себя и васкрес» (Грабовка Гом., Г., 1982, запись Т.В. Рождественской).

Человеческие черты преобладают и в следующем свидетельстве с Житомирщины, рисуящем Христа как незаурядную личность: «Сус Христос человек быў, високого ума человек. Не Бог быў. Манаил його звать было. А Сус Христос — як псевдоним, як... Лэнин» (Тхорин Овр., Ж., 1981, запись автора). Так впервые в нашей собирательской деятельности в Полесье мы столкнулись с параллелью, которую проводят носители традиции между Иисусом Христом и Лениным. Здесь речь шла пока только о том, что «высокого ума человек» по имени Манаил (Эммануил) взял себе псевдоним, как это обычно делали «великие» в новейшей истории, в частности, Владимир Ульянов-Ленин<sup>3</sup>. Оказалось, что рассказчица не случайно выбрала такую параллель: в дальнейшей беседе она подчеркнула: «Вот и партизаны брали клички... А Христос, он тоже к партии принадлежал и за нее пострадал». Безусловно, перед нами своеобразный «авторский» фольклорный текст, который свидетельствует и о неординарном знакомстве информанта с книж-

ной традицией (упоминание Христа-Эммануила), и о погруженности в социальную проблематику — качествах, присущих отнюдь не каждому носителю фольклорного сознания. Воспринимаемый сначала как некий фольклористический курьез этот сюжет, однако, получил продолжение в Полесской экспедиции 1982 г. в Гомельскую область, что позволило несколько иначе взглянуть на такого рода свидетельства и убедиться, что перед нами не единичный факт, бытующий в узколокальной традиции (одно село), но некий устойчивый стереотип, на основе которого сближаются в народном сознании две исторические фигуры — Христос и Ленин.

В с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл. снова встретились представления о том, что «[Христос,] канешна, абыкнавенный человек, таки ж, яки Ленин, людей жалеў» (запись Т.В. Рождественской). Что касается обстоятельств земной жизни Христа, то они описывались также с опорой на некий прототип: «Як вот Ленин ходиў са сваими саратниками па кустам, писали — в таком-та гадў то-та и то-та, так и Христос с апосталами учениками хадил» (запись Т.В. Рождественской). В данном рассказе интересен ход мысли информанта от нового времени к истории: «как у нас, так и тогда» — далекое прошлое моделируется по образцу недавней современности, когда жизнь шла согласно партийным предписаниям.

В этом контексте земная жизнь Иисуса воспринимается именно как работа агитатора среди населения (ср. основное занятие большевиков). В приводимом ниже тексте наличествует еще одна параллель, сближающая Христа и Ленина. Это мотив предательства («убийства»), осуществленного врагами-предателями. И здесь мы подходим к третьей составляющей нашей мифологемы — стереотипу инородца/иноверца, реализованному в образах абстрактных «евреев» или вполне конкретных фигурах Иуды или некой «еврейки». «Как Ленина убила еўрейка, так Иисуса Христа предал Иуда-еўрей, за трицать сребренникаў. Ужэ Юду палкупили — ён жэ был учэник. Як Ленин хадил са сваими саратниками, так Иисус Христос хадил са сваими учэниками. “Буде, — кажэ, — паутина, драгы, буде па ўсем свете; будуть птицы лятать с железными любками”. Ета Иисус Христос диктавал сваим ученикам. Як Ленин сваим саратникам. Я ужэ тае гаварыла раз на лекцыи» (запись О.А. Терновской, Ф.К. Бадалановой).

Перед нами снова «авторский» вариант евангельского сюжета. Рассказчица, Евдокия Федосовна Грицева, 1902 г.р., пе-

рассказывает собирателям нечто, что уже однажды «говорила на лекции». Это очень похоже на агитационную беседу конца 20-х – 30-х годов (к сожалению, в Полесском архиве нет более подробной информации об информантке). Вполне вероятно, что она сама могла сконструировать подобный текст, основываясь на собственном восприятии евангельского сюжета о Христе и его учениках, и провести «исторические параллели», руководствуясь требованиями момента.

Видимо, этот рассказ довольно прочно вошел в нарративный фонд данного села, так как его версии (правда, с меньшими подробностями) были записаны и от односельчан Е.Ф. Грицевой, например: «Кагда Исуса Христа продаў Иуда, – так, как Ленина жидоўка тоже ж убила, – жида падкупили, взяў деньги и удавиўся» (запись Т.В. Рождественской). Даже в этом вторично фольклоризованном, лаконичном варианте сохраняется основной акцент «первоисточника»: «как Иуда (=еврей) продал Христа, так и Ленина “убила” еврейка».

Еще одна видимая параллель – мотив жертвы, принесенной Христом и Лениным, который вплетается в рассказ о том, почему еврейская Пасха – «траурная» в отличие от «красной» и «великой» Пасхи православных – в канун праздника евреи совершили убийство, распяли Христа: «У еўреев пасха очень траурная, яны паприходили дамой, у них всё окровавленное было, кроме вады и мукки, патаму что они убили челавека, хатели яны владычествовать, как теперика Израіль. Как Исус Христос васкрес, вот як Ленин жисть всю даў, так и Христос. Яички красные вот и делаем, поёша: “Пасха красная, Пасха великая”» (Грабовка Гом., Г., 1982, запись Т.В. Рождественской).

Характерный для бытового советского сознания полумифический мотив «владычества» Израила, присутствующий в приведенном фрагменте, встретился нам также вне легендарного сюжета и какого-либо определенного временного аспекта – в контексте рассуждений о различных «верах»: отстаивая точку зрения, что главной верой является «русская» вера (православие), информантка сообщила: «яўрэи хатели пэрэвэрнуть русских, шоб была вся йихняя вера» (Барбаров Мз., Г., 1983, запись автора).

Материалы полесских записей свидетельствуют, что фигуры Христа и Ленина оказываются одинаково сакрализованы в фольклорном сознании и одинаково приближены к «простым людям»: Христос – в результате устойчивого бытования на-

родных легенд на «библейские» темы, в результате самосохранения традиции перед натиском атеистической пропаганды и борьбы с предрассудками и суевериями в советской деревне; Ленин — в результате насаждения официального культа «самого человеческого человека», который «прост, как правда» (ср.: «Ленин жисть всю дав»).

«Евреи» в обоих случаях выступают в роли «злодеев»: в первом случае как персонажи фольклорной версии евангельского мифа, во втором — как одиозные фигуры, привлекательные для бытового антисемитизма, проникавшего в советское массовое сознание (городское или крестьянское — в данном случае не имеет значения). Думается, что в досоветской деревне ситуация была иной: материалы, собранные в Полесье по традиционной культуре, показывают, что образ еврея в народных верованиях и обрядовой практике выступает в значительной степени как реализация оппозиции «свой — чужой», в которой инородец (иноверец) воплощает нерасторжимую связь понятий «потустороннего», «опасного», «нечистого», «сакрального», «благодатного» и начисто лишен каких бы то ни было общественно-политических коннотаций<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Белова О. Евреи глазами славян (По материалам традиционной народной культуры) // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1996. № 3(13). С. 113.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Следует отметить, что мотив перемены (сокрытия) имени широко распространен в славянских народных представлениях, где он чаще всего трактуется как магический оберег. В этот круг поверий органично вписывается и сюжет о переходе Иисуса Христа из одной конфессии в другую и о неоднократной перемене им имени. См.: Белова О. Евреи глазами славян. С. 114.

<sup>4</sup> Белова О.В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32. В статье приводится список литературы.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Г. — Гомельская обл.
- Гом. — Гомельский р-н
- Ллч. — Лельчицкий р-н
- Мз. — Мозырский р-н
- Ж. — Житомирская обл.
- Овр. — Овручский р-н
- Ч. — Черниговская обл.
- Рпк. — Репкинский р-н



## ТАРГУМ. СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

Михаил Шнейдер

### НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ГЕРШОМА ШОЛЕМА И СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

**И**сследование еврейской мистики — одна из наиболее интенсивно развивающихся наук об иудаизме<sup>1</sup>. Сотни публикаций, в том числе десятки книг, появляются на свет ежегодно<sup>2</sup>. Предлагаемый обзор призван дать самое общее представление о современном состоянии основных направлений этой дисциплины.

Как известно, основателем современной науки о каббале был Гершом Шолем; однако почетный титул родоначальника далеко не исчерпывает значения Шолема для сегодняшнего дня. Еще в конце 30-х—начале 40-х годов ему удалось обозначить основные направления исследований, которые определяют структуру дисциплины и по сей день. Речь идет в первую очередь о книге *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>3</sup> (далее — «Основные течения»); тема происхождения каббалы, опущенная в этом сочинении, стала предметом отдельного труда Шолема — «Начало каббалы»<sup>4</sup>. Именно поэтому, прослеживая развитие проблематики главных шолемовских работ, можно коснуться практически всех основных результатов, достигнутых после их появления<sup>5</sup>. Думается, такой подход будет полезным и в настоящем обзоре, тем более что «Основные течения» на сегодняшний день — единственный научный труд по каббале, переведенный на русский.

Хронологическому рассмотрению основных течений еврейской мистики предшествует введение, написанное с феноменоло-

гической точки зрения. Шолем занимается здесь проблемой определения мистики и характеристикой особенностей еврейского мистицизма<sup>6</sup>. Здесь сконцентрированы обобщения, выросшие из многолетних историко-филологических изысканий автора, наиболее отчетливо выражены его философские предпосылки. Вполне естественно, что именно эта часть книги вызвала наибольшее число полемических откликов.

Расхождение определения мистики как опыта непосредственного общения с Божественным содержат в себе зерно истины, но не вполне адекватны предмету книги. Эти определения, с одной стороны, апеллируют к внетекстовой (психической) реальности и рассматривают текст лишь как свидетельство о ней, а потому неприменимы к большинству каббалистических текстов, написанных «объективно», безлично и не отражающих непосредственно внутренний опыт авторов<sup>7</sup>. С другой стороны, они слишком широки, поскольку включают, например, библейский опыт Божественного, который, согласно Шолему, не имеет ничего общего с мистикой. Определение, предлагаемое самим Шолемом, основано на диалектической триаде, играющей большую роль в его построениях: миф — откровение — мистика. В мифе Бог, человек и космос пребывают в неразличном, безличном единстве. Религия откровения нарушает это «сонное единство»; пропасть отделяет человека от Бога, осознаваемого как трансцендентная личность. Человек также выделяется из космоса и становится этической личностью, ответственной перед Богом. Мистика, не отказываясь от завоеваний религии откровения, не забывая о пропасти между человеком и Богом, стремится вернуть утерянное единство, перекинуть мост над пропастью, творя новый, личностный миф. Таким образом, к пониманию еврейской мистики можно приблизиться, определяя ее через миф: с одной стороны, ее содержание — воплощенная в мифе и, значит, в тексте внутренняя жизнь Божества, а с другой — наиболее полное выражение внутренней жизни человека; таким образом, мистика есть встреча, взаимопроникновение и переплетение жизни человека и Бога в мифе<sup>8</sup>.

Эта концепция, выдвигающая на первый план понятие мифа, остро полемична по отношению к образу иудаизма, который формировался начиная с эпохи просвещения (Гаскалы) в «науке об иудаизме» (*Хохмат исраэль, Wissenschaft des Judenthums*), одним из наиболее резких критиков которой был Шолем<sup>9</sup>.

Конечно, Шолем не был одинок в этой своей критике. Старшие современники Шолема — Бубер и Розенцвейг — предлагали антирационалистическую интерпретацию еврейской традиции, на-

чиная с ее библейских истоков. Тенденция, выразившаяся в их работах, в частности в знаменитом немецком переводе Библии, была определена некоторыми исследователями как ремифологизация<sup>10</sup>. Однако в отличие от них Шолем не был заинтересован в тотальной реинтерпретации иудаизма в свете новых философских концепций. На первый взгляд, его задача была скромнее: привлечь внимание к одному из аспектов иудаизма, игнорируемому и замалчиваемому просветительским истеблишментом. В отношении классического иудаизма, к которому он относит и библейскую религию, и раввинистическую традицию, и даже средневековую еврейскую философию, Шолем придерживается точки зрения рационалистической «ортодоксии». В духе Германа Когена и Иехезкеля Кауфмана он говорит о библейском мировоззрении как о полной противоположности мифу и утверждает, что раввинистический ритуал порвал всякую связь с магией. На самом деле, такой портрет нормативного иудаизма нужен Шолему именно для того, чтобы подчеркнуть революционную, анархическую, подрывную природу мистики и, в частности, каббалы, которую он характеризует как «взрыв мифа в самом сердце иудаизма»... Мистика предстает подводным течением, иногда выходящим на поверхность, иногда скрывающимся в глубине; она источник и разрушительных, и творческих импульсов, она угрожает стабильности иудаизма и одновременно обеспечивает его способность к обновлению и жизнеспособность<sup>11</sup>. С этим связано и шолемовское понимание сионизма: от возрождения национальной жизни он ждал духовного обновления, которое должно выразиться в возрождении еврейской мистики...<sup>12</sup>

Период послевоенного господства экзистенциализма, персонализма и диалогической философии в интерпретации иудаизма продлился до 70-х годов, значительно дольше, чем в европейской философии. В последние два-три десятилетия наряду с другими постмодернистскими явлениями наблюдается и возвращение мифа<sup>13</sup>. Не в последнюю очередь это связано с осознанием роли Шолема не только как историка философии и кропотливого исследователя, но и как влиятельного интерпретатора иудаизма.

Одни из первых работ, посвященных ему в этом качестве, — книга Дэвида Бялы<sup>14</sup> и статья Элизера Швайда<sup>15</sup>. Первый автор подробно анализирует историософские взгляды Шолема, среди прочего он задается вопросом, следует ли рассматривать шолемовскую триаду миф — религия откровения — мистика как историческую схему или как феноменологическую характеристику трех типов религиозного сознания. Бялы склоняется ко второй альтер-

нативе. Брошюра Швайда представляет собой ответ на критику Шолема в адрес науки об иудаизме. Имея в виду шоломовские размышления о каббале как о квинтэссенции творческого духа еврейства, выходящего на первый план, когда вызов истории требует обновления, Швайд доказывает, что мистика не является единственно возможным ответом на исторический кризис классического иудаизма.

В девяностые годы появилась серия статей Иехуды Либеса, автор которых убежден в том, что «миф — сердце религии»<sup>16</sup>. Библия, Талмуд, каббала, противопоставлявшиеся Шоломом по признаку их отношения к мифу, — все они проникнуты, согласно Либесу, мифологическими мотивами, главный из которых — мифологема внутренней борьбы в Боге, борьбы, для победы в которой Он нуждается в помощи человека. Либес вновь прочитывает хорошо известные библейские и талмудические пассажи, настаивая на их мифологическом, а не метафорическом понимании.

Подобная панмифологическая трактовка иудаизма не могла не встретить возражений. Одно из заметных критических выступлений принадлежит Шалому Розенбергу, специалисту по средневековой философии и логике, придерживающемуся экзистенциалистской интерпретации иудаизма. Розенберг протестует против методологической нечеткости при оперировании категорией мифа и защищает ценность противопоставления мифа и библейского мышления<sup>17</sup>.

Моше Идель — сторонник методологического плюрализма и принципиальный противник масштабных историософских схем гегельянского типа<sup>18</sup>. В отличие от Либеса, который хочет сменить одну глобальную парадигму на другую, цель Иделя — продемонстрировать множественность возможных моделей, выбор между которыми определяется сложным сочетанием исторических факторов. С одной стороны, он подчеркивает роль мифа там, где Шолом отрицал его наличие — в библейской и талмудической литературе, а с другой, на примере профетической каббалы Авраама Абулафии показывает возможность немифологической и не-символической каббалы.

В одной из недавних статей «Метатрон. Замечания о развитии мифа в иудаизме»<sup>19</sup> Идель прослеживает судьбы двух мифологем. Это занимающий центральное место в Библии «нисходящий миф», где Бог, нисходя к людям, открывает им свою волю, и периферийный «восходящий миф», где человек, восходя к Богу, переживает трансформацию и достигает обожения. Первый миф продолжает свою жизнь в теософо-теургической каббале, второй

— в профетической каббале, где он подвергается радикальной демифологизации.

Помимо общего определения мистики Шолем касается и специфических черт еврейского мистицизма. Среди прочего он обращает внимание на то, что в отличие от других конфессий, где женщины сыграли значительную роль в формировании мистической традиции, в иудаизме мистика — чисто мужское занятие. Шолем ставит вопрос о последствиях отсутствия «женского голоса» в еврейской мистике, о цене, которую ей пришлось за это заплатить. Приводимая ниже статья Иделя содержит отклик на этот вопрос<sup>20</sup>. Идель отмечает прежде всего, что указанное обстоятельство относится не только к мистике: нам неизвестны также женщины-теологи или талмудисты. Развитие женской мистики в христианстве неразрывно связано с институтом монашества, оказавшимся неприемлемым для иудаизма<sup>21</sup>. Обращаясь далее к анализу образа женщины в каббале, Идель показывает несостоятельность утверждений, будто «отсутствие женского голоса» в еврейской мистике связано с демонизацией женского начала.

Вторая глава «Основных течений» посвящена тому, что Шолем рассматривал как начало еврейской мистики, — литературе Хехалот. Эта область исследований еврейской мистики начала развиваться позднее других, однако в последние два-три десятилетия поток статей и книг, посвященных предмету, нарастает лавинообразно. В отличие от других разделов еврейской мистики, где по сей день доминируют израильтяне и американские исследователи-евреи, литература Хехалот, подобно библеистике и кумранистике, стала в значительной степени интернациональной дисциплиной.

Исследование литературы Хехалот еще в большей степени, чем исследование других видов еврейской мистики, Шолему приходилось начинать почти с нуля. Справедливости ради отметим, что еще до выхода его книги появился серьезный труд, посвященный одному из текстов Хехалот — комментированный перевод 3-й книги Эноха, выполненный Хуго Одебергом<sup>22</sup>.

Однако ни эта публикация, ни даже вторая глава из «Основных течений», поднявшая изучение предмета на новый уровень, не вызвали заметного резонанса. Потребовались еще два десятка лет и новая монография Шолема<sup>23</sup>, специально посвященная предмету, чтобы дело сдвинулось с мертвой точки. Не в последнюю очередь здесь сказался резкий рост числа исследований, посвященных иудаизму рубежа эр, раннему христианству и гностицизму, оживление интереса к апокалиптической литературе, вызванного открытиями в Кумране и Наг-Хаммади.

Заметной вехой стало синоптическое издание основных текстов литературы Хехалот по восьми рукописям, вышедшее под редакцией Петера Шефера<sup>24</sup>. Поскольку даже краткое упоминание основных исследований в этой области заняло бы слишком много места, я хотел бы коснуться тех моментов, где развитие исследований внесло существенные коррективы в картину, представленную в «Основных течениях».

Проблема истоков литературы Хехалот глубоко интересовала Шолема. Одним из главных вопросов, который он ставил в связи с этим, был вопрос соотношения еврейской мистики с гностицизмом. Гностицизм означал для него мифологический бунт против библейской религии и в соответствии со своим пониманием еврейской мистики он искал в ней отголоски гностического бунтарства. Эта тема неоднократно всплывает в его работах, причем высказывания Шолема не отличаются определенностью: иногда речь вроде бы идет о прямом влиянии гностицизма, иногда — о типологических параллелях, иногда — о реакции на гностицизм. В заглавии его поздней книги *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* фигурирует вместе с двумя другими понятиями, содержание которых более или менее определено, загадочный «еврейский гностицизм» — термин, сразу же вызвавший возражения рецензентов<sup>25</sup>. Шолем полагает, что в некоторых текстах Хехалот проводится различие между невидимым Богом и его видимым аспектом, который проявляется в акте творения и к которому применяется эпитет «Создатель Изначального». Последний термин рассматривается им как коррелят гностического демиурга. Однако, даже если все это верно, утверждали критики, нельзя говорить о гностицизме там, где нет резкого противопоставления высшего, сокрытого, благого Бога и несовершенного демиурга, а напротив, постулируется единство и гармония между скрытым и явленным аспектами Божества. Несмотря на эти возражения тема ранних контактов между еврейской мистикой и гностицизмом продолжает привлекать внимание исследователей, особенно в контексте старой полемики о дохристианском гностицизме, которая вновь разгорелась в связи с открытиями в Наг-Хаммади<sup>26</sup>. Одна из недавних работ, содержащих попытку подытожить эту тему, книга *The Gnostic Imagination*<sup>27</sup> Натанэля Дойча, привлекает новый материал из мандейских источников.

С полемикой о корнях гностицизма тесно связан вопрос о бинитарных<sup>28</sup> концепциях в иудаизме эпохи Второго Храма и первых веков новой эры. Диссертация Алана Сегала<sup>29</sup> дает обзор и интерпретацию раввинистических высказываний и свидетельств по

поводу доктрины «двух властей на небесах»<sup>30</sup>. Статья Шломо Пинеса «Бог, Слава и ангелы в теологической доктрине второго века новой эры»<sup>31</sup> анализирует свидетельство Юстина Мученика («Диалог с Трифоном Иудеем», гл. 128) об иудейской доктрине верховного ангела как явления Славы; автор прослеживает судьбы этой концепции вплоть до нового времени. Обширное исследование Ярла Фоссума показывает, что одним из главных источников бинитарных концепций в ранней иудейской и самаритянской теологии было гипостазирование Божьего Имени<sup>32</sup>. Фоссум утверждает, что именно в концепциях такого рода следует искать корни гностического дуализма<sup>33</sup>.

При всей важности вопроса о соотношении гностицизма и ранней еврейской мистики еще большее значение имеет другая проблема, которую Шолом, по сути, обошел стороной<sup>34</sup>, — роль мистики меркавы в генезисе мистического христианства, в особенности паулинистской мистической теологии.

Подобного рода штудии связаны со значительными методологическими трудностями. Они ставят исследователя перед необходимостью поиска инвариантов, отделения сущностного от акцидентального, а это весьма рискованное предприятие, которого вполне можно было бы избежать, если не выходить за пределы одного текста или строго очерченного корпуса текстов. Задача интерпретации обнаруженных параллелей тоже не из легких: нужно разобраться, где речь идет об универсалиях, где о типологическом сходстве, где о генетической зависимости<sup>35</sup>. Неудивительно, что сравнительные штудии такого рода породили немало противников, которые заклеили их как параллеломанию<sup>36</sup>.

Подобная точка зрения отразилась в приводимой ниже статье Йосефа Дана («Раскрытие “тайны мира”: зарождение ранней еврейской мистики»). Автор видит свою задачу в том, чтобы ограничить изучаемые им явления еврейской мистики от тех параллелей и прецедентов, на которые указывают другие исследователи. В соответствии с этим выдвигается на первый план вопрос о начале мистического движения, отразившегося в литературе Хехалот. Дан утверждает, что уйти от этого вопроса — значит покуситься на основы исторического метода и присоединиться к стану мистиков, провозглашающих вечность и неизменность своей традиции. На это можно возразить, что исследователя мистики совпадение его выводов с мнениями мистиков не должно беспокоить больше, чем их несовпадение. Представление о преемственности и постепенной эволюции мистических традиций, о том, что новое здесь в значительной степени — переосмысленное старое,

разумеется, не имеет ничего общего с концепцией цельной и неизменной традиции, восходящей к Адаму, Еноху или Моисею. С другой стороны, поиск начала любой ценой легко может привести к своего рода научному мифотворчеству. Дан отмечает ряд трудностей, связанных с вопросом о начале, но в его перечне отсутствует существенный, хотя и технический момент: неполнота сохранившегося материала<sup>37</sup>.

Среди отмеченных Даном специфических черт мистицизма Хехалот заслуживают особого внимания концепция плеромы и проблема «двух властей»; по-видимому, он прав в отношении того, что в литературе Хехалот высшие ангелы, «несущие в себе имя Бога», суть не просто тварные существа, но божественные атрибуты, силы и явления, аналогичные зонам в гностицизме и сефирот в каббале<sup>38</sup>. Высказывания о «двух властях», встречающиеся в Талмуде и Мидраше, направлены против тех интерпретаций плеромы, которые несут в себе угрозу монотеизму. Указанная проблематика не обособляет литературу Хехалот, а напротив, включает ее в широкий спектр теософских концепций, развивающихся в послебиблейском иудаизме.

В качестве решающего аргумента в пользу основного тезиса статьи автор ссылается на то, что новизна и своеобразие мистики Хехалот осознавались уже ее носителями. Однако если претензии мистиков на древность их традиции требуют критического отношения, то в той же мере такого отношения требуют и их претензии на новизну. Мне довольно трудно представить, что в литературе Хехалот может содержаться однозначное утверждение, будто мистическая техника «нисхождения к Колеснице» была изобретена рабби Акивой, рабби Нехуньей или кем-нибудь еще из таннаев. Скорее речь идет об обнародовании и институционализации мистической практики, бывшей до тех пор достоянием эзотерических кругов<sup>39</sup>. Это и есть «раскрытие тайны мироздания».

Третья глава шоломовского труда посвящена хасидизму в средневековой Германии. Книга Дана «Эзотерическая доктрина германского хасидизма»<sup>40</sup> отражает состояние этого направления исследований в конце 60-х годов. Одна из основных инноваций здесь — более дифференцированная картина хасидской теологии. Различаются центральная школа, представленная, в частности, Элизером из Вормса, одним из самых влиятельных и плодовитых хасидских авторов, и так называемый кружок (школа) особого херувима<sup>41</sup>, известный по ряду анонимных и псевдоэпиграфических текстов, а также по сочинениям Эльханана из Лондона. Доктрина «особого херувима» представляет интерес как один из наиболее



ярких примеров ангеломорфной теофании, верховного ангела как «мистического образа Бога» — концепции, тесно связанной с понятием плеромы, бинитарной теологией и проблемой двух властей<sup>42</sup>. Отметим также важное исследование Аси Фарбер, посвященное хасидскому учению о Колеснице<sup>43</sup>, статьи Иделя о мифе и ритуале в германском хасидизме, работы Элиота Вольфсона, вскрывающие глубокие связи между хасидизмом и каббалой<sup>44</sup>, статьи и публикации Даниэля Абрамса, занимающегося эволюцией доктрины «особого херувима», хасидской герменевтикой и учением о Колеснице<sup>45</sup>.

Следующий раздел «Основных течений» посвящен «пророческой каббале» — каббалистическому учению Авраама Абулафии. Заметное место, уделенное Абулафии в этой книге, а также в курсе лекций 1965 г.<sup>46</sup>, свидетельствует об интересе Шолема к этому учению. Однако в его обобщающих работах пророческая каббала практически не учитывается. Похоже, что Шолем смотрел на нее как на любопытное, но маргинальное и нетипичное явление, которое ни в коей мере не определяет лица каббалы в целом. Именно в этом отношении интенсивные исследования Моше Иделя привели к существенному изменению перспективы. Идель проводит детальное изучение обширного литературного наследия Абулафии, излагает различные аспекты его системы в ряде книг и статей<sup>47</sup>. Он показывает значительное влияние абулафианской каббалы на различные каббалистические школы начиная с конца XIII в. и вплоть до восточноевропейского хасидизма и каббалы XIX—XX вв., сравнимое по масштабам с влиянием центрального течения средневековой мистики — теософско-теургической каббалы. В противовес тенденции сосредотачивать все внимание на испанской каббале Идель подчеркивает значение византийской каббалы, в значительной степени основанной на концепциях, не получивших развития в Испании, таких, как пророческая каббала Абулафии. Помимо исторических применений Идель использует эти результаты как архимедову точку для пересмотра целого ряда шолемовских обобщений, для построения плюралистической феноменологии каббалы. Его программная книга «Каббала: новые перспективы»<sup>48</sup> стала одним из самых значительных событий в исследовании каббалы после Шолема.

Книге Зогар посвящены две главы в книге Шолема. Первая из них суммирует результаты филологических изысканий, направленных, в частности, на решение вопроса об авторстве Зогара, вторая — посвящена описанию его теософской доктрины. Среди значительных работ, появившихся после «Основных течений», упо-

мянем «Учение Зогиара» Йешайаху Тишби<sup>49</sup>. Эта двухтомная тематическая антология ивритских переводов арамейского текста с подробными введениями стала одним из основных пособий для изучения Зогиара. Заметный вклад в изучение Зогиара внесли работы Йехуды Либеса. В диссертации «Статьи для словаря книги Зогиара»<sup>50</sup> Либес идет от анализа терминологии Зогиара к содержательной интерпретации его концепций и мифологем. Статья «Мессия Зогиара»<sup>51</sup> посвящена мессианскому самосознанию автора Зогиара и интерпретации в этом свете наиболее эзотерических частей книги — теософских трактатов Идра рабба («Великое собрание») и Идра зута («Малое собрание»). В статье «Как была написана книга Зогиара»<sup>52</sup> Либес вновь открывает вопрос, который Шолем объявил закрытым: вопрос об авторстве Зогиара. В то время как Шолем считает Зогиара созданием одного человека — испанского каббалиста конца XIII в. Моисея Леонского, Либес полагает, что Зогиар отражает деятельность существовавшего на протяжении нескольких поколений эзотерического кружка, который культивировал каббалистические традиции. Эта гипотеза получила заметный отклик, и ряд последователей Либеса приступил к реализации заложенной в ней программы исследований — своего рода высшей критике текста Зогиара, выделению в нем фрагментов, принадлежащих различным авторам, выяснению редакционной истории. Непременным условием здесь должна быть формулировка объективных методов критики текста, критериев разделения источников и т. д.; эта задача пока далека от своего осуществления. Серьезным препятствием является отсутствие критического издания текста, словаря и научного комментария к Зогиару.

Создается впечатление, что попытки систематического концептуального анализа Зогиара наталкиваются на упорное сопротивление текста. С литературоведческим подходом к Зогиару связано несколько заметных результатов, однако и он вызывает серьезные сомнения в своей адекватности. По-видимому, эти трудности связаны с тем, что мистика Зогиара слита с литературной формой, как ни в одном другом мистическом произведении. Возможно, именно это заставляет некоторых исследователей обращаться к форме свободного эссе, чтобы настроиться на волну Зогиара, минуя академические условности. Таковы некоторые работы самого Либеса, опубликованные в литературных журналах. Перевод одного из таких эссе будет напечатан в следующем номере «Вестника».

Каббалистическая школа Исаака Лурии является предметом следующей главы «Основных течений». Шолем видел в ней ве-

нец развития средневековой каббалы, ее наивысшую точку. Тем не менее этой каббалистической школе повезло меньше других в современной исследовательской литературе. Лурианская доктрина безоговорочно господствует в кругах современных адептов каббалы и признается многими из них каноническим учением. Все остальные каббалистические тексты и в первую очередь Зогар подвергаются систематической интерпретации в лурианском духе. В научном мире учение Лурии гораздо менее популярно. Тут называются крайняя усложненность и неудобопонятность этой доктрины, а также академическая привычка отдавать предпочтение более ранним источникам. К тому же «высокая» теософия, которая представляется основным ядром лурианской каббалы, вызывает во второй половине XX в. гораздо меньший интерес, чем это было прежде. Исследователи склонны сосредоточивать внимание на тех аспектах лурианской каббалы, которые ее адептам покажутся периферийными. Одна из первых работ шоломовских учеников, посвященная лурианской каббале, — книга Тишби «Учение о зле и о келипот<sup>53</sup> в каббале Исаака Лурии»<sup>54</sup>. Укажем также на работы Либеса и Ронит Мероз<sup>55</sup>, посвященные мессианской и эсхатологической доктрине Лурии, статью Иделя об истоках лурианского понятия *цимцум*<sup>56</sup>, исследования Менахема Калуша о лурианских мистических медитациях<sup>57</sup>. Среди перспективных направлений исследований отметим анализ эволюции лурианской доктрины, основанный на периодизации сочинений Лурии и его учеников, а также изучение истории рецепции и возникновения различных версий учения в кругах последователей Лурии<sup>58</sup>.

Исследование саббатизма было одной из излюбленных тем Шолома. Наверное, он написал об этом больше, чем о каком-либо другом каббалистическом течении. Шолом искал и находил в саббатизме корни секулярного еврейского сознания. Его, несомненно, привлекала мысль, что в духовной родословной секуляризованного немецкого еврейства, из которого он вышел, числятся не только Просвещение и эмансипация, но и мистико-анархистская ересь. Детальнейшие исследования Шолома были продолжены его учениками Тишби и Виршубским<sup>59</sup>. Тем не менее похоже, что тема далеко еще не исчерпана. Публикуются все новые саббатизмские источники — на иврите, идише, ладино, иудео-арабском. Несколько важных работ опубликовал Либес<sup>60</sup>. Он занимается теологией саббатизма, утверждая, что в ней, а не в мессианской доктрине заключена главная новизна учения. Аврахам Элькайм внимательно анализирует личность Шаббата Цви и его

пророка Натана из Газы, оспаривая шоломовский «диагноз» маниакально-депрессивного психоза, поставленный неудавшемуся мессии<sup>61</sup>.

В отличие от других мистических движений восточноевропейский хасидизм не был обойден вниманием исследователей и до появления работ Шолема. Враждебное отношение гаскалы к одному из своих основных противников в начале XX в. постепенно сменяется на более объективный и зачастую сочувственный подход. Важнейшую роль здесь сыграл Бубер; полемика между ним и Шоломом по поводу интерпретации хасидизма стала в последнее время предметом нескольких статей<sup>62</sup>. Дорогой сердцу Шолема тезис о решающем влиянии саббатанства на хасидизм не встретил поддержки у других исследователей. Тем не менее Шолом, глубоко обновивший изучение каббалы, и здесь смог сказать свое слово, хотя и не стал доминирующим авторитетом. Среди множества исследований, посвященных хасидизму, отметим общие работы Ривки Шац, Менделя Пекажа, Моше Иделя<sup>63</sup>, работы Менделя Пекажа, Йосефа Вайса, Артура Грина по бреславскому хасидизму<sup>64</sup>, Рахели Элиор и Йорама Джекобсона о любавичском хасидизме (Хабаде)<sup>65</sup>. Одно из интереснейших явлений в современном хасидизме, развертывающееся прямо на глазах исследователей, — драматические перипетии развития доктрины Хабада после смерти последнего любавичского реббе, уже стало предметом нескольких исследований<sup>66</sup>.

---

<sup>1</sup> Хотя по-русски принято говорить об иудаике (иудаистике), науке об иудаизме в единственном числе (как в немецком), нынешнее состояние дифференциации различных дисциплин оправдывает множественное число (как в иврите и английском).

<sup>2</sup> В обзорной статье, посвященной состоянию наук о еврействе, известный специалист по новейшей истории Анита Шапира отмечает, что на общем фоне, оцениваемом ею как неблагоприятный, выделяются две интенсивно развивающиеся области - каббала и история Катастрофы. См.: *Heorat le-sugeyat aliyatam ve-yeridatam shel madae ha-yahadut ba-reva ha-aharon shel ha-mea ha-esrim* (К вопросу о подъеме и упадке наук о еврействе в последней четверти двадцатого века) / *Madae ha-yahadut*. 1996. № 36. С. 15-23.

<sup>3</sup> Основана на цикле лекций, прочитанных в 1938 г., опубликована в Иерусалиме в 1941 г. Русский перевод - Основные течения в еврейской мистике Иерусалим, 1984. Т. 1 - 2.

<sup>4</sup> *Reshit ha-kabala*. Jerusalem, 1946. В отличие от «Основных течений», не подвергавшихся существенной переработке, Шолом возвращался к этой книге на протяжении всей своей научной карьеры. Последнее, вышедшее посмертно издание (*Origins Of The Kabbalah; Translated from the German by Allan Arkush*. Philadelphia, 1987) в несколько раз превосходит по объему первый вариант.

<sup>5</sup> См., напр., Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. International Conference on the History of Jewish Mysticism. Tübingen, 1993.

<sup>6</sup> Феноменологические штудии нашли продолжение в более поздних работах Шолома, в особенности в его выступлениях на конференциях Эраноса, собранных в книгах: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich, 1960; *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Zürich, 1962. Англ. перевод: *On Kabbalah and Its Symbolism*. N.Y., 1965; *On the Mystical Shape of the Godhead*. N.Y., 1991. Ивритский перевод обеих книг: *Pirke yesod be-havanat ha-qabala u-semalcha*. Jerusalem, 1976.

<sup>7</sup> Сходна с этим ситуация самого Шолома-филолога, исследователя и интерпретатора каббалистических текстов, лишенного прямого контакта с мистической практикой каббалистов, - ситуация, нередко вызывавшая у него чувство сожаления и неудовлетворенности. С другой стороны, здесь отразился и реальный текстоцентризм еврейской традиции, во многом созвучный постмодернистскому тезису о первичности текста. Ср.: *Midrash and Literature*. New Haven, 1986; *Handelman A. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany, 1982.

<sup>8</sup> В высказываниях Шолома по поводу мифа, символа, имени встречаются порой поразительные сближения и совпадения с тем, что пишет Лосев примерно в эти же годы («Диалектика мифа», «Диалектика имени»). Дело тут, во-первых, в общности источников в европейской философии (немецкий романтизм, в особенности Шеллинг, и философия жизни), а во-вторых, в типологическом сходстве между каббалой, с одной стороны, и исихазмом и имяславием — с другой (см., напр., Louth, Andrew. *Knowing the Unknowable; Hesychasm and the Kabbalah* // *Sobornost*. 1994. № 16 (4.2). С. 9-23). В-третьих, нельзя исключить влияние каббалы на Лосева — как непосредственное, так и опосредованное Флоренским.

<sup>9</sup> См. в особенности его исключительно резкое эссе «Размышления о науке об иудаизме» (*Mi-toh hirhurim al hohmat Israel*). *Devarim bego*. Tel Aviv, 1975. С. 385-403. В нем Шолом приводит, в частности, слова Морица Штейншнейдера, классика еврейской библиографии, который сказал своему ученику, восторговшемуся его собранием старинных книг и манускриптов: «Моя задача — устроить всему этому достойные похороны»...

<sup>10</sup> По аналогии с «демитологизацией» Бульманна См.: *Levi Z. Demitologizazia o remitologizazia* // Ежегодник Бар-Иланского университета. 1988. № 22-23. С. 205-227; *Shvaid E. Demitologizazia ve-remitologizazia shel ha-yahadut*. Eshel Beer Sheva 4. 1996. С. 342-365 Впрочем, довольно рано романтическое увлечение Бубера мистикой и мифологией получает противовес в виде его диалогической и экзистенциалистской философии. С течением времени эти тенденции сводят на нет мистический элемент в буберовском мировоззрении.

<sup>11</sup> Существует несомненное сходство между таким описанием каббалы и представлениями о бессознательном в психологии XX в. Особенно сходна шоломовская критика рационалистической интерпретации иудаизма с юнгианской критикой протестантизма, игнорирующего бессознательное. В послевоенные годы происходит сближение Шолома с юнгианскими кругами. Несмотря на его осторожное отношение к собственно юнгианским концепциям, он выступает на конференциях Эраноса, усваивая отчасти сравнительно-религиоведческий подход, господствовавший там (см., напр.: *Shalom G. Devarim bego* Tel Aviv, 1975. С. 35-37). С другой стороны, на эти же годы приходится глубокий интерес Юнга к каббале, информацию о которой он черпал из сочинений

Шолема и от его учеников (Цви Вербловского и других). Одним из связующих звеньев был Эрих Нойман (см., напр., недавно появившиеся русские переводы его сочинений «Происхождение и развитие сознания». М., 1998; «Глубинная психология и новая этика». СПб., 1999).

<sup>12</sup> Приведем чрезвычайно любопытный пассаж, завершающий его эссе «Каббала и миф»:

Сегодня мы уже не можем, не прилагая особых усилий, ощутить и пережить символы каббалистов, и быть может, этого вообще не дано. Их последний час пробил, и мы стоим по-новому перед старыми вопросами. Однако ведь истина в том, что символы вырастают из почвы внутренних глубин ее проникающим светом интуитивного видения. И если правду говорили, что видение это в своей полноте непременно мифологично, то мы, конечно же, вправе спросить себя: была ли когда-либо у еврейского народа столь величественная возможность, как ныне, - в ужасах катастрофы и поражения, в борьбе и победах последних лет, в утопическом возвращении в свою историю, — встретиться лицом к лицу со своим уникальным гением, со своей истинной «совершенной природой»? (Piqe yesod be-havanat ha-qabala u-semaleha. С. 112).

Для понимания образов, появляющихся в последних строках этого пассажа, следует иметь в виду, что Шолем подразумевает здесь мистическую концепцию божественного двойника человека, который именуется (в арабоязычных текстах) «совершенной природой» и который отождествляется с его гением-хранителем. Во многих случаях откровение Бога описывается как явление божественного двойника. Встреча с двойником происходит в «пограничной ситуации» и имеет судьбоносное значение (см. обо всем этом в эссе Шолема «Hazelem», помещенном в той же книге. С. 358-380). Шолем переносит здесь эту мистическую концепцию с индивидуума на народ. «Совершенная природа» еврейского народа, с которой он должен встретиться, возвращаясь к своему «я», его творческое начало и хранящая сила (два значения слова гений) воплощены в мифе и мистике.

<sup>13</sup> Следует отметить работы о мифе Моше Шварца, предвосхитившие это развитие; см., напр.: Safa, mitos, omanut (Язык, миф, искусство). Jerusalem; Tel Aviv, 1966.

<sup>14</sup> Biale D. Kabbalah and Counter-History. Cambridge Mass, 1978. См. также: Mopsik C., Smilevitch E. Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem. Pardes, 1985. Vol. 1. P. 6-31.

<sup>15</sup> Mistika ve-yahadut lefi Gershom Shalom (Мистика и иудаизм согласно Гершому Шолему) Jerusalem, 1983; Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion. Atlanta, 1985.

<sup>16</sup> De natura Dei: Al ha-mitos ha-yehudi ve-gilgulo (De natura Dei: еврейский миф и его перевоплощения), Masuot, mehqarim be-sifrut ha-qabala u-ve-mahshevet Israel muqdashim le-zikhro shel professor Efraim Gotlib. Jerusalem, 1994. P. 243-297; Mitos leumat semel be-Zohar u-be-qabalat Ari (Миф и символ в Зогаре и в лурианской каббале) // Eshel Beer Sheva. 1996. № 4. С. 192-206; Zohar ve-Eros (Зогар и Эрос). Alpaim. 1994. № 9. С. 67-119; Ahavat ha-el ve-qin'ato; al hasheniut ha-dialeqtit she-hi liba ve-mahuta shel ha-dat (Любовь Бога и Его ревность. Диалектическая двойственность как сердце и сущность религии) Dimui. 1994. № 7. С. 30-36; Mitos tiqun ha-elohut; qabalat ha-zohar ve-shirat Ratosh (Миф восстановления Божества. Каббала Зогар и поэзия Ратоша) // Alpaim. 1993. № 7. С. 9-26.

<sup>17</sup> Mitos ha-mitosim (Миф о мифах) // *Maadac ha-yahadut*. 1998. № 38. С. 145-179

<sup>18</sup> Среди многочисленных статей, где Идель касается обсуждаемых здесь вопросов, отметим те, что непосредственно посвящены шоломовской концепции каббалы и мифа: *Idel M. Rabbinism versus Kabbalism; On G. Scholem's Phenomenology of Judaism // Modern Judaism*. 1991. № 11, 3. С. 281-296; *Subversive Katalysatoren; Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik. Gershom Scholem — Zwischen den Disziplinen* (1995), С. 80-121. Ср. также ивритские версии этих статей: *Zarazim hatraniim; gnostiut u-meshihiut be-hashqafat Shalom al ha-mistiqā ha-yehudit* («Подрывные катализаторы»: гностицизм и мессианиззм в воззрениях Шолома на еврейскую мистику) // *Zemanim*. 1998. № 16. С. 46-67; *Ki-rehok mizrah mi-maarav, rabanim u-mequbalim bi-tefisato ha-fenomenologit shel Gershom Shalom et ha-yahadut* («Как далек Восток от Запада»: раввины и каббалисты в шоломовской феноменологии иудаизма) // *Mitos ve-zikharon*. 1997. С. 73-87. Ср. также: *Idel M. Meqomo shel ha-semel be-haguto shel Gershom Shalom* (Символ у Шолома) // *Ha-yahadut*. 1998. № 38. С. 43-73.

<sup>19</sup> Metatron — hearot al hitpathut ha-mitos ba-yahadut // *Eshel Beer Sheva*. 1966. № 4. С. 29-44.

<sup>20</sup> «Женщина в еврейской мистике». Один из вариантов этой статьи, озаглавленный «Супруга и наложница. Женщина в еврейской мистике» (На-гаауа ве-ха-pilegish. На-isha ba-mistiqā ha-yehudit), был опубликован в сборнике, посвященном положению женщины в иудаизме «Благословен создавший меня женщиной?» (*Varukh she-asani isha?*). Иерусалим, 1999. С. 141-157.

<sup>21</sup> Стоит отметить, что если говорить не о женщинах-подвижницах, аскетках, святых, руководителей монашеского движения, а об авторах мистических текстов, то и в исламе, и в восточном христианстве доля женщин исчезающе мала (о женщинах в мусульманской мистике см., напр.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма: М., 1999. С. 330-339). Поэтому, возможно, лучше ставить вопрос — как он и ставился неоднократно — о причинах развития женской мистики в католицизме, а не о причинах ее отсутствия в иудаизме.

В связи с данным вопросом хотелось бы обратить внимание на важный текст, который еще ожидает должной оценки со стороны исследователей еврейской мистики. Речь идет о псевдоэпиграфе «Иосиф и Асенеф» (I в. н. э.; см.: *Шнейдер М.* Книга Иосифа и Асенеф и ранняя еврейская мистика (*Sefer 'Yosef ve-Osnat' ve-ha-mistiqā ha-ichudit ha-qeduma*) // *Kabbalah, Journal for the Study of the Jewish Mystical Text* 3. 1998. С. 303-344). В центре книги — рассказ об обращении и мистическом опыте Асенеф, будущей жены Иосифа. Этот текст является значимым исключением из отмеченного Шоломом правила, в особенности если согласиться с высказываемыми в последнее время мнениями, что автором книги была женщина (см., напр.: *Shepard K.R.* The book of Aseneth // *Searching the Scriptures*. Vol. 2. A Feminist Commentary. N.Y., 1994. P. 789-816.

<sup>22</sup> *Odeberg*. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. L., 1927 (второе издание, с важными пролегоменами Й. Гринфельда - N. Y., 1973). Это издание мыслилось как продолжение работы Чарльза (*Charles R.H.* The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Oxford, 1913) по изданию библейских апокрифов и псевдоэпиграфов. Следует упомянуть и раннюю работу Грета *Gnosticisumus und Judenthum* (Krotoschin, 1846), против которой направлен основной критический заряд Шолома; статью Гастера о Шиур Кома (*Das Schiur Komah, Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*. L., 1925); монографию Фридендера (*Der vorchristlich-jüdische Gnosticisumus*. Göttingen, 1898), чей тезис о иудейском генезисе гностицизма сочувственно упоминается Шоломом.

<sup>23</sup> *Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition.* N.Y., 1960. 2nd ed. rev. 1965.

<sup>24</sup> *Schafer P. Synopse zur Hekhalot Literatur.* Tübingen, 1981. Впоследствии вышел алфавитный указатель слов и изречений к этому изданию (*Konkordanz zur Hekhalot-Literatur.* Tübingen, 1986-1988), а также дополнительные тексты из генизы (*Genizah-Fragmente zur Hekhalot-Literatur.* Tübingen, 1984). Та же группа издает комментированные немецкие переводы текстов хехалот.

<sup>25</sup> *Флуцер Д. (Gershom Scholem über die Anfänge der Jüdischen Mystik // Jüdische Rundschau.* 21.04.1961. № 16. S. 5-7; Смит М. (*Jewish Gnosticism... by G. Scholem.* New York... 1960 // *JBL.* 1961. Vol. 80. P. 190-191). N 16, 21.4.1961. P. 190-191) и др.

<sup>26</sup> К отмеченным уже Моше Гастером параллелиям между описанием тела *Алетейи* у Марка, гностика валентинианской школы, и описанием тела Творца в *Шуур Кома*, обращался Шолем (в «Основных течениях» и в «The Mystical Shape of the Godhead»), Моше Идель («Мир ангелов в форме человека» и др), Ги Струмза (*Form(s) of God: some notes on Metatron and Christ*) // *HTR.* 1983. № 76, 3. Ф.Т. Фаллон (*The Enthronement of Sabaoth.* Leiden, 1978) продемонстрировал зависимость трактата «Существо архонтов» от мистики меркавы. См. также: *April D. De Conick, Becoming God's Body: The KABOD in Valentinianism//SBLSP.* 1995. P. 23-36.

<sup>27</sup> *Deutsch N. The Gnostic Imagination, Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism.* Leiden, New York; Köln, 1995. Недавно появилось продолжение этой работы: *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity.* Leiden, 1999.

<sup>28</sup> Термин, обозначающий двухполюсную модель, предполагающую различие скрытого и открытого аспектов Божества (по аналогии с тринитарной теологией). Этот термин более уместен, чем дуализм, в тех случаях, когда предполагается единство двух аспектов божества.

<sup>29</sup> *Two Powers in Heaven The Significance of the Rabbinic Reports about Binitarianism, Ditheism and Dualism for the History of Early Christianity and Judaism.* Ann Arbor, 1980.

<sup>30</sup> Самый знаменитый пример - слова Элиши Ахера, которые он произнес, увидев Метатрона: «Может быть - сохрани Бог - есть две власти?» (Вавилонский Талмуд, Хагига 15а).

<sup>31</sup> *Ha-cl, ha-kavod we-ha-mal'akhim le-fi shita teologit shel ha-mea ha-sheniya la-sefira, Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel.* Jerusalem, 1987. P. 1-15.

<sup>32</sup> *Fossum J.E. The Name of God and the Angel of the Lord.* Tübingen, 1985.

<sup>33</sup> *Fossum J.E. The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge// ETL.* 1985. № 61,1. P. 142-152.

<sup>34</sup> Если не считать нескольких - весьма важных - замечаний, сделанных мимоходом. В силу априорной установки о близости еврейской мистики к гностицизму Шолем прилагает большие усилия, чтобы обнаружить гностические параллели еврейских мистических доктрин, вместо того чтобы указать на более ранние и более точные соответствия, к примеру, в посланиях Павла; так обстоит дело, например, с тем, что Шолем пишет по поводу *Шуур Кома* как видимого образа невидимого Бора (в *On the Mystical Shape of the Godhead*, см. прим. 6). Ср., напр.: *Fossum J.E. The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology.* Freiburg; Göttingen, 1995; *Mopsik Ch. La datation du Chi'our Comah d'apres un texte neotestamentarie//Revue des sciences religieuses.* 1994. № 68, 2. P. 131-144.

<sup>35</sup> Статья Филиппа Александера (*Comparing Merkabah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method//Journal of Jewish Studies.* 1984. № 35) содержит



попытку внести ясность в создавшуюся ситуацию: в ней предлагается несколько возможных моделей соотношения между Хехалот и гностицизмом, а также критерии, позволяющие определить, какая именно из моделей реализовалась в действительности.

<sup>36</sup> Представляется, что термин «параллеломания» уместен, когда: 1) параллели изыскиваются любой ценой - в ход идут тривиальные, незначимые совпадения или параллели, возникающие в результате натяжек, насилия над текстом и 2) указание на параллели подменяет интерпретацию.

<sup>37</sup> Следующий пример может проиллюстрировать это замечание. Дан видит уникальную особенность литературы Хехалот в том, что откровения приписаны не библейским персонажам, как в апокалиптике, а близким по времени фигурам - рабби Акиве и рабби Ишмаэлю. Однако, скорее всего, эта картина возникла как результат жесткого отбора: апокалиптические тексты, не опирающиеся на авторитет ключевых фигур той или иной традиции - библейских персонажей, таннаев и аморав в раввинистическом иудаизме, апостолов в христианстве - имели очень мало шансов на выживание. Как известно, раввинистический иудаизм в борьбе с ересями предпочитал замалчивание полемике; если бы не христианская ересеография, не находки в Кумране и Наг-Хаммади, нам остались бы неизвестными не только тексты, но и имена десятков послеправильных пророков и апокалиптиков. См. также слова самого Дана («Ранняя еврейская мистика», *Ha-mistika ha-ivrit ha-qeduma*. Tel Aviv, 1989. С. 102): «Итак, можно заключить, что одно из главных и ярких нововведений, привнесенных мистикой “нисходящих к Колеснице” в иудаизм, - концепция плеромы - восходит, по крайней мере частично, к более ранним слоям мистической спекуляции, к плодам видений мистиков, чьи писания не дошли до нас...». Переработанная версия статьи, которая вошла в книгу «О святости» (*Al ha-qedusha*. Jerusalem, 1997. С. 179-201), учитывает возражения, связанные с неполнотой источников, но, по сути, не дает удовлетворительного ответа на них. Все заключения ученого, говорит Дан, основаны на имеющихся в его распоряжении источниках, и он должен быть готов пересмотреть их в любой момент, когда обнаружатся новые сведения. Однако этот попперианский ход не спасает положения: несмотря ни на какие оговорки мы не можем наше незнание предыстории какого-либо явления превратить в знание его начала.

<sup>38</sup> См. об этом уже в «Основных течениях» (т. I. С. 73). Более подробно эту же тему Дан развивает в книге «Ранняя еврейская мистика» (см. прим 37) и в статье «Концепция плеромы в литературе Хехалот», *Tefisat ha-pleroma be-sifrut ha-hekhalot we-ha-merkaba // Qolot Rabim, Mehqare Yerushalaim* 12-13.1996. С. 61 - 140.

<sup>39</sup> Разумеется, подобное «снятие секретности» служит мощным катализатором развития, инноваций и трансформаций традиции. Эзотерическая традиция по своей природе крайне консервативна, тогда как публичность знания предполагает обсуждение, аргументацию, полемику и как следствие его трансформацию. Согласно Моше Иделю, судьбы каббалы в XIII в связаны с противостоянием «первой элиты» - раввинов и галахических авторитетов - и «второй элиты» - интеллектуалов, не занимающих руководящего положения в общине. Переход инициативы от «первой элиты», ревниво оберегавшей эзотерический характер каббалы, ко «второй элите», для которой характерна установка на расширение знания, и определил интенсивное развитие каббалы.

Можно вспомнить в связи с этим историю, рассказанную в Талмуде (Берахот. 27). Когда раббан Гамлиэль был отрешен от должности главы раввинс-

кой академии, на его место поставили рабби Эльзара бен Азарию, который отменил строгие ограничения на доступ в дом учения. Тот день запомнился на поколения необычайным подъемом галахического творчества. Не было вопроса, говорит Талмуд, который не был бы разрешен, не было трудности, которая бы не получила разъяснения...

<sup>40</sup> *Torat ha-sod shel Hasidut Ashkenaz*. Jerusalem, 1968.

<sup>41</sup> Шолом упоминает эту концепцию, не говоря об отдельной школе. См.: «Основные течения». С. 158-159, 162.

<sup>42</sup> Помимо книги, указанной в прим. 40, этой теме посвящено несколько статей и публикаций Дана, подытоженных в его недавней книге *The «Unique Cherub» Circle: a School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*. Tübingen, 1999.

<sup>43</sup> *Farber-Ginat A. Tefisat ha-merkava be-torat ha-sod ba-mea ha-iud-gimel. Sod ha-egoz we-toldotaw*. Jerusalem, 1986 (Концепция Колесницы в эзотерической доктрине тринадцатого века. «Тайна ореха» и ее история). Пониманию этой чрезвычайно насыщенной диссертации могут способствовать текстологическое исследование и комментированное издание некоторых из рассматриваемых в ней текстов: *Abrams D. Sexual Symbolism and Merkabah Speculation in Medieval Germany. A Study of The Sod ha-Egoz Texts*. Tübingen, 1997. Отметим, что эти исследования, равно как и работы Вольфсона, упоминаемые в следующем примечании, убедительно опровергают тезис Дана о том, что хасиды, как и вся докаббалистическая мистика, не знали сексуальной теософской символики.

<sup>44</sup> *Metatron and the Shizur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz // Mysticism, Magic and Kabbalah*. 1995. P. 60-92. *The Image of Jacob Engraved upon the Throne; Further Reflection on Esoteric Doctrine of the German Pietists//Along the Path*. 1995. P. 1-62; *The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism// JQR*. 1993. № 84, 1. P. 43-77.

<sup>45</sup> *Abrams D. From Divine Shape to Angelic Being; the Career of Akatriel in Jewish Literature // Journal of Religion* 76, 1. 1996. P. 43-63; *From Germany to Spain; numerology as a mystical technique// Journal of Jewish Studies* 47,1. 1996. P. 85-101; *The Boundaries of Divine Ontology; the Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead // HTR*. 1994. № 87,3. P. 291-321; *The evolution of the Intention of Prayer to the «Special Cherub»; From the Earliest Works to a Late Unknown Treatise // Frankfurter Judaistische Beiträge*. 1995. № 22. P. 1-26; *Abrams D. Special angelic figures; the career of the beasts of the throne-world in «Hekhalot» literature, Germanpietism and early kabbalistic literature// REJ* № 155, 3-4. 1996. P. 63-400.

<sup>46</sup> Каббала книги Темуна и Авраама Абулафии (главы из истории испанской каббалы, ч. 2) (*Ha-kabala shel sefer ha-temuna ve shel Avraham Abulafia*). Иерусалим, 1987 (репринтное изд.). См. также письмо Шолома к Бялику от 1925 г. *Devarim be-go. Jerusalem*, 1975. С. 62.

<sup>47</sup> *Kitve rabi Avraham Abulafia u-mishnato* (Сочинения и доктрина рабби Авраама Абулафии). Jerusalem, 1976 (диссертация); *Ha-hava'ya ha-mistit ezel Avraham Abulafia* (Мистический опыт согласно Аврааму Абулафии). Jerusalem, 1988; *Avraham Abulafia. Lashon, tova ve-hermenevtika* (Авраам Абулафия. Язык, Тора и герменевтика). Jerusalem, 1994.

<sup>48</sup> *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, 1988.

<sup>49</sup> *Mishnat ha-Zohar*. Т. 1. Иерусалим, 1949 (6-е изд. 1996); т. 2 Иерусалим, 1963. Существует английский перевод: *The Wisdom of the Zohar*. 3 Vol.. Oxford, 1989.

<sup>50</sup> *Peraqim be-milon sefer ha-zohar* (Статьи для словаря книги Зогар). Jerusalem, 1977.

<sup>51</sup> *Ha-mashiah shel ha-zohar: li-demuto ha-meshihit shel rabi Shim'on bar-Yohai* (Мессия Зогара: к вопросу о мессианском статусе рабби Шимона бар Йохая), *Ha-raayon ha-meshihi be-Israel*. Jerusalem, 1982. С. 87-236.

<sup>52</sup> *Kezad nithaber sefer ha-Zohar*. Статья напечатана в сборнике трудов III Международной шоломовской конференции по каббале, которая была посвящена Зогару: *Divre ha-kenes ha-benleumi ha-shelishi le-heqer toldot ha-mistiqā ha-yehudit le-zekher Gershom Shalom // Sefer ha-Zohar ve-doro, Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel*, 8. Jerusalem, 1989. С. 1-73.

<sup>53</sup> Шелуха, скорлупа - каббалистическое обозначение демонических сил.

<sup>54</sup> *Torat ha-ra ve-ha-qelipa be-qabalat Ari*. Jerusalem, 1942. Тема и время публикации этой книги свидетельствуют о экзистенциальной ситуации, в которой она создавалась. Первое издание посвящено «Родителям, страдающим в нацистском аду», второе (1946) - «Родителям, погибшим в нацистском аду».

<sup>55</sup> *Libes. Tren Urzilin de-ayalta: derashato ha-sodit shel ha-Ari lifne moto* («Две газели»: эзотерическая предсмертная гомилия Исаака Лурии // *Qabalat ha-Ari Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel*. Jerusalem, 1992. № 10. С. 113-169; *Meroz R. Geula be-torat ha-ari* (Сотериология в учении Исаака Лурии). Jerusalem, 1988.

<sup>56</sup> *Al toldot musag ha-zimzum be-qabala u-ve-mhqar* (Об истории понятия *цимzum* в каббале и в исследовательской литературе)//*Qabalat ha-Ari, Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel*. 1992. № 10. С. 59-112.

<sup>57</sup> Доклад на XI Международном конгрессе по иудаике.

<sup>58</sup> См., напр.: *Ronit Meroz R. Hiburim lurianiim qedumim* (Ранние лурианские сочинения) // *Masuot, mehqarim be-sifrut ha-qabala u-ve-mahshevet Israel muqdashim le-zikhro shel professor Efraim Gotlib*. Jerusalem, 1994. Сборник трудов IV Международной шоломовской конференции по каббале, посвященный Лурии: *Divre ha-kenes ha-benleumi ha-revii le-heqer toledot ha-mistiqā ha-yehudit le-zekher Gershom Shalom // Qabalat ha-Ari, Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel*. 10. Jerusalem, 1992.

<sup>59</sup> *Tishbi Y. Yiqre ha-qabala u-sheluhoteha* (Исследования каббалы и порожденных ею течений). 3 Vol. Jerusalem, 1982-1993; *Netive emuna ve-minut* (Пути веры и ереси). Jerusalem, 1965; *Virshubski. Ben ha-shitin* (Между строк). Jerusalem, 1990.

<sup>60</sup> См. сборник его статей *Sod ha-emuna ha-shabta'it* (Тайна саббатанской веры). Jerusalem, 1995.

<sup>61</sup> См.: *Zohar ha-qodesh shel Shabatai Zevi* (Святой Зогар Саббатая Цви)// *Kabbalah, Journal for the Study of the Jewish Mystical Texts* 3, 1998; *Ladaat mashiah Dialektika shel ha-siah ha-mini ba-haguto ha-meshihit shel Natan ha-azati* (Познание мессии: диалектика дискурса сексуальности в мессианской мысли Натана из Газы)//*Tarbiz*. 1996. № 65. С. 637-670; *Ha-mashiah ha-nifqad: al mashiah ben Yosef ezel Natan ha-azati, Shabatai Zevi u-ve-alef-mem Kardozo* (Отсутствующий Мессия: о Мессии, сыне Иосифа у Натана из Газы, Саббатая Цви и Михаэля Авраама Кардозо)//*Daat* 1997. № 38. С. 33-82; *Sod Ha-emuna be-kitve Natan ha-azati* (Тайна веры в сочинениях Натана из Газы). Jerusalem, 1993.

<sup>62</sup> *Hammer B.J. Resolving the Buber-Scholem controversy in Hasidism // Journal of Jewish Studies*. 1996. № 47, 1. С. 102-127, Grözinger K.E. *Gershom Scholems Darstellung der Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber // Frankfurter Judaistische Beiträge*. 1984. № 12. S. 105-127; *Silberstein L.J. Modes of discourse in modern Judaism, the Buber-Scholem debate reconsidered // Soundings* 1988. № 71, 4. P. 657-681; *Friedman, M. S. Interpreting Hasidism; the Buber-*

Scholem controversy // LBIYB. 1988. № 33. P. 449-467; *Кепнес. S. D.* A Hermeneutic Approach to the Buber—Scholem Controversy // *Journal of Jewish Studies*. 1987. № 38, 1. P. 81-98.

<sup>63</sup> *Shaz R.* He-hasidut ke-mistiqā (Хасидизм как мистика). 1988; *Idel M.* Hasidism: Between Ecstasy and Magic. N.Y., 1995; *Piekartz M.* Bi-me zemihat ha-hasidut (В дни зарождения хасидизма). Jerusalem, 1978; *Ha-hanhaga ha-hasidit.* Jerusalem, 1999.

<sup>64</sup> *Weiss I.* Mehkarim be-hasidut breslav (Исследования бреславского хасидизма). Jerusalem, 1974; *Green A.* Tormented master: a life of Rabbi Nahman of Bratslav. Alabama, 1979; *Piekartz M.* Hasidut Breslav. Jerusalem, 1995.

<sup>65</sup> *Elior R.* Torat ha-elohut ba-dor ha-sheni shel hasidut habad (Теософская доктрина во втором поколении хасидизма Хабада). Jerusalem, 1982; *Torat ahdut ha-hafakhim, ha-teosofia ha-mistit shel habad.* Jerusalem, 1992 (англ. пер. *The Paradoxical Ascent to God, the Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism.* Albany; N. Y., 1993); *Yakobson Y.* Torat ha-bria shel rabi Shneur Zalman mi-Lyadi (Учение о сотворении мира у рабби Шнеура Залмана из Ляд) // *Eshel Beer Sheva*. 1976. № 1. С. 307-368.

<sup>66</sup> *Elior R.* The Lubavitch Messianic Resurgence: the Historical and Mystical Background 1939-1996 // *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco. Köln*, 1998. P. 383-408; *Dan J.* Ha-meshihiut ha-yehudit ha-modernit (Современный еврейский мессанизм). Tel-Aviv, 1999.



Йосеф Дан

## РАСКРЫТИЕ «ТАЙНЫ МИРА»: ЗАРОЖДЕНИЕ РАННЕЙ ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКИ

### 1

Заглавие этой статьи содержит два серьезных изъяна, при том что умение избегать ошибок такого рода по умолчанию входит в компетенцию любого опытного исследователя. Во-первых, в заглавие включено понятие «мистика» в контексте, требующем пояснений, причем ясно, что ни данная статья, ни статья в два или три раза большего объема не в состоянии дать исчерпывающее объяснение этому понятию. Во-вторых, в заглавие входит понятие еще более сложное, чем «мистика», — «зарождение», являющееся одним из проблематичнейших и наиболее туманных понятий, используемых историками. В самом употреблении этого понятия содержится вызов, который читатель, как правило, с радостью принимает: тот, кто берется зафиксировать «зарождение» некоего явления, немедленно сталкивается с критикой исследователей, утверждающих, что у них имеются более ранние примеры того же явления, и, стало быть, о «зарождении» не может быть речи. С этими двумя труднейшими понятиями я намереваюсь справиться с помощью одного из наиболее действенных имеющихся в распоряжении историка инструментов, каковым является контекст. Я постараюсь в дальнейшем использовать понятие «мистика» в рамках вполне определенного и специфического исторического контекста так же, как и понятие «зарождение», полагая, что в описываемой исторической ситуации оба этих понятия логически оправданы и содержательны. Если данный анализ окажется полезным для понимания и использования этих понятий и в других исторических контекстах — тем лучше; однако непосредственной задачей этой статьи является лишь прояснение специального разбираемого в ней вопроса. Оба упомянутых выше понятия не являются «внутренними», они навязаны извне исследователем. Люди, деятельность и творчество которых относится к описываемому яв-

лению, не знали, что они «мистики» (этого понятия не существовало ни в языке иврит, ни в еврейском самосознании) и, уж конечно, не рассматривали себя в качестве первооткрывателей, ответственных за «зарождение мистики». Критерий правильного использования понятий «мистика» и «зарождение» в том, помогают ли они лучшему пониманию рассматриваемого явления, проясняют ли его, вписываются ли аутентичным образом в картину духовной жизни того исторического этапа, для описания которого используются. Поэтому несмотря на все трудности я предполагаю использовать эти понятия и попытаюсь продемонстрировать их ответственность в отношении рассматриваемой в статье проблематики.

Совершенно очевидно, что в истории не может быть «зарождения» в чистом виде, всему что-то предшествовало. Всякое событие и всякая идея суть следствия того, что им предшествовало, звенья бесконечной цепи. То, что верно относительно политической истории или геофизических процессов, тем более справедливо по отношению к истории идей: ясно, что там, где используется язык, даже при образовании новых форм остаются старые слова, которые задействуются в новой системе выражения, сохраняя при этом насыщенность значениями, накопленными в предыдущих употреблениях. Всякий мыслитель, всякий автор пользуется не только старыми словами, но и понятиями, сочетаниями понятий, получившими свое значение в предыдущих историко-культурных контекстах. Как же можно, оставаясь в рамках феномена языка, говорить о «зарождении»?

Попытка установить момент зарождения мистики еще проблематичнее, поскольку до сих пор не было сформулировано такое определение самого понятия «мистика» и его границ, которое стало бы общепринятым, более того, возможно, это понятие такому определению и не поддается. Когда содержание понятия не ясно (а в данном случае оно обязано быть неясным, иначе речь не шла бы о «мистике»), как можно утверждать, что обозначаемое им явление возникло тогда-то и тогда-то, что ему не предшествовало явление, сопоставимое с ним или подобное? Ясно, что у попытки такого рода мало шансов на успех. Вместе с тем перед нами встает принципиальный вопрос: должны ли мы несмотря на трудности пытаться решить эту проблему? Другими словами: что произойдет, если мы не будем предпринимать такую попытку, если не станем искать исторический момент зарождения мистики? Ответ на этот вопрос достаточно ясен: если мы воздержимся от попытки исторически выявить феномен зарождения мистического аспекта в религиозной жизни той или иной группы, круга или направления,

то мы невольно усвоим точку зрения самих мистиков относительно их опыта и относительно всего того, что их окружало.

Мистик не может признать истину, которая не является вечной. Мистическая истина может раскрываться по частям, в различное время и разным людям, она может быть записана в различных формах и в различных исторических и культурных условиях, но при этом сама глубинная истина единственна и вечна, и она скрыта во всех оттенках связи человека с Богом и на всех уровнях этой связи. С точки зрения мистика, не может быть *зарождения мистики* так же, как не может быть зарождения истины или зарождения Бога. Тот, кто выбирает мистический путь, не имеет ничего общего с историческим исследователем, ищущим моменты зарождения явлений.

Выбор в наших руках: отказ от исследования интеллектуальной истории, истории религии и культуры (особенно в области мистики), исходящего из принципиальной возможности описания (и стремящегося к возможно более точному описанию) этапов развития, включая установление времени зарождения явлений, — такой отказ означает принятие взгляда мистиков и подчинение их мировидению. Принять такой взгляд значит оставить исследовательские принципы и примкнуть к лагерю мистиков в отношении понимания культуры и религии. Многие пошли этим путем; есть те, что идут им и сегодня. Но тот, кто хочет, занимаясь мистикой, придерживаться принципов историко-филологического исследования, кто выявляет различия между явлениями и пытается дать им определение, кто имеет дело не с трансцендентной вечной истиной, а описывает религиозное творчество индивидуума или группы в рамках формирующихся реалий человеческой культуры, кто уважает индивидуальный характер конкретного произведения и старается понять его как таковое, принимая в расчет его исключительность (а не только в качестве еще одного отражения вечной истины), — тот так или иначе должен попытаться ответить на труднейший вопрос о зарождении такого явления, как мистика, в строго определенном культурном контексте.

И если почти невозможно дать точное определение мистики как глобального явления со всеми его оттенками и во всем его объеме в различных культурах и в разное время, это еще не означает, что нам заказано пытаться определить понятие мистики в неких определенных и ясно очерченных границах. Именно с такого рода понятием мы и будем иметь дело в этой статье: мистика как явление историческое, появление мистических мотивов в конкретной исторической ситуации. Это, по-видимому, не лежит за

пределами возможностей исторического анализа, но требует выполнения нескольких условий.

Во-первых, мы должны воздерживаться от расширения области рассматриваемых явлений, от включения в нее столь большого числа феноменов, что понятие «мистика» потеряет свое значение. Так, например, некоторые стремятся включить в число мистических такие явления, как пророчество, предсказания, апокалиптика и т.п. С точки зрения методологической подобное обобщение не представляется слишком разумным. Понятие «пророчество», например, не является неясным (речь идет не о понимании механизмов пророчества и т.п., а о внешней стороне феномена, каким он предстает в различных источниках. — *Примеч. пер.*). Область явлений, им описываемых, в общем известна, несмотря на то что существуют определенные трудности, сопровождающие попытку дефиниции в любой области. Добавление эпитета «мистическое» не углубляет понимания понятия «пророчество» и, конечно, не способствует прояснению понятия «мистика». Соединение этих двух понятий лишь затуманивает и то, и другое. То же самое справедливо и в отношении других понятий: обычно мы знаем, что имеется в виду, когда сталкиваемся с терминами «предсказание» или «апокалипсис», но рассмотрение этих явлений в ряду мистических ничем не помогает нам ни в их понимании, ни в понимании того, что такое мистика. Правильнее, если понятие «мистика» включит в себя лишь те явления, которые не описываются другими, более ясными и четкими понятиями.

Во-вторых, представляется необходимым строго различать мистику как историческое явление и мистические мотивы в религиозных текстах. Так, например, вопрос о том, является ли тот или иной стих Псалмов Давида, то или иное предсказание пророка Захарии «мистическими», может быть чрезвычайно важным, но он не имеет никакого отношения к попытке генеалогического анализа мистических явлений в их историческом контексте. Многочасовое обсуждение вопроса о том, является ли выражение «Из глубин воззвал я к Тебе, Господи» (Пс. 130:1) мистическим — не что иное, как упражнение в семантике, главным результатом которого в лучшем случае явится понимание того, как тот, кто обсуждает этот вопрос, определяет мистику, и соответствует ли указанный выше стих этому определению. Настоящего вклада в изучение истории мистики такого рода обсуждение не внесет.

В-третьих, и это главное позитивное требование, касающееся обсуждаемого вопроса, — следует попытаться классифицировать исторический феномен мистики в качестве явления исключи-



тельного, выходящего за рамки общепринятых норм той культурной и религиозной среды, в которой этот феномен имеет место. Мистика есть явление религиозное, но религия в целом не есть явление мистическое. Поэтому мистика выделяется на фоне религиозной действительности своего времени. Определим мистику в качестве исторического явления как особую группу людей и текстов с достаточно четким самосознанием, выделяющихся на фоне своего окружения. Не всякое предсказание есть предсказание мистическое. Следует полагать, что предсказание мистического характера должно быть отличным от предсказаний другого рода — религиозных, пророческих, апокалиптических, существующих в окружающей культуре.

Эта установка имеет два важных аспекта: во-первых, чтобы классифицировать ту или иную группу как явление мистическое с исторической точки зрения, мы должны стремиться обнаружить в ней осознание собственной исключительности и отделенности. Не только мы, наблюдатели, находящиеся на расстоянии многих поколений, должны сознавать отличие объектов нашего исследования от их окружения, но и сами они должны определять свой духовный мир с помощью понятий, задающих различие между ними и исповедующими ту же религию современниками. Во-вторых, это отличие и отделенность должны предположительно содержать в себе определенный элемент напряженности в отношениях с окружающей культурой. Речь не обязательно идет о противостоянии, враждебности или стремлении к расколу, а лишь о существовании у обеих сторон самосознания, которое выделяет для данной группы особое место в духовном мире своего времени и места. Это осознание исключительности группы людей и группы текстов и наличие напряженности между ними и окружением придают мистическому кружку статус исторического явления, совершенно отличный от статуса отдельных предложений или высказываний, которые семантически могут истолковываться как мистика.

Наиболее сложным в данном вопросе представляется прояснение соотношения между религией и мистикой и различие между ними. Нет сомнений, что мистика относится к сфере религиозных феноменов, но многие определения мистики в принципе отождествляют ее с религией. Формулировки, содержащиеся в главной своей части утверждения вроде «мистика — это наиболее полное восхождение к Богу», или «единение с Богом», или «постоянное ощущение близости Бога» и т.п. (утверждения, которые, без сомнения, верны), в сущности устанавливают «количественное» соотношение между религией и мистикой, поскольку близость к Богу,

восхождение к Богу, единение с Богом обычно гарантируются собственно религией. Согласно подобным формулировкам, мистика и есть религиозная жизнь, лишь более интенсивная — отличие чисто количественное, которое, по сути дела, не поддается сколько-нибудь точному измерению. В противоположность этому сами мистики всегда видели себя стоящими на пути, который в той или иной мере отличен и отделен от пути прочих представителей их конфессии, причем не только с точки зрения силы переживаний, но и с точки зрения самого мировосприятия, отношения к действительности, к Богу, понимания сути человека и его призвания в жизни. Мистика отлична от религии не только количественно, но и качественно, что находит выражение в особом положении мистиков, в их особом отношении к прочим представителям их религии и в отношении к ним последних. Всякий исторический анализ должен в первую очередь стараться обнаружить основу напряженности между религией и мистикой, напряженности, проистекающей из различия самосознания мистиков и «обычных» представителей религии, различия, которое влияет на отношения между двумя этими группами и в значительной мере формирует их.

Все сказанное выше не означает, что, по моему мнению, мистика присутствует лишь в явлениях, удовлетворяющих упомянутым критериям. Я убежден, что мистические элементы наличествуют в таких религиозных произведениях, как, скажем, Псалмы Давида. Я считаю, что такие религиозные литературные формы, как апокалиптика, зачастую служили средством выражения и для мистиков (без того чтобы отождествлять эту форму в целом с мистикой). Более того, я полагаю, что есть мистики и вне рамок оформленного религиозного дискурса. Склонность к мистике — одна из основных составляющих человеческой культуры, и она находит выражение на различных путях, исчисляемых десятками и сотнями, магистральных и окольных — в поэзии во всех ее формах, в музыке, живописи, скульптуре, танце и т.п. Тот, кто ощущает в себе горение глубокой истины, невыразимой словами и не доступной обычным человеческим чувствам, ищет (иногда движимый разочарованием, а то и отчаянием) способ выразить невыразимое и в результате находит новые средства в искусстве, танце, музыке, которые выходят за рамки общепринятого и прибегают к неизведанным сферам выражения, — такой человек вполне может сделаться мистиком, бьющимся головой о стену ограниченности языка и рутинных средств выражения, неспособных передать то, что ему бы хотелось. С этой точки зрения, мистика — постоянный элемент человеческой культуры, один из наиболее глубоких и острых

стимулов разрушения устоявшихся норм, новаторства и смелости в поиске новых средств выражения.

Однако не это является темой данного обзора. Его тема: мистика как историческое явление, имеющее место в рамках определенной духовно-религиозной реальности. Мистика как историческое явление определяется гораздо более определенными и ярко выраженными признаками: группа людей, группа текстов, новая терминология, наличие напряженности между данной группой и окружающей культурой, острое ощущение открытия новой истины (она же наидревнейшая, вечная)<sup>1</sup> и религиозный опыт, оформляемый с помощью новых выразительных средств. Определив подобным образом мистику как историческое явление, можно говорить о зарождении еврейской мистики. Описание указанных выше характеристик и представляет тему следующих далее размышлений.

## 2

Современные исследования истории ранней еврейской мистики во многом основываются на посвященной этой теме книге Гершома Шолема «Еврейский гностицизм, мистика Колесницы и талмудическая традиция». В этой книге Г. Шолем проанализировал центральные темы литературы, известной как «литература Чертогов и Колесницы» (*сифрут ха-хехалот ве-ха-меркава*), и представил всю эту литературу в качестве наиболее раннего этапа в истории еврейской мистики, глубоко связанного с отдельными темами талмудической и мидрашистской литературы. Влияние книги Г. Шолема подкреплялось написанным Шаулем Либерманом приложением, в котором приводится анализ высказываний из Талмуда и Мидраша, подтверждающий тезис Г. Шолема<sup>2</sup>. В полной мере оценить влияние этой книги стало возможным лишь спустя почти два десятилетия после ее публикации. Однако в течение последних 12 лет каждый год выходят две-три книги, посвященные исследованиям литературы Хехалот, и десятки статей в научных журналах. Исследование ранней еврейской мистики на сегодняшний день, по-видимому, представляет собой наиболее интенсивно развивающуюся область иудаики.

Книга Г. Шолема с приложением Ш. Либермана, вышедшая в 1960 г., зафиксировала несколько основополагающих положений. Наиболее важное из них — отнесение времени создания литературы Хехалот к талмудическому периоду, точнее — к периоду, начинающемуся в конце эпохи таннаев и захватывающему эпоху амораев, то есть с конца II в. н. э. и примерно до IV в. Это положение

ние опровергало мнение Г. Греца, который относил литературу Хехалот к «периоду неизвестности» — концу эпохи гаонов — и видел в ней отражение влияния мусульманских и гностических источников на маргинальные круги иудаизма<sup>3</sup>. Новое видение хронологии, предложенное Шолемом, было принято почти всеми учеными<sup>4</sup> и кардинальным образом изменило положение дел в исследованиях этой области.

Второе положение, установленное Г. Шолемом и Ш. Либерманом и связанное с хронологией, касается наличия тесной связи литературы Хехалот с талмудической и мидрашистской литературой. Многие высказывания мудрецов Талмуда, притчи и талмудические толкования Писания были интерпретированы исследователями на основе предполагаемой взаимосвязи между идеями, содержащимися в литературе Хехалот, и миром талмудической мысли. По следам Г. Шолема и Ш. Либермана пошли многие исследователи, указывавшие на близость этих двух литературных корпусов и по большей части использовавшие материал литературы Хехалот для толкования неясных мест в Талмуде и для выявления в талмудической литературе новых смысловых пластов. Точка зрения, принятая на сегодняшний день большинством исследователей, состоит в том, что мистика Хехалот представляла собой нечто вроде эзотерического основания религиозного мира мудрецов Талмуда и что два этих явления суть одно, и лишь внешние факторы создают иллюзию их разделенности.

Серьезное возражение против такой точки зрения было выдвинуто еще в 1967 г. Э. Урбахом в его исследовании, посвященном эзотерической традиции (*масорет ха-сод*) эпохи таннаев<sup>5</sup>. Урбах утверждал, что мистический компонент, нашедший выражение в литературе Хехалот, отнюдь не являлся составной частью религиозного мира мудрецов Талмуда. Согласно его сравнению, литература Хехалот относится к талмудической литературе так же, как апокрифы к Писанию: более поздняя и существенно отличающаяся от апокрифической литература Хехалот в некоторых аспектах является ее продолжением. Точку зрения, во многом сходную с мнением Урбаха, выразил также Д. Гальперин в своей первой книге на эту тему<sup>6</sup>, однако во втором более объемном его исследовании<sup>7</sup> заметна близость к позиции, объединяющей литературу Хехалот и талмудическую литературу в единое целое.

Весьма знаменателен, на мой взгляд, тот факт, что Шолем, затратив на реконструкцию исторического и интеллектуального процесса зарождения средневековой каббалы и первых этапов ее

развития грандиозные усилия (пожалуй, большие, чем на разработку любой другой темы своих обширных исследований<sup>8</sup>), не задавался вопросом о «зарождении» мистики Хехалот. Учитающего его труды по ранней мистике складывается впечатление, что идеи, нашедшие выражение в литературе, начавшей, по мнению Шолома, развиваться в конце II в. н. э., существовали всегда как составная часть процесса развития Мишны и Мидраша. Более четко этот подход (возводящий идеи литературы Хехалот к более ранним источникам. — *Примеч. пер.*) выражен другими исследователями, прежде всего И. Гринвальдом<sup>9</sup>, который видит непрерывную цепь развития этой литературы, ее связь с апокрифическими и апокалиптическими текстами, а также с рукописями Мертвого моря. Гринвальд нашел параллели этому явлению в ранней христианской литературе и гностицизме и, в конечном счете, даже сумел выстроить непрерывную цепочку связи с библейской литературой. Эти исследования создают у читателя впечатление, что мистика Хехалот — древнее явление в иудаизме, часть непрерывной цепи, протянувшейся от Писания к Талмуду, явление, тесно связанное со всем комплексом основных аспектов развития еврейской религии на протяжении этого длиннейшего периода. Мне этот вывод представляется более радикальным, чем то, что хотели сказать Шолем и Либерман; остается, однако, фактом, что в трудах последних этой концепции ничто не противоречит, и современные исследователи вправе рассматривать ее как продолжение линии Шолома — Либермана.

Целью настоящего исследования является обоснование совершенно иного подхода, который был кратко намечен в моих предыдущих публикациях на эту тему<sup>10</sup>. Моя задача — выявить период исторического «зарождения» ранней еврейской мистики, и мой тезис основан прежде всего на проведении внутренних различий между отдельными составляющими самой литературы Хехалот.

Главная причина недоразумений по поводу генеалогии и развития ранней еврейской мистики связана, по-моему, с недостаточно четким различием между мистикой и «Учением о Колеснице» (*Маасе меркава*), упоминаемым в талмудической литературе. Понятие *Маасе меркава*, как уже подчеркивалось исследователями<sup>11</sup>, представляет собой мишнаитское выражение, связанное с толкованием первой главы книги Иезекииля, так же, как «Учение о Начале» (*Маасе берешит*) — толкование первой главы книги Бытия (*Берешит*). Несомненно, что описание небесной Колесницы в книге Иезекииля служило постоянным предметом толкований, развивавшихся по мере развития еврейского мидраша в це-

лом. Чрезвычайно затруднительно установить момент зарождения мидраша в отношении любого из разделов Писания, и это утверждение остается в силе и в нашем случае: нам вряд ли удастся определить время появления *Маасе меркава* в качестве темы для толкований. Эти толкования считались эзотерическими и сохранялись в тайне, и, действительно, такое отношение к ним засвидетельствовано в литературе таннаев в словах мишны трактата Хагига (начало второй главы: «Не толкуют законы о запрещенных связях в присутствии троих, *Маасе берешит* — в присутствии двоих, а *Маасе меркава* — даже один на один, разве что тому, кто умудрён и способен к самостоятельному постижению...») — *Примеч. пер.*) и в описании толкований на эту тему в Тосефте (Хагига 2:1. — *Примеч. пер.*), вложенных в уста р. Йоханана бен Закая и его учеников<sup>12</sup>. Если мы так определяем понятие *Маасе меркава*, понятие, которое уже в Мишне появляется в качестве древнего, с известным (хотя и тайным) содержанием, то большая часть материала, имеющегося в нашем распоряжении в двух дюжинах сочинений, составляющих литературу Хехалот, нужно будет отнести к области эзотерических толкований Колесницы Иезекииля и других откровений, упоминаемых в Писании (прежде всего, в книгах Исаяи и Даниила). Одной из наиболее характерных черт этих толкований как в талмудической литературе, так и в литературе Хехалот является отсутствие в них понятия «Чертоги» (*хехалот*).

Я не вижу ясной мистической основы ни в этих толкованиях о Колеснице Иезекииля, ни во всем том, что получило свое развитие в рамках данной эзотерической традиции. Само по себе отношение к этой теме как к тайному учению не делает ее мистической. Мистика, действительно, довольно часто носит эзотерический характер, но не всякая тайна является мистической, и не всякая мистика эзотерична (например, хасидизм Бааль Шем-Това). Некоторые другие центральные составляющие литературы Хехалот, древность которых в еврейской традиции очевидна, не относятся к мистике, например: многочисленные элементы магии, пространные космологические и космогонические рассуждения (то есть *Маасе берешит*).

Три этих темы: толкование Колесницы Иезекииля и других библейских стихов, связанных с откровением, магия и *Маасе берешит* — составляют большую часть того материала, что содержится в имеющемся у нас корпусе литературы Хехалот. Более того, содержание большей части сочинений, входящих в этот корпус, исчерпывается тремя упомянутыми выше темами. Большинство параллелей между талмудической литературой и литературой

Хехалот также касаются этих трех тем. Общим для этих тем, как уже было сказано, является их укорененность в еврейской традиции с древнейших времен. Они не возникли в качестве нового явления ни в талмудической литературе, ни в литературе Хехалот, и тот, кто хочет проследить их развитие, вынужден обратиться ко всему комплексу дошедших до нас источников постбиблейской еврейской мысли: апокрифическая литература во всем своем объеме, рукописи Мертвого моря, еврейская эллинистическая литература, еврейские источники, содержащиеся в ранней христианской и гностической литературе. Понятно, что, занимаясь исследованием отдельных идей и мотивов в этой области, можно пытаться обнаружить их источники и цепь последующих трансформаций, но сами эти темы в их обобщенном виде являются чем-то постоянным, и они обсуждаются во всех ответвлениях еврейской мысли древнего периода.

Картина будет совершенно иной, если мы сосредоточимся лишь на тех элементах литературы Хехалот, которые имеют ярко выраженный мистический характер. Стоит только принять такой подход, как сразу же выяснится, что среди двух дюжин имеющихся в нашем распоряжении сочинений корпуса Хехалот лишь пять имеют непосредственное отношение к нашей теме (и в этом смысле представляют собой исключения): *Хехалот раббати*<sup>13</sup>, *Хехалот зутарти*<sup>14</sup>, *Сефер Хехалот*, называемая также *Третьей кн. Еноха*<sup>15</sup>, сочинение, называемое *Маасе меркава*<sup>16</sup>, и книга *Шуур кома*<sup>17</sup>. И в этих пяти трактатах (какими они дошли до нас) большая часть содержания касается трех указанных выше тем: магия, *Маасе меркава*, *Маасе берешит*. Однако вдобавок к этому в них имеется новый элемент, отсутствующий в остальных трактатах и отражающий духовную деятельность, которая не является ни толкованием, ни размышлением: нисхождение к Колеснице, осуществляемое мудрецами — современниками авторов или во всяком случае близкими им по времени (в отличие от библейских героев). Упоминается в них также четко обозначенный круг мистиков, называемых «Нисходящие к Колеснице».

Нисхождение к Колеснице представляет собой религиозный феномен совершенно иного характера, нежели тот, что находит выражение в толкованиях о строении Высшего мира в соответствии с описаниями пророка Иезекииля. Создатели этих трактатов (и те, чей опыт лег в их основу) выражают в этом особом виде творчества свою веру в возможность восхождения к наивысшим сферам Божественного мира и участия в культовых актах этого горнего мира на правах его обитателей. Затем достигшие сей вер-

шины могут вернуться в мир земного существования и описать своим ученикам, каким образом совершается это уникальное восхождение, предупредить о подстерегающих опасностях и снабдить тайными средствами, позволяющими приобщиться к опыту восхождения. Данные тексты свидетельствуют о беспрецедентном феномене, ядром которого является глубоко духовное переживание, не имеющее никаких аналогов в текстах, основу которых составляют разьяснения и толкования стихов Писания или абстрактные описания происходящего в высших мирах. Данные тексты коренным образом отличаются также от апокалиптических и псевдоэпиграфических сочинений, не позволяющих себе представить процесс восхождения к высшим мирам в качестве выполнимой в их время задачи, в качестве того, чему можно обучить — в апокалиптике и псевдоэпиграфике подобного рода восхождение приписывается древним библейским героям, таким как Авраам, Моисей, Исая. Героями же рассказов о нисхождении к Колеснице являются р. Акива, р. Ишмаэль, р. Нехунья бен ха-Кана, жившие незадолго до того, как были составлены обсуждаемые трактаты. Авторитет и весомость содержащимся в этих трактатах наставлениям придавало то, что их авторы опирались на традицию, передаваемую непосредственно от имени упомянутых выше таннаев. Можно сказать, что выбор именно этих имен для псевдоэпиграфики литературы Хехалот свидетельствует об уникальности явления. Отношение к словам этих таннаев должно быть таким же, как и к их высказываниям в Мишне и Тосефте: это подлежащая исполнению галаха, актуальная и обязывающая, в отличие от передаваемого от имени Еноха, Исаяи и даже Авраама и Моисея.

Вопрос о круге идей, характерных для сочинений тех, что «нисходят к Колеснице», требует детального рассмотрения, которое частично представлено в другой моей работе<sup>18</sup>. В данной статье отметим вкратце лишь отдельные положения, существенные для обсуждаемого нами вопроса.

Особенность пяти упомянутых выше сочинений (и нескольких других связанных с ними фрагментов) в том, что только в них встречаются образы высших сил, которые иногда называются общим именем «ангелы», но во многом отличны от характерной для литературы Хехалот ангелологии, ибо к их именам здесь присоединяется тетраграмматон. Все эти силы представляют собой явление, которое неизбежно должно быть названо Божественной плеромой. Тетраграмматон здесь — не просто эпитет: подробно описываемые черты этих небесных образов божественны в полном



смысле слова. Примерами тому могут служить описания *Захарариэля* и *Турусии* в *Хехалот раббати*<sup>19</sup>, которые представляют собой силы, восседающие на Престоле Славы и определяющие участь мира. В *Третьей кн. Еноха* просматривается понимание исключительности этих сил как особого уровня Божественной плеромы.

Второй характерной чертой рассматриваемых трактатов является описание группы мудрецов, непосредственно участвующих в процессе нисхождения к Колеснице. В трактате *Хехалот зутарти* этой группой являются не кто иные, как упоминаемые в Тосефте (Хагига 2:3. — *Примеч. пер.*) четверо вошедших в *пардес*, а главным героем всего трактата можно считать р. Акиву. С другой стороны, в *Хехалот раббати* ярко выражен коллективный характер мистической деятельности, в центре которой фигуры р. Нехуньи, р. Ишмаэля и р. Акивы, хотя в ней принимают участие и другие мудрецы. Та же самая группа стоит у истоков традиций, приводимых в *Маасе меркава*. В трактате *Шуур кома* изложение ведется от имени р. Акивы, р. Ишмаэля и р. Натана. А в *Третьей кн. Еноха* Енох-Метатрон открывает тайны р. Ишмаэлю. Мы не найдем подобного рода явлений в традициях, толкующих *Маасе меркава*, и тем более в апокалиптической и псевдоэпиграфической литературе.

Третья особенность — имеющее место в этих трактатах особое отношение к теме «Двух властей», к возможности наличия дополнительной высшей силы, содействующей Святому, благословен Он, в акте творения, то есть — существование наряду с высшим Божеством образа демиурга. Возможно, что описываемый в сугубо антропоморфной форме в трактате *Шуур кома* так называемый Творец Начала (*йоцер берешит*) и есть тот самый демиург. Можно понять, как подчеркивал Шолем, что Творец Начала есть образ отдельной от Святого, благословен Он, сущности<sup>20</sup>. Более того, возможно, что Енох-Метатрон в *третьей кн. Еноха* также связан с этой темой, ибо его описания в этом трактате создают образ, наделенный всеми характерными чертами демиургической силы, а идентификация Еноха с Метатроном призвана, по всей видимости, ответить на возражение, что Енох родился де спустя несколько поколений после сотворения мира и, очевидно, не мог быть помощником в акте творения.

Рассматриваемая нами группа текстов отличается также не имеющим аналогов использованием текста Песни Песней, в особенности это касается стихов 10-16 пятой главы. Шолем показал, что именно эти стихи легли в основу создания антропоморфного

образа в *Шуур кома* и что они играют важную роль в *Хехалот зутарти*, выступая в качестве системы наиболее возвышенных имен Бога<sup>21</sup>. Таким образом, четвертой особенностью рассматриваемых текстов является наличие библейского текстуального пласта, который отсутствует в литературе, имеющей дело с *Маасе берешит* и *Маасе меркава* — эпитеты, прилагаемые к герою Песни Песней, отождествляемому с Богом, становятся божественными атрибутами.

Наши тексты, в особенности *Хехалот зутарти* и *Хехалот раббати*, отличаются тем, что в них отводится место подробным мифическим описаниям таинственных и неизъяснимых опасностей, грозящих тому, кто нисходит к Колеснице, особенно велика опасность, подстерегающая у входа в шестой чертог<sup>22</sup>. Подобного рода опасности упоминаются также в талмудической литературе, но в литературе, толкующей *Маасе меркава*, и в связанных с ней магических и космологических традициях этот элемент отсутствует. Это и понятно, ведь подобного рода опасности приобретают значимость там, где речь идет о практическом действии — восхождении, сопряженном с преодолением препятствий, — чему нет места в теоретическом опыте истолкования библейских стихов.

Еще раз подчеркнем, что понятие «Чертоги» встречается только в перечисленных нами текстах. В остальных трактатах, имеющих дело с *Маасе меркава*, магией и *Маасе берешит*, оно не упоминается. Это понятие (вместе с понятием *Шуур кома*, понятиями, заимствованными из Песни Песней, и тетраграмматоном в качестве наименования высших небесных сил, а также понятиями, обозначающими силы, угрожающие «нисходящему к Колеснице» при входе в шестой чертог) входит в число особых терминов, отличающих упомянутые выше трактаты от остальной ранней еврейской эзотерической литературы.

При всей важности этих характерных черт они не более чем спутники центрального понятия, объединяющего их в единое идейно-событийное целое, — понятия «нисхождение к Колеснице»<sup>23</sup>, которое также не встречается ни в одном из других ранних текстов еврейской литературы (включая талмудическую). Также и группа мудрецов, от лица которых ведется повествование, занимает центральное место только в рассматриваемых текстах и в связанных с ними талмудических традициях. Возможно, изначально этот феномен связывался только с образом р. Акивы и лишь в более поздних слоях текстов к нему добавились р. Ишмаэль и р. Нехунья бен ха-Кана<sup>24</sup>.

По-видимому, достаточно даже такого схематического указа-

ния на комплекс религиозно-литературных явлений, связанных с непосредственным опытом и особой терминологией, и на наличие соответствующей группы особых текстов в корпусе литературы Хехалот, чтобы убедиться в том, что данные тексты представляют новое явление, которому подходит название «мистика». Но не это будет нашей главной темой в дальнейшем. Наша задача — показать не только то, что в определенных кругах было положено начало мистической деятельности такого типа, какого до этого, насколько нам известно, не существовало, но и то, что зачинатели и вдохновители этого явления сознавали собственное новаторство и как следствие свою обособленность по отношению к прочим представителям иудаизма. То есть не только мы с расстояния в полторы тысячи лет улавливаем перемену, но и сами творцы этой перемены сознавали, что стоят у истоков новой, особой, эры в иудаизме. Мне кажется, что это можно доказать на основе нескольких центральных глав трактата *Хехалот зутарти*.

## 3

Рассматриваемые главы трактата *Хехалот раббати* могли бы быть охарактеризованы как описание первого «собора» еврейских мистиков, которые совместно решают принять ряд сектантских мистических текстов в качестве основополагающих и группируют их вместе в особом документе. Этот собор первый, но никак не последний: история еврейской мистики средних веков и нового времени знает немало подобных совещаний, в основном происходивших в рамках литературной фикции, но иногда бывших и историческим фактом. Наиболее известные из них те, что представлены в *идрот* книги Зогар (*идра рабба* и *идра зута*<sup>25</sup>) — они наложили отпечаток на все последующие. И не исключено, что в один прекрасный день будет доказано, что первоначальная форма сбора хасидов вокруг своего ребе, вроде двора *магида* из Межерича, — не что иное, как подражание собранию, описанному в Зогаре. Описание собора мудрецов в *Хехалот раббати* показывает, что эти обладатели тайного знания прекрасно понимали, насколько удивителен и уникален их опыт, и ясно ощущали, что их деятельность открывает новые, неведомые доселе горизонты в отношениях между человеком и Богом. В этих описаниях присутствует высокая степень духовной уверенности в себе, а их литературная форма указывает на стремление подать описываемое явление как центральное в религиозной истории еврейского народа. Божество представлено в этих описаниях в образе одной из

сил, из которых, согласно учению мистиков, состоит Божественная плерома, — (ангела) *Тотроссия*, возглавляющего отправление сложного, избыточного деталями ритуала.

Повествовательная рамка этой части *Хехалот раббати* — это рассказ о десяти мудрецах (*асара харугей малхут* — букв. «десятеро, убиенных властью»), подвергнувшихся по приказу римского императора жестокой казни и мученичеством своим освятивших Имя Божье. Несмотря на то что в основе рассказа лежат реальные исторические события периода гонений до и после восстания Бар Кохбы, он является вымышленным. В нем соединены несколько талмудических сюжетов об освящении Имени (*кидуш ха-шем*) мудрецами того поколения с другими рассказами, так что созданный в результате мартиролог уже не отражает исторической действительности<sup>26</sup>. В *Хехалот раббати* рассказчик говорит о десяти мудрецах, освятивших Имя, хотя возможно, что существовала более ранняя версия (фрагмент которой сохранился в трактате), где речь шла о четырех мудрецах, соответственно числу вошедших в *пардес*<sup>27</sup>. Число десять связывается с объяснением того, почему эти мудрецы должны были совершить акт освящения Имени: они были казнены за грех братьев Иосифа, которые продали его в рабство, но не были в свое время наказаны за это по закону Торы. Самаэль, небесный покровитель Рима, потребовал смерти мудрецов за грех колен израилевых, и «*Тотроссия* Господь, Бог Израиля» был вынужден согласиться с этим. Когда слух об указе императора дошел до круга мистиков в Иерусалиме, р. Ишмаэлю, описываемому в качестве наиболее молодого из них, было поручено сойти к Колеснице и выяснить в высшем мире, вынесен ли этот указ по воле одного лишь императора (в этом случае могущественные обладатели тайного знания без труда могли бы отменить его) или же он выражает волю Бога, и тогда мудрецы обязаны подчиниться. Фрагмент, описывающий это событие, является центральным в *Хехалот раббати* (гл. 13-16, изд. Елинека) и представлен в качестве реакции главы группы мудрецов, р. Нехуньи бен ха-Кана, на принесенную р. Ишмаэлем весть о том, что действительно указ о казни мудрецов вынесен самим Богом<sup>28</sup>.

Сказал р. Ишмаэль: Когда увидел р. Нехунья бен ха-Кана, что злодейский Рим держал совет о том, чтобы погубить могучих Израиля, **встал и раскрыл тайну мира**. Это похоже вот на что: есть тот, кто достоин созерцать Царя и престол, великолепие Его, красоту Его и ангелов (*хайот хакодеш*), херувимов силы и ангелов (*офаним*) *Шехины*, стре-

мительную молнию и страшный свет, *Ригйон*, окружающий престол, мосты и языки пламени, которые с силой поднимаются между мостами, и золу под столбом дыма, а есть еще создание, что бросает вверх золу своих угольев и окутывает и покрывает все палаты Чертога, приятного небу, туманами своих угольев. А *Сурия*, властитель внутренних покоев, раб *Тутархиэля* Бога, горд.

Чему уподобил это? Человеку, у которого есть лестница в доме его. Всякому, кто очищен от идолопоклонства, и кровосмешения, и кровопролития, и злословия, и напрасных клятв, и осквернения Имени, и наглости, и напрасной вражды, и соблюдает все предписывающие и запрещающие (заповеди).

Сказал р. Ишмаэль: Сказал мне р. Нехунья бен ха-Кана: Сын гордых<sup>29</sup>, блажен он и блаженна душа его, ибо всякий, кто очищен от этих восьми пороков, которые отвратительны *Тутархиэлю* Богу и рабу его *Сурии*, нисходит и созерцает чудесное величие и невиданную власть, величие *Ромаймы* и власть *Зихийюн*, которые волнуются в высотах пред престолом Славы три раза в день со дня сотворения мира и по сей час, вознося хвалу *Тутархиэлю* Богу, правящему в высотах (**Синописис**, изд. Шефера, 198-200).

Описанная ситуация — продукт фантастического, псевдоисторического творчества круга мудрецов, нисходящих к Колеснице. Образы р. Ишмаэля и р. Нехуни бен ха-Кана в Талмуде не имеют ничего общего с тайным учением; их имена были включены в круг мистиков, возможно, благодаря их близости к р. Акиве, и так они оказались в центре созданных мистиками *агадот*. Особо следует упомянуть ту агаду, что видит в р. Ишмаэле «первосвященника, сына первосвященника» — звание, которое, как это следует из продолжения приведенного выше фрагмента, было приписано ему для того, чтобы повысить его духовный авторитет<sup>30</sup>. Образ р. Нехуни бен ха-Кана ничем не выделялся среди других таннаев, и превращение его в главу круга мистиков объясняется, по-видимому, наличием традиции, согласно которой он был учителем р. Ишмаэля. Р. Акива, образ которого, как и традиции, ему приписываемые, безусловно, занимают центральное место во всем, что связано с «нисхождением к Колеснице», упоминается здесь лишь как один из членов группы мистиков. Характер рассказа о десяти казненных римлянами мудрецах придает еще большую фантастичность ситуации: римский император, проходя мимо

дома учения, где дети учат Тору, слышит, как они читают стих «И кто украдет человека и продаст его... должен быть казнен смертью» (Исх. 21:16) (уж не на латыни ли?) и сразу же загорается жаждой отомстить за продажу Иосифа. Несомненно, мы имеем дело с литературной фантазией, не претендующей на отражение исторической действительности.

И все же, несмотря на то, что приведенный выше фрагмент носит характер литературной фикции, выраженная в нем религиозная позиция указывает на исторический факт чрезвычайной важности. Перед нами образ старшего из мистиков, стоящего перед возглавляемой им группой таннаев в тяжелый час, когда большинство из них обречены на мученическую смерть, дабы освятить Имя Всевышнего, и при этом он раскрывает им «тайну мира» — описание это само по себе имеет исключительное историческое значение. Происходящее носит торжественный, возвышенный характер, в нем есть провозглашение начала чего-то нового, выявление доселе сокрытых горизонтов, раскрытие нового измерения действительности: здесь намечается новая перспектива отношений между человеком и Богом в рамках иудаизма.

Исключительность рассматриваемого фрагмента складывается из трех составляющих: создания вымышленной литературно-исторической ситуации, в которой происходит раскрытие «тайны мира»; четко выраженной резкой позиции по отношению к талмудическо-мидрашистскому, доминирующему в то время способу познания; характера условий, требуемых для достижения описываемого состояния. Дадим краткое описание каждой из названных составляющих.

Вымышленность исторической ситуации выводит мудрецов описываемой группы мистиков и их читателей за рамки исторической картины, принятой в тогдашнем иудаизме. Другие таннаи, оплакивая разрушение Храма, делают это вне пределов Иерусалима. Мудрецы же, составляющие группу мистиков, несмотря на разрушение Храма и постановления римских властей, продолжают собираться в Иерусалиме, в Храме, а избранный для исполнения миссии р. Ишмаэль бен Элиша по-прежнему остается в должности первосвященника, которую когда-то занимал его отец. Таннаи, жившие в разное время и в разных местах, собраны вместе, совершают вместе мистическое действие и вместе же, освятив Имя, принимают смерть от руки императора, что противоречит приводимым в Талмуде сообщениям об их жизни и смерти. Авто-

ры, которые подобным образом определяют действительность и свое место в ней, не являются частью окружающего их религиозного мира; они отделяются от него, отгораживая для себя особую нишу.

Нам сложно понять, как можно, полностью отвлекшись от очевидных исторических фактов, создавать подобную метаисторическую реальность. Но это — способность, отличающая мистика, и возможностям исследователя проникнуть в сей духовный мир и объяснить его с помощью логических и исторических соображений положен предел. Однако я хотел бы подчеркнуть, что главное для нас в рассматриваемом описании не то, что кто-то живет в Иерусалиме, который разрушен, или продолжает оставаться первосвященником в Храме, которого нет, а способность этих людей мужественно отбросить восприятие действительности, главенствующее в духовном мире общества, к которому они принадлежат. Они не только абстрагируются от разрушения Храма; они как бы не замечают его разрушения в своем сознании, и тем самым определяют свою духовную особость. Общепринятые конвенции относительно исторической действительности и факторов, на нее влияющих, в том их виде, в котором они дошли до нас в талмудической литературе, — это и есть те рамки, которые взламываются описаниями из *Хехалот раббати*. Раскрытие «тайны мира» дано в контексте, требующем совершенно иного метаисторического восприятия прошлого и настоящего, которое если и не восстает, то во всяком случае отмежевывается от того, что главенствует в мире талмудического иудаизма.

Следует подчеркнуть, что в этом нет тотального отвержения духовного мира, представленного в талмудическо-мидрашистской литературе. Тот, кто намеревается его напрочь отвергнуть, не делает р. Акиву и р. Ишмаэля героями своего повествования и не вложит раскрытие «тайны мира» в уста р. Нехуны бен ха-Кана, обращающегося к великим таннаям. С точки зрения отношения к миру таннаев мы видим здесь принятие нескольких его основополагающих черт и желание опереться на весомый авторитет известных имен. Таким образом, «нисходящие к Колеснице» находятся внутри наиболее общих рамок этого духовного мира, но вместе с тем стремятся отгородить для себя отдельную, особую нишу со своими законами, где действительность воспринимается по правилам, которые отличны от тех, что приняты в талмудическо-мидрашистской литературе. Можно сказать, что «нисходящие к Ко-

леснице» находят новый смысловой уровень в образах р. Акивы, р. Ишмаэля, р. Нехуньи, не разрушая при этом тех общих рамок, в которых эти образы наделены религиозным авторитетом.

Второй ярко выраженный аспект рассматриваемого фрагмента носит существенно более революционный, если угодно, бунтарский характер. Р. Нехунья бен ха-Кана, раскрывая «тайну мира», не опирается на авторитетные нормативные источники того религиозного мира, к которому он принадлежит. Два главных и единственно авторитетных способа получения информации (в большинстве случаев дополняющие друг друга) в мире Талмуда и Мидраша — традиция поколений и толкование Писания — здесь напрочь отсутствуют. Трактат *Хехалот раббати*, судя по всему, был написан в то время, когда мидраш безраздельно властвовал в еврейской религиозной мысли того магистрального направления талмудического иудаизма, с которым связана литература Хехалот. Мидраш основан прежде всего на предположении, что вся истина сокрыта в стихах Писания, являющегося результатом древнего откровения. Раскрытие этой истины обеспечивается сочетанием двух факторов: существованием комментаторской традиции, берущей начало в откровении, полученном Моисеем на горе Синай, и передаваемой из поколения в поколение, от учителя к ученику (то есть Устной Торой) и укорененностью этой истины в самих стихах Писания, толкуемых согласно установленным правилам (также имеющим авторитет традиции). Р. Нехунья бен ха-Кана провозглашает перед группой «нисходящих к Колеснице» таннаев о раскрытии наиболее возвышенной тайны без указания на какой-либо авторитетный источник, не опираясь на толкование какого-либо стиха. Он как бы говорит слушателям: я был там, видел это, и таково положение дел. Основанием выступает здесь личный опыт, а не традиция толкования.

В этом явлении содержится утверждение, что человеку дано установить непосредственный контакт с божественной истиной без посредничества стихов древнего откровения и без всесторонней и явной опоры на многовековую традицию. Это утверждение полностью противоречит основному принципу талмудического иудаизма, в соответствии с которым вся истина, включая то, что в будущем будет открыто тем или иным мудрецом, была дана Моисею на горе Синай, и с тех пор устно передается из поколения в поколение. Кроме того, с некоторых пор божественное откровение более не может **служить авторитетным религиозным источником**, ибо «уже дана Тора Израилю, и голос Небес (*Бат коль*) во внимание не принимается»<sup>32</sup>.



Р. Нехунья бен ха-Кана, открывая «тайну мира», по существу, утверждает возврат к той связи Израиля с Богом, какой она была в эпоху Писания. Эта эпоха описывается в Библии как эпоха постоянного откровения, когда Бог непосредственно присутствует в человеческом сознании и открывается своим избранникам в любом месте и в любое время. В случае необходимости народ, его руководители и пророки обращаются непосредственно к Богу и просят помощи и наставления. Эта эпоха, согласно взгляду раввинистического иудаизма, завершилась с прекращением пророчества. С тех пор, со времен возвращения в Сион, Бог больше не открывается непосредственно, а Его Тора и истина передаются посредством устной традиции и истолкования древнего откровения. Откровение более не воспринимается как обращенное к народу и индивидуумам слово Бога, связанное с определенным временем и определенными нуждами. Теперь оно понимается как откровение, содержащее вечную истину в полном ее объеме. В любое время всякий может с помощью мидраша зачерпнуть из этого источника истины то, что ему необходимо в той исторической ситуации, которой он принадлежит. Все мидрашистские толкования и обсуждения галахи основаны на предположении, что древнее откровение является бьющим ключом, вечным источником истины для всех последующих поколений. Но упор на откровении теперешнем, после дарования Письменной Торы и Устной Торы, предполагает, что истина, заложенная в древнем откровении, неполна или не является вечной, требуя время от времени дополнения в виде непосредственного, нового откровения. Тем самым подрываются основы уверенности в цельности истины, содержащейся в дарованной на горе Синай Торе. Иудаизм того времени (так же как и христианство, и ислам несколько поколений спустя после непосредственного откровения, данного основателям этих религий) не только не надеется на божественное откровение, но и способен увидеть в таковом угрозу цельности и авторитетности истины, переданной в Письменной и Устной Торе.

Такой взгляд на вещи во многом объясняет псевдоэпиграфический характер апокрифической литературы периода Второго Храма и выявляет разницу между ней и литературой Хехалот. Апокрифическая литература принимает центральное положение талмудического иудаизма, а именно — завершение пророчества и невозможность непосредственного откровения после Эзры и Нехемьи. Однако она не принимает второго положения талмудического иудаизма — постижение божественной истины только на основе традиции и толкования Писания. В принципе апокрифичес-

кая литература жаждет непосредственного, постоянного, современного ей откровения, но поскольку пророчество прекратилось, то ничего не остается, как приписать божественное откровение героям прошлого, библейским персонажам, которые жили в то время, когда непосредственное откровение было возможным. Отсюда псевдоэпиграфия: апокрифы приписывают зафиксированные ими откровения Адаму, Еноху (сыну Иареда), Аврааму, Моисею, Соломону, Исаяе, Баруху, зачастую и не случайно — Эзре, действовавшему в период завершения непосредственного откровения. Другими словами, создатели этой литературы, вместо того чтобы выявлять новые аспекты истины с помощью стихов Писания и традиции, «выявляют» новые главы древнего откровения, будто бы сокрытые доселе.

Вполне возможно, что внутренние импульсы некоторых создателей апокрифической литературы были весьма сходны с теми, коими были движимы «нисходящие к Колеснице» (особое сходство имеют сочинения, описывающие восхождения Еноха, Авраама и Исаяи в высшие миры), но они не осмеливались на то, что позволяет себе р. Нехунья в *Хехалот раббати*: открыто заявлять о божественном откровении, имевшем место «здесь и сейчас», и никоим образом не опирающемся на древнее библейское откровение. Создатели апокрифической литературы выразили свой религиозный опыт посредством псевдоэпиграфии, как бы все еще принадлежа библейской эпохе и не отрицая положения о «завершении пророчества». Р. Нехунья открыто отвергает это положение: «нисходящие к Колеснице», не оправдываясь и не маскируясь, стоят там же, где стояли Исаяя, Иезекииль и Даниил. С их точки зрения, божественное откровение может иметь продолжение, и нет необходимости ограничиваться традицией Устной Торы и толкованиями Писания. По-видимому, здесь находится та развилка, где расходятся религиозно-духовные пути «нисходящих к Колеснице» и окружающего их мира мудрецов, в том числе и создателей апокрифической и псевдоэпиграфической литературы.

Третья составляющая, характеризующая исключительность рассматриваемого фрагмента, также помогает провести различие между творчеством «нисходящих к Колеснице» и апокрифами, псевдоэпиграфами и апокалиптической литературой. Тайной, которую раскрывает р. Нехунья, обладает каждый, кто достоин ее, она как «лестница в доме его». Читающий книгу Еноха или псевдоэпиграфические описания восхождений Авраама и Исаяи сам не ближе к подобному рода восхождениям, чем читающий описания божественного мира в библейской книге Исаяи или в книге

Даниила. Все это описания уникальных событий, тесно связанных с той или иной, избранной Богом личностью и с особой религиозно-исторической ситуацией. Как в библейской, так и в апокрифической литературе «урок» заключен в содержании откровения, в божественном сообщении пророку, который должен его передать в виде заповеди Бога читателю. То, что раскрывает р. Нехунья, — это метод *via mystica*, с помощью которого и другие могут достичь тех же высот, что и сам р. Нехунья. Другими словами, это откровение, указывающее путь к откровению и притом содержащее элемент нормативности: так должен поступать каждый, кто принадлежит к разряду достойных. Кажется, в еврейской культуре нет прецедента этому занимающему центральное место в трактате *Хехалот раббати* явлению: раскрытие метода постижения божественного и публичное обучение этому методу в качестве нормативного предписания. Здесь исчезает всякая параллель между «нисходящими к Колеснице» и восхождением Еноха или любого другого библейского героя.

Выражение «лестница в доме его» имеет двойной смысл и как нельзя лучше представляет радикальную новизну обсуждаемого явления. «Лестница» — это, с одной стороны, «лестница восхождения», прототипом которой является лестница Иакова, лестница, ведущая из дольного мира вглубь высших миров. Но, с другой стороны, сам стиль изложения подчеркивает ее простоту и приземленность: это лестница, которую можно найти в доме каждого человека, часть утвари, необходимой для обыденной жизни (в соответствии с тем, как это слово употребляется в талмудической литературе). Создатель приведенного выше фрагмента, намеренно или нет, превратил особую лестницу, лестницу мистического восхождения, в обыденный предмет. Если читатель достаточно внимательно выслушает то, что ему говорится, и будет строго следовать тому, что ему заповедано, то *via mystica* будет для него все равно что простая лестница, которая находится в доме и используется по мере необходимости. Трудно себе представить нечто более далекое от взгляда, представленного в библейских описаниях небесных видений и в подробных описаниях восхождения в апокрифической литературе. И именно в связи с этим еще более ясной становится противопоставленность слов р. Нехуньи талмудическо-мидрашистской литературе с ее опорой на традицию и толкование. Р. Нехунья не только утверждает, что существует дополнительный путь постижения божественного, но и рассматривает этот путь как в принципе возможный для всякого, по крайней мере для тех, кто удовлетворяет ясно сформулированным требо-

ваниям. Мистический путь не является тайным, покрытым мраком неизвестности, он предназначен не только для избранных; он явен и открыт, и всякий, кто достоин, может вступить на него. Информация о том, что значит быть достойным и как шаг за шагом осуществить восхождение, дается в этом и последующих фрагментах ***Хехалот раббати***.

Требования, предъявляемые человеку, который может «сойти к Колеснице», на первом этапе удивляют своим минималистским характером, представляются чем-то само собой разумеющимся. Этот человек должен быть «очищен от идолопоклонства», то есть быть иудеем. Он должен воздерживаться от совершения прегрешений, квалифицируемых Торой как наиболее тяжкие, — кровосмешения, кровопролития, злословия, напрасной клятвы, осквернения Имени, наглости, напрасной вражды — и, кроме того, соблюдать все предписывающие и запрещающие заповеди. Трудно усмотреть в этом списке что-то мистическое и туманное или попытку создать дистанцию между описываемым состоянием и сферой опыта каждого человека. Перечисленные здесь требования — это основополагающие требования талмудического иудаизма, предъявляемые в качестве первичного минимума всякому, кто живет по его законам. Требуемый образ жизни — не совершать тяжких прегрешений, не нарушать моральных принципов, соблюдать заповеди — это нормальный образ жизни, воспринимаемый в мире мудрецов как нечто само собой разумеющееся. Трудно представить эти требования как нечто, позволяющее стать Енохом или Исайей и приобщиться к их опыту. Раскрытие «тайны мира» и перечисление упомянутых выше требований призваны не отдалить, а приблизить; не окутать мистическим туманом, а указать путь, открытый почти каждому человеку. Еще более четко это видно из продолжения обсуждаемого фрагмента.

Сказал р. Ишмаэль: Сказал мне р. Нехунья бен ха-Кана: Сын гордых, блажен он и блаженна душа его, ибо всякий, кто очищен от этих восьми качеств, которые отвратительны *Тутархизлю* Богу и рабу его *Сурии*, нисходит и созерцает чудесное величие и невиданную власть, величие *Ромаймы* и власть *Зихийюн*, которые волнуются в высотах пред престолом Славы три раза в день со дня сотворения мира и по сей час, вознося хвалу *Тутархизлю* Богу, правящему в высотах.

Сказал р. Ишмаэль: Когда услышали уши мои предупреждение это, покинули меня силы мои. Сказал я ему: раб-

би, если так, то нет этому предела, ибо нет живого человека, который был бы очищен от этих восьми качеств. Сказал он мне: Сын гордых, а если нет — возьми и приведи ко мне всех сильных собрания и могучих учения, и я поведаю им тайны сокрытые и сокровенные, чудеса и разделы трактата<sup>33</sup>, на котором зиждется совершенствование мира и его вершины, и (расскажу о) последе неба и земли, с которым соединены, связаны и сшиты, которым поддерживаются и на котором стоят все края земли и вселенной и края сводов небесных, и о пути небесной лестницы, один конец которой на земле, а другой опирается на правую ножку престола Славы (Синописис, 200-201).

Торжественность и пафос звучат в этих словах, обещающих раскрытие столь возвышенной и глубокой тайны (что можно было бы по аналогии назвать «гнозис», новое знание, изменяющее восприятие действительности и образ жизни тех, кто им обладает). Удивительно то, что р. Ишмаэль рассматривает условие «быть очищенным от этих восьми качеств», выражающее минимальные основы иудейской религии и морали как такое требование, что «нет живого человека», который бы удовлетворял ему. Реакция р. Ишмаэля, безусловно, прибавляет драматичности описанию и призвана подчеркнуть исключительность и важность события. Элемент новизны слов р. Нехуньи подчеркивается и тем, что собравшиеся мудрецы (перечисляемые в следующем ниже отрывке) как бы представляют нормативную еврейскую традицию — это величайшие таннаи, создатели Мишны; и если уж для них эти слова должны прозвучать как нечто новое, то понятно, что они не были известны прежде. Церемония достигает своего апогея, когда р. Ишмаэль, исполнив указание р. Нехуньи, собирает «сильных собрания и могучих учения»:

Сказал р. Ишмаэль: Немедленно взял и собрал я весь большой и малый Синедрион в третьем большом проходе, что в Храме Божьем, а он (р. Нехунья) сидел на скамье из чистого мрамора, которую подарил мне Элиша, отец мой, из вещей приданого родившей меня.

А пришли раббан Шимон бен Гамлиэль, и р. Эльзар Великий, и р. Эльзар бен Дима, и р. Элизер бен Шамуа, и р. Йоханан бен Дехабай, и Хананья бен Хакинай, и Йонатан бен Узизель, и р. Акива, и р. Йехуда бен Бава. Пришли мы и сели перед ним, и встали все собравшиеся мудрецы, ибо

увидели искры огня и факелы света, отделяющие их от него. А р. Нехунья бен ха-Кана сидел и излагал им все о Колеснице, о нисхождении и восхождении, как нисходит тот, кто нисходит, и как восходит тот, кто восходит (**Синописис**, 202-203).

Метаисторический взгляд на действительность получает в этом фрагменте свое наиболее полное выражение в трех основных пунктах: 1) мудрецы собираются в Иерусалиме, в Храме, несмотря на то, что Храм сожжен, а город разрушен за два поколения до времени жизни перечисленных участников встречи; 2) р. Ишмаэль представлен здесь как первосвященник, сын первосвященника, хотя, согласно талмудической традиции, он даже не из семьи священников (*кохенов*); 3) список из десяти мудрецов (они же — «десять убиенных властью»), который никак не согласовывается с историческими данными и с информацией об этих мудрецах, имеющейся в талмудической литературе.

Публичный характер происходящего в еще большей степени подчеркивает противоречие между метаисторической картиной и историческим взглядом, нашедшим свое выражение в Талмуде. Но не только исторические детали отличаются от общепринятых; данным текстом как бы утверждается, что присутствующий здесь р. Акива — это не тот р. Акива, что известен талмудической литературе, который, конечно, не может сидеть и внимать «тайне мира», сообщаемой р. Нехуньей бен ха-Кана; так же и раббан Шимон бен Гамлиэль — это не тот, что известен по литературе Мишны, и т.д. Это иная ситуация, иной мир, иное мировосприятие, совершенно иная историческая и духовная реальность. Перед нами публичное провозглашение существования иного пласта реальности личной, исторической и духовной, пласта, который представлен «нисходящими к Колеснице».

После торжественного вступления и описания того, что должно быть раскрыто в учении о «тайнах сокрытых и сокровенных, чудесах и разделах трактата, на котором зиждется совершенство мира и его вершины», и в учении о «пути небесной лестницы, один конец которой на земле, а другой опирается на правую ножку престола Славы», бросается в глаза тот факт, что сама тайна имеет преимущественно инструментальный характер: речь идет о средствах, которые следует использовать в процессе нисхождения к Колеснице, «как нисходит тот, кто нисходит, и как восходит тот, кто восходит»:

Если хочет человек совершить нисхождение к Колеснице, пусть призовет *Сурию*, властителя внутренних покоев и

заклинает его сто двенадцать раз<sup>35</sup> *Тутархиэлем*, Богом, называемым *Тотроссия Цуртаг Тутарвиэль Туфгар Аш-руиулия Звудиэль*, и *Захарариэль Тандаэль*, и *Шкадхузия Дехибирун*, и *Адирирун* Господь, Бог Израиля<sup>36</sup>.

И да не прибавит к ста двенадцати и не убавит; прибавляющий или убавляющий — кровь его на голове его, не иначе как уста его будут произносить имена, а пальцы рук его отсчитают сто двенадцать. Немедленно нисходит и правит<sup>37</sup> Колесницей (*Синописис*, 204-205).

Немного есть фрагментов в ранней мистической литературе, которые бы снабжали столь точной информацией по поводу пути достижения цели мистика. В других местах мы встречаем общие указания, например: молитва, ритуальное очищение, пост и т.п. Здесь же требуется сто двенадцать раз повторить ряд священных имен. Для достижения цели необходима точность исполнения, поэтому сообщается даже то, как считать количество заклинаний — с помощью пальцев.

При чтении такого рода указаний естественным образом возникает вопрос о связи с магией. Элементы магии — постоянная составляющая древней литературы, и не только эзотерической. Они явно выражены в литературе Хехалот, а также играют немаловажную роль в талмудической мидрашистской литературе. Но в данном случае мы имеем дело с их особой формой: магические средства используются не для достижения каких-либо земных целей, не для получения материальной пользы с помощью высших сил, а в качестве инструмента достижения духовных высот «нисхождения к Колеснице». Очевидно, что для создателей этой литературы мистика и магия представляют собой единое целое. Этот подход просматривается и в дальнейшем описании пути нисходящего к Колеснице.

Сказал р. Ишмаэль: Так сказал р. Нехунья бен ха-Кана: В семи чертогах обитает *Тотроссия* Господь Бог Израиля, одна палата внутри другой, и у входа каждого из чертогов восемь стражей порога... по четыре справа от притоки и по четыре — слева. Вот имена стражей входа первого чертога: *Дахаваэль* и *Кашриэль*... а у входа в седьмой чертог стоят мрачные и могучие, жестокие, сильные и твердые, страшные и ужасные, высокие, стремительные и в начищенных шлемах, луки их натянуты и нацелены, мечи отшлифованные в руках их, и молнии сполохами рвутся из орбит глаз

их, и искры огня — из ноздрей, и пламя углей — изо рта, и шлемы и кольчуга украшены, и копыта и дротики висят на плечах их. Кони их словно тьма, словно мрак, словно мгла, словно огонь, словно кровь, словно град, словно железо, словно туман, кони верховые, что стоят над огненными яслями, все в горящей упряжи и едят горящие угли из яслей своих по сорок *сеа* за раз — сколько умещается во рту каждого из коней... И огненные реки текут за яслями их, и пьет каждый конь столько, сколько вмещает река Кедрон, когда в ней собираются воды всех дождей, выпавших в Иерусалиме. И было там облако над ними и над их конями. Таков облик и размер стражей входа шестого чертога и коней каждого входа каждого чертога.

И восходили все умеющие нисходить к Колеснице и не только оставались невредимыми, но и видели весь этот удел, и нисходили благополучно, и подходили, и стояли, и были свидетелями видения страшного и ужасного, того, чего нет ни в одном чертоге никакого царя из плоти и крови, и благословляли, и восхваляли, и славил, и хвалили, и возвеличивали, и возносили... и воздавали великие почести *Тотроссии*<sup>38</sup> Господу, Богу Израиля, который был рад нисходящим к Колеснице, который сидит и ждет каждого из Израиля — когда тот сойдет к чудесному величию и невиданной власти, к величию *Ромаймы* и власти *Зихийюн*, которые волнуются в высотах пред престолом Славы три раза в день со дня сотворения мира и по сей час, вознося хвалу (**Синописис**, 213-216).

В этом описании нельзя не заметить изрядной доли чувства собственного достоинства и уверенности в себе<sup>39</sup>: путь нисходящего к Колеснице не прост, преграды, которые он должен преодолеть, сложны и пугающи, но если он достоин своего звания, то цель будет достигнута, и весь возвышенный мир небесных Чертогов откроется перед ним<sup>40</sup>. Р. Нехунья в этом фрагменте (и в других подобных ему в *Хехалот раббату*) рисует перед слушателями подробную картину альтернативного мира, действительности, противопоставляемой той, в которой действуют декреты римского императора. «Тайна мира» открывает перед мистиком горизонты такого масштаба и величия, какие никогда прежде не предполагались возможными.

Эти горизонты, по всей видимости, включают в практике «нисхождения к Колеснице» элемент, имеющий значение для всего на-



рода Израиля, и даже — универсальное значение. Вот достаточно ясный намек на влияние, которое может оказывать эта мистическая практика на Божественное управление миром.

Страстно жаждет и ждет *Тотроссия* Господь, Бог Израиля (так же, как ждет избавления и времени спасения, которые ожидают Израиль после разрушения Второго Храма), когда сойдет нисходящий к Колеснице, когда увидит величие небесное, когда услышит об окончательном спасении, когда узрит то, что не видело ни единое око, когда взойдет и расскажет потомкам Авраама, любящего Его (**Синописис**, 218).

Трудно определить точный смысл этого фрагмента, имеющего считанное число параллелей в литературе Хехалот <sup>41</sup>, но из него можно понять, что нисхождение к Колеснице значимо не только для мистика, но и для Бога, ждущего его. Причем эта значимость связана с мессианским избавлением. В *Хехалот раббати* нет явно обозначенной связи между раскрытием «тайны мира» и мессианской деятельностью, но из достаточно темных слов приведенного выше фрагмента можно понять, что действия мистика способствуют решению Бога относительно срока конца времен.

Другой момент, который следует здесь подчеркнуть, проясняется в сравнении с параллельными описаниями «нисхождения к Колеснице» в *Хехалот раббати* и в *Хехалот зутарти*. В *Хехалот зутарти* особо подчеркивается опасность «нисхождения», что согласуется с высказываниями об опасности занятий учением о Колеснице в Талмуде; опасности сконцентрированы в основном у входа в шестой чертог (можно вычленив несколько этапов в развитии взгляда на эти опасности в литературе Хехалот <sup>42</sup>). В противоположность этому в приведенном выше фрагменте успех почти гарантирован. В час духовного взлета, связанного с земными опасностями и земной жестокостью, но устремленного к обетованию избавления, в центре внимания оказывается способность к мистическому действию, а не опасности, которые она в себе таит. Врата мистического откровения широко распахиваются, оно становится доступным как «лестница в доме», более того, Бог «страстно жаждет и ждет» прихода нисходящего к Колеснице, и есть намек на то, что это связано с «концом времен».

Представляется достаточно ясным, что рассматриваемые фрагменты, занимающие центральное место в *Хехалот раббати*, выражают ощущение нового духовного свершения, ощущение начала новой эпохи еврейского религиозного опыта. Целый

ряд конкретных деталей, естественно, коренится в древних традициях толкований *Маасе меркава*, апокалиптической литературы, описывающей восхождения библейских героев в горный мир в старых магических традициях и т.п. Однако объединение всего этого являет собой нечто новое: впервые перед нами описание группы мудрецов, раскрывающих тайну, которая может быть использована многими; и тайна эта должна привести верующего к мистическому восхождению, обладающему личной, национальной и универсальной значимостью. Все это облечено в новую революционную по характеру литературную форму, отвергающую несколько основополагающих конвенций талмудического иудаизма и заменяющую опыт общения с Божественным миром посредством древних текстов библейского откровения опытом непосредственного мистического контакта. Наряду с этим создается новая терминология системы небесных Чертогов, плеромы, в которой есть силы, называемые именем высшего Божества, появляется парадоксальное понятие «нисхождение к Колеснице» и вместе с ним — странный метаисторический взгляд на историю еврейского народа эпохи таннаев. Все это вместе, обновленное и новое, и составляет исключительное явление зарождения еврейской мистики в качестве сформировавшейся историко-литературной составляющей религиозной культуры еврейского народа.

---

Первая публикация статьи: Daat, 1992. № 29. P. 5-25. В несколько переработанном виде статья включена в сборник статей Й. Дана: *Al ha-qedusha* (О святости). Тель-Авив, 1996. Гл. 8. С. 179-201. Наш перевод следует журнальному варианту, но некоторые из примечаний дополнены согласно более поздней версии.

<sup>1</sup> Чтобы пояснить сказанное, приведем в виде аналогии соотношение двух явлений: любовь к Земле Израиля и сионистское движение. Любовь к Земле Израиля и тоска по ней — постоянные составляющие иудейского сознания, но если мы ищем основанное на них историческое явление, то таковым будет сионистское движение. Аналогично мистические устремления и отдельные выражения духовного подъема, выходящего за обычные рамки, — постоянные составляющие, но в этой статье нас будет интересовать историческое явление, первое «сионистское движение» мистиков. Более подробно этот вопрос разбирается в моей книге о языке мистики, которую я предполагаю завершить в ближайшем будущем.

<sup>2</sup> См.: *Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. N.Y., 1960 (revised edition 1965) и приложение III. Либермана, озаглавленное «Учение Песни Песней» (*Ibid.* P. 118-126). Следует отметить интересный факт: эта книга вызвала бурный отклик, критику и полемику, в то время как написанная на 20 лет раньше глава книги Г. Шолема «Major Trends in Jewish Mysticism» (вышедшей в 1947 г.), содержащая большую часть его взглядов по этому вопросу, не вызвала практически никакой реакции. (Эта книга

переведена на русский язык: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим. 1989. Ч. 1-2. Речь идет о второй главе книг. См.: Ч. 1. С. 68-118 — *Прим. пер.*) О развитии взглядов Г. Шолема на раннюю еврейскую мистику и о направленной против него критике см.: *Dan J. Gershom Scholem and the Mystical Dimension in Jewish History.* N. Y., 1987. P. 38-76.

<sup>3</sup> Исследования Г. Греца по этому вопросу разбросаны по нескольким главам его труда по истории евреев, а также отражены в отдельной книге: *Judaismus und Gnosticismus.* Krotoschin, 1846.

<sup>4</sup> Исключением из правила является книга: *Cohen M.* The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Latham, 1983. Кохен принимает подход Греца, но не приводит никаких серьезных аргументов против взглядов Шолема и Либермана.

<sup>5</sup> См.: *Urbach E.E.* Me-olamam shel hakhamim (Из мира мудрецов). Иерусалим, 1988. С. 486-513. Эта глава была впервые опубликована в качестве статьи в 1967 г. в книге, посвященной 70-летию Г. Шолема, и представляла собой непосредственную реакцию на книгу Шолема 1960 г. В особенности см. резюме на с. 513, направленное против приложения Ш. Либермана (где говорится, что «мидраш Песни Песней, *Маассе меркава*, и *Шуур кола* — одно и то же»).

<sup>6</sup> *Halperin D.* The Merkabah in Rabbinic Literature. New Haven, 1980. В этой книге Гальперин проводит четкое различие между традицией (эзотерической) толкований, связанных с Колесницей Иезекииля, и мистической литературой Хехалот. Мою критику этой книги см.: *Mehqarei Yerushalayim be-mahshevet Israel.* 1983. № 2. С. 307-316.

<sup>7</sup> *Halperin D.* The Faces of the Chariot. Tuebingen, 1989. См. также критическую реакцию на эту книгу: *Elior R.* Merkabah Mysticism // *Numen.* 1990. № 37. P. 233-249.

<sup>8</sup> Первое подробное исследование Г. Шолема о зарождении каббалы содержится в статье: *Scholem G.* Nathalot ha-qabbala (Зачатки каббалы) // *Keneset le-zeher Bialik.* Тель-Авив, 1946. Т. 10. Это исследование легло в основу книги «*Reshit ha-kabbala*» (Зарождение каббалы) (Иерусалим; Тель-Авив, 1948), содержащей несколько важных добавлений. Наиболее полное, подытоживающее исследование Шолема в этой области (оно значительно обширнее книги, вышедшей на иврите): *Ursprung und Anfaenge der Kabbala.* Berlin, 1962. Эта книга вышла также по-французски под заглавием: *Les Origins de la Kabbale*, а затем и по-английски: *The Origins of the Kabbala / Trans. by A. Arkush.* Princeton, 1987. После выхода в свет немецкого варианта книги Г. Шолем посвятил данной теме четырехлетний курс лекций в Иерусалимском университете. Эти лекции были опубликованы в 4-х т. под ред. Р. Шац и Й. Бен-Шломо (Иерусалим: Изд-во «Академон»). В этой связи см. также: *Dan J. Gershom Scholem and the Mystical Dimension in Jewish History* (см. прим. 2). P. 147-187.

<sup>9</sup> *Gruenwald I.* Apocalypticism and Merkabah Mysticism. Leiden, 1980. Автор начинает книгу с анализа библейской литературы премудрости (*суфрут хошма*) и рисует непрерывную цепь развития мистических мотивов вплоть до текстов Хехалот. Мою критику этой книги см. в *Tarbiz.* 1982. № 51. С. 685-691.

<sup>10</sup> Частично эта проблематика затронута в обзоре: *Three Types of Ancient Jewish Mysticism.* Cincinnati, 1986; а также в моей книге: *Ha-mistiqah ha-ivrit ha-qeduma* (Ранняя еврейская мистика). Тель-Авив, 1990.

<sup>11</sup> См.: *Urbach E.E.* Op. cit. (см. прим. 5). С. 496-497.

<sup>12</sup> Эти толкования подробно обсуждаются Э. Урбахом (см. прим. 5) и Д. Гальпериним (см. прим. 6, особо — P. 107). См. также: *Neusner J.* The Development of the Merkabah Tradition // *Journal for the Study of Judaism,* 1971. № 2. P. 149-160; *Sed D.* Les Traditions secrets et les disciples de Raban Yohanan ben Zakkai // *RHR.* 1973. № 184. P. 49-66. Также см.: *Lieberman S.* Tosefta ki-feshutah N. Y., 1962. Vol 5 P. 1286-1288.

<sup>13</sup> Все эти пять сочинений содержатся в издании литературы Хехалот, осуществленном П. Шефером: *Sinopse zur Hekhalot-Literatur*. Tuebingen, 1981 (ниже — **Синописис**), а также в алфавитном указателе слов и значений этих сочинений под ред. П. Шефера (*Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*. Ibid., 1985-1987). Недавно П. Шефер выпустил также большую часть источников в переводе на немецкий в серии: *Ubersetzung der Hekhalot-Literatur*. Ibid. 1987-1991. Vol. 2-4. **Хехалот раббати** содержится в параграфах 280-81 **Синописиса**, перевод трактата на немецкий — во втором томе серии переводов. До этого трактат был опубликован в *Bet ha-midrash*. Тель-Авив, 1938. С. 83-104; и в *Bate midrashot*. Иерусалим, 1950. Т. 1. С. 63-135. Ядро трактата — рассказ о нисхождении к Колеснице р. Ишмаэля б. Элиши в контексте истории о «десяти убиенных властью». Трактат достаточно часто обсуждался в исследовательской литературе. См., напр.: *Gruenwald I*. Op. cit. P. 150-173 (часто речь о нем заходит и в других местах книги, которая, кстати, включает главы, обсуждающие и другие трактаты из указанной группы); *Smith M.* Observations on Hekhalot Rabbati // *Biblical and Other Studies*. Cambridge, 1963. P. 142-160; *Chemus I.* Individual and Community in the Redaction of Hekhalot Literature // *HUCA*. 1981. № 52. P. 253-274; *Schaefer P.* The Problem of the Redactionist Identity of Hekhalot Rabbati // *Proceedings of the First International Conference of the History of Jewish Mysticism*. 1987. Vol. 4. № 1-2. P. 1-12.

<sup>14</sup> **Синописис**, 336-419. Перевод и комментарий (на немецком) в третьем томе серии переводов П. Шефера. Критическое издание текста было осуществлено Р. Элиор (*Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*. 1981. Musaf 1). Этот трактат, по-видимому, является наиболее ранним из всей группы указанных текстов. Главную его часть составляет подробное описание восхождения р. Акивы в седьмой чертог на основе рассказа о «четырех вошедших в *пардез*» (Тосефта, Хагига 2:3). См. также: *Schaefer P.* Aufbau und redactionelle Identitaet der Hekhalot Zutarti // *Hekhalot Studien*. Tuebingen, 1988. S. 50-62. И ср.: *Dan J.* Hadre ha-meqava // *Tarbiz*. 1978. № 47. С. 49-55. Текст именно этого трактата использовал Г. Шолом в качестве главного источника для описания мистики Чертогов и нисхождения к Колеснице в «Major Trends in Jewish Mysticism» и в «Jewish Gnosticism...» (см. прим. 2).

<sup>15</sup> **Синописис**, 1-81. Вводная часть этого трактата описывает восхождение р. Ишмаэля в Высший мир, первая часть посвящена биографии Метатрона, вторая часть — описанию Божественной плеромы. Он был известен под названием **Сефер Хехалот** (Книга Чертогов). Но редактор первого научного издания этого текста Гуго Одберг назвал его: *Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. Cambridge, 1928. Ввиду того, что в этом трактате описывается превращение Еноха, сына Иареда, в Метатрона — высшую, наряду с Богом, силу в божественном мире, — текст был включен в корпус апокрифической литературы, переведен и откомментирован: *Alexander P.S.* // *The Old Testament Pseudepigrapha*. N.Y., 1983. Vol. 1. P. 223-316. Переиздание работы Одберга с обширным предисловием было предпринято И. Гринвальдом (опубликовано в Нью Йорке в 1973 г.). См. также критический отзыв Г. Шолема относительно издания Одберга в *Kiryat Sefer*, 1929, № 6. С. 62-64.

<sup>16</sup> **Синописис**, 544-598. Перевод этого трактата на немецкий помещен в 3-м т. серии переводов П. Шефера. Этот трактат посвящен, с одной стороны, методу нисхождения к Колеснице и методу вызывания владыки Торы (*сар ха-тора*), с другой стороны, он представляет собой сборник гимнов, которые уызант мистики, нисходящие к Колеснице, и которые вслед за этим произносят сами мистики. Трактат был опубликован Г. Шоломом в приложении к книге «Jewish Gnosticism...» (прим. 2), с. 101-117. О связи этого трактата с историей еврейс-

кой литургии см.: *Bar-Plan M. Sitre Tefila we-Hekhalot* (Тайны молитвы и Чертогов). Рамат ган, 1987. Ср. также: *Janowitz N. The Poetics of Ascent*. Albany, 1989.

<sup>17</sup> **Синописис**, 947-975. Перевод и комментарий к трактату см. в кн. М. Кохена (прим. 4), с. 187-265. Ивритские версии трактата, имеющиеся в печатных источниках, рукописях и Генизе, собраны и классифицированы Кохеном в его кн.: *Shiur Qomah — The Texts*. Tuebingen, 1986. Этот ключевой трактат исследован больше, чем какой-либо другой текст литературы Хехалот, поскольку в нем образ «Создателя Начала» (*йоцер берешит*) описывается в откровенно антропоморфных терминах, что еще в средние века породило полемику, продолжающуюся и по сей день. См., напр.: *Gaster M. Das Shiur Komah // Texts and Studies*. L., 1931-1935. Vol. 2. P. 1330-1353; *Dan J. The Concept of Knowledge in the Shiur Komah // Studies in Religious and Intellectual History*. Alabama, 1979. P. 67-73.

<sup>18</sup> См. в моей книге «Ha-mistiqā ha-ivrit ha-qeduma» (Ранняя еврейская мистика). С. 20-32, 59-102.

<sup>19</sup> Об этой высшей силе — *Тотроссия* Господь, Бог Израиля — см. ниже.

<sup>20</sup> *Scholem G. Jewish Gnosticism...* P. 36-43.

<sup>21</sup> В *Хехалот зутарти* стихи из Песни Песней (5:10-16), на основе которых построено антропоморфное описание в трактате *Шуур кама*, используются в качестве наиболее величественных имен Бога. См.: *Dan J. Hadre ha-meqava* (см. прим. 14). С. 51-55, а также *Dan J. The Religious Experience of the Merkaba // Jewish Spirituality*. N.Y., 1986. Vol. 1. P. 289-311. Ср.: *McGinn. Foundation of Mysticism*. N.Y., 1995. P. 20-22.

<sup>22</sup> Подробный анализ этого аспекта в литературе нисходящих к Колеснице см.: *Dan J. Petah hekhal ha-shishi // Proceedings of the First International Conference of the History of Jewish Mysticism*. 1987. Vol. 4. № 1-2. P. 197-220.

<sup>23</sup> Вопрос о том, почему мистики, восходящие к божественной Колеснице, называют себя «нисходящие к Колеснице», многократно обсуждался исследователями, и были предложены различные объяснения. Итог положению дел здесь был недавно подведен в работе: *Kuyf A. Once Again: Yarad in Hekhalot Literature // Frankfurter Judaistische Beitrage*. 1990. № 18. P. 45-70. Моя точка зрения по этому вопросу состоит в том, что название связано со стихом из Песни Песней (1:3): «В ореховый сад я спустился» на основе отождествления «ореха» с «колесницей».

<sup>24</sup> Общее описание взглядов авторов литературы Хехалот в отношении Божественного мира и мистики см.: *Elior R. Ihuda shel ha-tofaa ha-datit be-sifrut ha-hekhalot: demut ha-el ve-harhavat gevulot ha-hasaga // Proceedings of the First International Conference of the History of Jewish Mysticism*. 1987. Vol. 4. № 1-2. P. 13-64; *Idem. Mistiqā, magia ve-angelologia — torat ha-melakhim be-sifrut ha-hekhalot // Minha le-Sara: mehqarim be-filosofia yehudit u-ve-kabbala*. /Под ред. М.Иделя, Д.Диамант, Ш.Розенберга. Иерусалим, 1994. С. 15-56. А также: *Schaefer P. The Hidden and Manifest God*. N.Y., 1992. P. 139-147; *idem. God, Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur // Hekhalot Studien*. 1988. S. 250-295.

<sup>25</sup> См.: *Scholem G. Kabbala*. Jerusalem, 1974. P. 214-215. *Liebes Y. Studies in the Zohar*. Albany, 1993.

<sup>26</sup> О десяти мудрецах, казненных римлянами (*асара харугей малхут*), существует чрезвычайно обширная исследовательская литература. Главные тексты, связанные с этой темой, включая *Хехалот раббати*, недавно опубликованы в синоптическом издании: *Reeg G. Dei Geschichte von den Zehn Maertyrern*. Tuebingen, 1985 (подробная библиография на с. 97-99).

<sup>27</sup> В первой формулировке истории об «убиенных властью» в *Хехалот раббати* (**Синописис**, 107) речь идет о четырех мудрецах, и лишь в последующих параллельных упоминаниях их число равно десяти. Ясно, что если у первой формулировки есть основания, то нет никакой связи между этой историей и

библейским сюжетом о продаже Иосифа. Возможно, мы имеем дело с сохранившимся отрывком первоначальной, необработанной версии истории (которая, может быть, была создана на основе истории о «четырех, вошедших в пардес»).

<sup>28</sup> Текст цитируется в соответствии с Синописисом П. Шефера, но основан на рукописи: Оксфорд 1531. Там, где, с моей точки зрения, это было необходимо, текст исправлен по рукописи: Нью Йорк, 8218. Между исследователями нет согласия относительно того, какая из этих рукописей предпочтительней. Проф. П. Шефер и проф. Р. Элиор склонны считать таковой нью-йоркскую, однако, с моей точки зрения, именно в оксфордской рукописи сохранились наиболее ранние и точные версии текстов.

<sup>29</sup> Смысл прозвища «Сын гордых» (*бен геим*) нам не вполне ясен. Возможно, оно связано с приписываемым р. Ишмаэлю званию первосвященника.

<sup>30</sup> Подробнее см.: *Dan J. Tefisat ha-historia be-sifrut ha-hekhalot ve-ha-merqava* (Взгляд на историю в литературе хехалот) // *Ve-orah mada: mehqarim be-tarbut Israel*: Сб. в честь проф. А. Мирского. Лод, 1986. С. 117-130.

<sup>31</sup> Подробно этот вопрос обсуждается Э. Урбахом: *Urbach E.E. Hazal — etimot ve-deot* (Мудрецы талмуда — верования и мнения). Иерусалим, 1969. С. 271-276.

<sup>32</sup> Берахот 52а.

<sup>33</sup> Смысл выражения *לפרק פירוש* (в нашем переводе — «разделы трактата») неясен. См. перевод П. Шефера на с. 146.

<sup>34</sup> См. мое исследование «Tefisat ha-historia...» (прим. 30).

<sup>35</sup> Это еще один пример тесной связи между магией и мистикой в литературе Хехалот. Авторы этих текстов не проводили различия между двумя указанными областями. Ср.: *Dan J. Hadre ha-merqava* (прим. 14).

<sup>36</sup> В списке этих имен есть заметные расхождения в различных рукописях (только в нью-йоркской рукописи имеются два варианта списка). В принципе, это список наиболее возвышенных имен, содержащихся в *Хехалот зутарти* и *Третья кн. Еноха: Цуртаг, Ашарвийлу, Шкадхузия*.

<sup>37</sup> Выражение *שולט במרכא* (у нас переведено — «правит Колесницей»), имеющее место во всех рукописях, является редким и достаточно удивительным: оно несет в себе указание на гораздо более активную роль мистика, чем обычное *במרכא נהנה* («созерцает Колесницу»).

<sup>38</sup> Трудно представить, что подобное описание может относиться к не божественной сущности. Такого рода описания *Тотроссии* встречаются в нескольких местах этой части *Хехалот раббати*.

<sup>39</sup> См. обсуждение этой темы: *Ha-mistiqat ha-ivrit ha-qeduma* (прим. 10). С. 91-102. Наиболее важны в этой связи строки из *Хехалот раббати* (Синописис, 96).

<sup>40</sup> В третьей кн. Еноха на одном из этапов трансформации Еноха в Метатрона указывается, что он достиг наивысшего среди всех небесных сил уровня, кроме «восьми великих правителей, называемых Господь, владыка их» (Синописис, 13) В других упоминаниях этих наивысших сил не указывается их число. Сам Метатрон входит в эту группу лишь тогда, когда ему дается имя «Господь малый». Исключительность группы этих сил (плерома — самое подходящее для них название) отчетливо сознавалась авторами текстов литературы Хехалот.

<sup>41</sup> См. подробное обсуждение этого вопроса в моей книге: *Ha-mistiqat ha-ivrit ha-qeduma*. С. 134-136 (прим. 10).

<sup>42</sup> См. прим. 22.

Моше Идель

## ЖЕНЩИНА В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ<sup>1</sup>

**К**аббалистическая литература, зародившаяся в конце XII в. в Южной Франции и достигшая расцвета в Испании XIII в., превратилась за первые двести лет своего существования в один из интереснейших феноменов религиозного творчества средневекового еврейства и оказала огромное влияние на всю его последующую интеллектуальную историю. Подобно другим культурным явлениям, развивавшимся на протяжении длительного времени в разных странах и даже на разных континентах, в разнообразных исторических, социальных и религиозных условиях, эта литература представлена множеством школ, отличающихся друг от друга как феноменологической структурой, так и исторической судьбой. Это многообразие относится, в частности, к мистической интерпретации и оценке женского начала, здесь находят выражение основные теоретические предпосылки различных направлений каббалистической мысли, весь строй мышления каждого из них. В рамках настоящей статьи нет возможности рассмотреть ни весь спектр различных представлений о сущности женского начала, ни даже все их аспекты и нюансы в рамках отдельного каббалистического направления. То, что предлагается вниманию читателя ниже, содержит лишь набросок типологии в сопровождении примеров из каббалистических текстов, призванных проиллюстрировать выдвигаемые обобщения.

Однако прежде чем приступить к обобщениям и к деталям, стоит задуматься над очевидным фактом, который не мог не сказаться на каббалистическом подходе к интересующему нас предмету: как подчеркивал Гершом Шолем, среди сотен каббалистов, известных нам по именам, нет ни одной женщины<sup>2</sup>. В противоположность христианству и исламу, где можно указать на женщин, сыгравших значительную роль в формировании мистической традиции, в еврейскую мистику женщины творческого вклада не внесли. Можно по-разному истолковывать причины такого положения

---

Моше Идель — профессор, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра еврейской философии

вещей; весьма вероятно, что, поскольку речь идет о сложном социо-культурном феномене, объяснение нужно искать в сочетании нескольких факторов. В первую очередь нужно подчеркнуть, что каббала, отличаясь от других мистических традиций отсутствием женщин, отнюдь не выделяется этим среди других жанров еврейской литературы. В еврействе не существовали не только женщины-каббалисты, но и женщины-авторы мидрашей, женщины-галахисты, поэты и философы. Таким образом, постановка отдельного вопроса об отсутствии женщин среди творцов каббалистической литературы искусственна, поскольку проистекает из абстрактного сравнения каббалы с другими мистическими традициями и игнорирует внутренние факторы, действующие в еврейской культуре. В частности, сопоставление выдающейся роли женщин в христианской мистике с их отсутствием в каббале обычно проводится без учета социально-религиозного контекста бытия большинства женщин-мистиков: они были монахинями и обладали достаточным временем, чтобы, подобно мужчинам-монахам, занимаясь священным Писанием и медитацией, достигать мистического прозрения и создавать тексты, отражающие их размышления и переживания.

В еврействе нельзя указать на аналогичный институт, который позволял бы женщинам культивировать уединенный, посвященный учению образ жизни. Несомненно, отсутствие социальных рамок, предоставляющих женщинам возможность, а иногда и стимулы для интенсивной спиритуальной жизни, обеднило каббалистическую литературу. Однако на эту потерю, оплакиваемую главным образом исследователями еврейской мистики, уместно посмотреть и с другой стороны: что сказали бы сами еврейские женщины по поводу альтернативы длительного, зачастую вынужденного отшельничества, отказа от деторождения и семейной жизни — все это ради того, чтобы, возможно, когда-нибудь удостоиться паранормальных переживаний, стать мистиками и авторами мистических текстов? Не следует забывать, что цена, заплаченная христианством за возможность женского творчества в сфере мистики, была велика: лишь единицы из сотен тысяч, миллионов монахинь смогли внести свой вклад в мистическую литературу. Вопрос о вкладе еврейских женщин в развитие мистической традиции не может быть вырван из жизненного контекста: можно предполагать, что в религиозной культуре, где заповедь «плодитесь и размножайтесь», с одной стороны, и изучение Торы, возложенное на мужчин, с другой, были центральными ценностями, женщины видели свое призвание в том, чтобы способствовать осуществле-



нию этих идеалов. Наверняка они ощущали, что достигают тем самым самореализации и полноты бытия не в меньшей степени, чем христианские женщины-мистики, следовавшие избранному ими образу жизни.

Я отнюдь не утверждаю, что все еврейские женщины достигли самореализации, что не было женщин, которые предпочли бы иной образ жизни, точно так же, как я не уверен, что не было монахинь, не тяготившихся своим существованием. Разочарования и неудовлетворенности были уделом многих женщин в обеих конфессиях, и я не собираюсь идеализировать те или иные религиозные структуры. Тем не менее если осуществимость идеалов, так сказать, обратно пропорциональна их «высоте», то можно полагать, что конкретные, «верифицируемые» идеалы еврейских женщин реализовывались гораздо чаще, чем запредельные устремления монахинь-христианок.

Утверждение об ущербности каббалистической литературы, лишенной женского голоса, базируется на неявной предпосылке о превосходстве спиритуальной деятельности — предпосылке, характерной для христианской традиции. Сосредоточенность на духовной жизни, прославление идеала девственности и обручения с небесным супругом были, несомненно, источником экстатических переживаний, служивших катализатором религиозного литературного творчества. Однако как наблюдатель, не приемлющий оценочных суждений по поводу превосходства одного типа религиозной практики над другим, — суждений, выносимых без того, чтобы прислушаться к стремлениям самих мужчин и женщин, осуществляющих эту практику, — я не вижу никакой возможности негативной оценки факта отсутствия женского голоса в каббале. К такому заключению можно прийти, только изолировав мистическую литературу от ее жизненного контекста.

Констатации того факта, что женщины не внесли вклада в каббалистическую литературу, обычно сопутствует утверждение, что каббала, оказавшись сугубо мужской по характеру, заплатила за это своей склонностью подчеркивать демонический характер женщины и космического женского начала. Предполагается, что только женский голос мог бы противостоять этой тенденции

Данный тезис содержит интересную попытку определить, каким образом та или иная социальная реальность отражается на содержании каббалистического учения. Тем не менее утверждение о наличии в каббале жесткой связи между женским и демоническим — связи, которая могла бы породить враждебное отношение к женщине со стороны адептов этого учения, представляется

излишне категоричным и само по себе еще требует доказательства. Я намереваюсь показать, что ситуация здесь далеко не так однозначна.

Так, по утверждению Гершома Шолема, каббалисты полагали, что демонические силы суть следствие или порождение женских аспектов Божества. Однако на деле нетрудно продемонстрировать, что в центральных каббалистических текстах нет никакой возможности усмотреть связь между женским аспектом Божества и корнями мирового зла. Целый ряд каббалистических текстов, принадлежащих ведущим каббалистическим школам, содержит доктрину, согласно которой зло берет свое начало в примордиальном процессе катарсиса, к которому прибегло высшее Божество, для того чтобы, очистившись от содержащихся в нем элементов зла, заложить основы системы высших миров в абсолютной чистоте. Несомненно, здесь идет речь о самых ранних стадиях теогенеза, предшествующих образованию женских аспектов в системе божественных сил. Данная концепция, содержащаяся в каббале Зогира и в учении Исаака Лурии — двух наиболее значительных каббалистических доктринах — оказала влияние и на многих каббалистов, не принадлежащих к этим школам.

С другой стороны, женская *сефира*, которой каббалисты уделяли большое внимание и которой они приписывали важные функции — сефира *Бина* («Понимание»), — в подавляющем большинстве случаев не рассматривалась ими как источник сил зла. Статус этой сефиры, называемой «великой матерью», «матерью мира», «матерью сыновей», то есть матерью семи низших сефирот, называемых «миром», указывает на ее однозначно положительную оценку

Действительно, сефира *Гевура* («Могущество»), которой в большинстве случаев также приписывалась женская природа, считалась источником демонических сил. Тем не менее происхождение этой концепции можно объяснить и без ссылки на демонизацию женского начала. Естественно предположить, что структурная оппозиция сефиры *Хесед* («Милость»), связываемой в каббалистической символике с правой стороной, и сефиры *Гевура*, расположенной «слева», отражает существовавшее задолго до каббалы противопоставление двух атрибутов Бога как «правого» и «левого»<sup>3</sup>. К этому представлению и может восходить позитивная роль *Хесед* и негативная — *Гевуры* вне всякой связи с противопоставлением их как мужского и женского. Иными словами, даже для наиболее типичного случая связи женской сефиры с демоническим началом можно предложить альтернативное объяснение,

которое в немалой степени способствует лучшему пониманию сложных обстоятельств формирования каббалистической концепции зла. «Левое», выступающее в столь многих культурах как «сторона зла», сохраняет эту роль и в каббале.

Эти и другие аргументы, которые не могут быть изложены здесь в полном объеме, показывают, что, согласно большинству каббалистических доктрин, нет оснований связывать происхождение зла с женскими элементами в системе божественных сил. Похоже, что и в этом вопросе трудно указать на «высокую цену», заплаченную каббалой за отсутствие женского голоса.

Напротив, именно тот факт, что среди творцов каббалы были исключительно мужчины, может объяснить появление значительного числа женских образов в теософии многих каббалистических школ. Рост значения женского образа Шехины в каббале, начиная с конца XII в., может объясняться потребностью в дополняющем женском начале, которую испытывали каббалисты-мужчины. Ведь и культ Марии в средневековом христианстве не был порождением женского мистицизма — это было мужским делом. С другой стороны, как хорошо известно, образ Иисуса играл центральную роль в духовной жизни монахинь.

Иными словами, в противоположность неявному постулату о репрессивной роли одного из полов при создании образа противоположного пола мне хотелось бы указать на возможность основанного на взаимной дополнительности взаимодействия между полами. Мистики проецируют позитивный образ противоположного пола на метафизическую сущность, с которой они стремятся соединиться. Поскольку я не признаю абсолютного детерминизма в сфере духа, не следует воспринимать предлагаемое мной объяснение в качестве категорического утверждения; оно призвано, скорее, указать на возможные причины того, что в представлениях мужчин-каббалистов позитивный образ *Шехины* приобретает женские черты.

Предлагаемое объяснение особенно убедительно в тех случаях, когда брачному соединению мужчины и женщины приписывается высшая религиозная ценность. К примеру, мы читаем в книге Зогар (ч. 1, 49б—50а):

Всякий человек должен пребывать мужчиной и женщиной, дабы укрепить веру<sup>4</sup>, и тогда *Шехина* не отойдет от него вовек. А если скажешь: значит, от того, кто отправляется в путь и не пребывает мужчиной и женщиной, Шехина отходит? Приди и узри: тот, кто отправляется в путь, должен простереть молитву пред Святым — благословен Он — чтобы

низвести на себя *Шехину* Творца своего; [он должен сделать это] пока еще пребывает мужчиной и женщиной и *Шехина* обретается с ним. И после того как он простер свою молитву и хвалу и *Шехина* почил на нем, он может отправляться, ибо *Шехина* сочеталась с ним, дабы пребыл он мужчиной и женщиной — мужчиной и женщиной во граде, мужчиной и женщиной в поле... Приди и узри: все время, пока человек находится в дороге, он должен быть осторожен в своих поступках дабы высшая супруга не покинула его и он не стал бы ущербным, не пребывая мужчиной и женщиной. Даже во граде должно было ему беречься, когда его [земная] женщина была рядом с ним, тем более здесь, где супруга высшая сочеталась с ним. И еще: высшая супруга охраняет его в пути и не отлучается от него, до тех пор пока не вернется он в дом. Когда же войдет в дом, он должен возвеселить свою жену, ибо она была причиной того, высшего, супружества.

В обществе, где многие мужчины должны были проводить столь долгое время в пути и в местах учения вдали от дома, цельность их личности была поставлена в зависимость от осуществления ими супружеских отношений. Эта цельность оказывалась достижимой благодаря концепции, согласно которой у жены из плоти и крови существовала спиритуальная замена в лице *Шехины*, божественной сущности с ярко выраженными женскими чертами. Однако из приведенного пассажа ясно видно, что удостоиться супружества с *Шехиной* каббалист может, лишь состоя в земном браке. Жена из плоти и крови — условие цельности человека и дома, и в пути, когда она не может исполнить свою функцию и оказывается замещенной *Шехиной*. Таким образом, из слов книги Зогар следует, что цельность недостижима для холостого мужчины, для отшельника или монаха. Мы имеем здесь дело с типом религиозности, в корне отличающимся от монашески-христианского, который допускает, что мужчина-монах может достигнуть цельности, почитая Деву и не вступая в брак с земной женщиной.

Несмотря на то, что приведенный пассаж из Зогара подчеркивает важную роль женщины, он написан с сугубо мужской точки зрения. Цельность, о которой здесь идет речь, это цельность мужчины, и именно для того чтобы сохранить ее, *Шехина* замещает жену, когда муж находится вдали от дома. По сути дела, и жену, и *Шехину* можно рассматривать в качестве сущностей, дополняющих мужскую природу, дабы мужчина достиг статуса андрогина —

по мнению мудрецов Талмуда и многих каббалистов, наивысшей ступени человеческого бытия.

Возникает вопрос: всегда ли женщина была пассивной стороной, которой в силу ее биологических особенностей было предназначено становиться дополняющим элементом целостной, совершенной сущности, основу которой составляет мужчина? Нельзя ли найти в каббалистической литературе тексты, приписывающие женщине более активную роль?

Основному направлению каббалы была свойственна явная тенденция приписывать женщине пассивную роль даже в тех текстах, где она прославлялась как «хозяйка дома». Тем не менее можно указать и на каббалистические тексты, придающие женщине более активную роль. Вот, например, высказывание Менахема Реканати, влиятельного итальянского каббалиста.

Мужчина и женщина символически соответствуют двум светилам, которые в свою очередь символизируют качества дня и качества ночи. Солнце постоянно остается совершенным... а луне, которая соответствует высшей женщине, постоянно прибывать, убывать, обновляться каждый месяц и переменять свой наряд. И пятно крови, которое она находит у себя и от которого она никак не может избавиться<sup>5</sup>, есть та скверна, коей древний Змий запятнал высшую луну. В грядущем скверна будет устранена... Ибо все высшие сущности порождают свои подобия внизу... Ибо жена, верная своему супругу, не приемлющая ничего от кого-либо другого, придает силы *Шехине*, которая получает от водовода Праведника<sup>6</sup>, а не от воды, начерпанной из другого источника. Именно поэтому разрешается подводить воду при помощи желоба<sup>7</sup>, ведь это подобно высшему прообразу, несмотря на то что речь идет о дождевой воде. Ибо дожди, приходящие с небес на землю, — это семя высшего супружеского соединения, нисходящее по чистым водоводам<sup>8</sup>.

Несколько моментов в данном тексте заслуживают особого внимания. С одной стороны, цельность мужской сущности, солнца, изображена неизменной и не нуждающейся в дополнении со стороны женской сущности. С другой стороны, земная женщина, несмотря на то что оказывается излишней с точки зрения мужского начала, приобретает в рамках этой каббалистической доктрины другое предназначение, которое я назову теургическим. Речь идет о возможности влиять на сущность процессов, происходящих в сфере божественного: она «придает силы *Шехине*».

Итак, в каббалистической литературе можно встретить утверждение, что женщина в этом, дольном, мире способна придавать силы высшим сущностям, подобно тому, как в приведенной выше цитате из Зогира шла речь о том, что жена из плоти и крови делает возможной соединение своего мужа с *Шехиной*. Яркий пример соответствия и связи между двумя женщинами, горней и дольней, можно встретить далее в том же сочинении Реканати<sup>9</sup>.

Основа супружества человека со своей женой в супружестве сефирот — Красоты Израиля<sup>10</sup> и *Шехины* Его могущества<sup>11</sup>, и тот, кто разделяет их, называется «наушником, который разлучает друзей»<sup>12</sup> и причиняет ущерб высшим мирам. В этом тайна слов «мужчина, лежащий с женою»<sup>13</sup>, «жена» обозначает здесь двух женщин, жену земную и жену высшую<sup>14</sup>.

Аналогично тому, что мы видели в предыдущей цитате из Реканати, здесь устанавливается тесная связь между судьбой земной женщины и судьбой женщины высшей, и связь эта заключена в тайне супружеского соития. Следует подчеркнуть, что большинство каббалистов имеет в виду соитие, совершаемое согласно всем требованиям религиозного закона, которое представляет собой высшее таинство, свершающееся одновременно в мире человеческом и в мире горнем. Истинное понимание сущности женщины, по мнению каббалистов, предполагает осознание ее двойной природы: она пребывает в этом мире, но деяния ее достигают *Шехины* и оказывают там, в божественной сфере, влияние на нее. Будучи целомудренной, она гарантирует, согласно сказанному в первом из приводимых пассажей Реканати, чистое соитие между *Шехиной* — сефирой *Малхут* («Царство»), репрезентирующей качество женской сексуальности, и сефирой *Тиферет* («Красота»), представляющей мужское начало в божественной сфере. Если жена изменяет мужу, это приводит к тому, что *Шехина* вбирает в себя начерпанную, то есть нечистую, воду. Иными словами, в этом случае *Шехина* может воспринять влияние от источника, внешнего по отношению к системе сефирот, то есть от демонического начала.

Любопытно, что согласно этой логике источник внешней демонической силы, сущность, аналогичная Самаилу, представляет собой мужское начало, тогда как *Шехина* — женская ипостась. Иными словами, совершенство земной жены влечет за собой совершенство *Шехины*, грех же земной жены приводит к тому, что высшая жена впадает в блуд.

Изложенное выше символическое понимание женственности является частью всеобъемлющего воззрения, воспринимающего

все сущее через призму супружества, это относится и к Богу, и к человеку, это верно и для небесного мира, где солнце и луна представляют собой супружескую пару. С этой точки зрения необходимо предположить, что женщина рассматривается не только как дополнение к мужчине, необходимое для достижения им цельности, но и как универсальный и необходимый принцип бытия; поэтому ее действия оказывают решающее влияние на состояние мироздания в целом.

Даже если, как можно было бы продемонстрировать, более распространена концепция, наделяющая мужчину центральной ролью в религиозной жизни, все же нет никакого сомнения в существовании другой тенденции, представляющей более сбалансированную картину деятельности обоих полов. Эта тенденция связана с некоторыми талмудическими изречениями, такими как «будут достойны муж и жена — *Шехина* пребудет между ними»<sup>15</sup>. Она заметна, в частности, в одном из самых ранних каббалистических текстов, написанном, по-видимому, р. Авраамом бен Давидом и посвященном «тайне двуликого»<sup>16</sup>. Эта тема получает развитие в целом ряде интерпретаций принципа супружества, тяготеющих к тотальному истолкованию реальности в терминах полярности полов.

Можно сказать, что проблематичный статус женщины в еврейском обществе по крайней мере не потерпел урона в рамках каббалистической доктрины, рассматривающей *Шехину* как женское начало. Напротив, статус этот скорее повысился вследствие усиления метафизической тенденции, возводящей полярность полов в ранг всеобщего космического принципа, который несовместим с исчезновением одного из полюсов или с предоставлением ему чисто пассивной роли.

Правда, это «достижение» было связано с тем, что на женщину стали смотреть как на отражение универсального принципа, — воззрение, которое отнюдь не способствует отношению к женщине как к индивидууму, к личности, обладающей собственными потребностями. Такой подход, однако, неизбежно присущ символическому мирозерцанию в каббале, для которого центральный идеал религиозной жизни — достижение совершенства в трансцендентном божественном мире. Поэтому не только женщина превращается в рамках этого каббалистического направления в абстрактный принцип, то же самое верно и в отношении мужчины.

Итак, мы видим, что женщина рассматривается как часть сексуальной биполярности, которая выражается и в анатомических особенностях каждого из полов, и в отношениях дополнительнос-

ти между ними, равно как и в типичных для каждого из них формах поведения. Это относится не только к земной женщине, но и к Шехине. Несмотря на стремление каббалистов затушевать антропоморфные описания Божества или даже бороться с ними, те же самые каббалисты не останавливаются перед тем, чтобы приписать Шехине недвусмысленно сексуальную роль, которая предполагает вполне определенные описания ее анатомического строения.

Перейду теперь к иным представлениям о женщине, которые можно встретить в некоторых каббалистических трактатах конца XIII в., происходящих из Кастилии. В них предстает система отношений существенно более сложная, чем бинарная оппозиция мужского и женского в сфере святости или в демонической сфере. Я имею в виду концепцию «любовного треугольника», состоящего из трех персонажей высшего мира — двух женских сущностей, находящихся в сексуальной связи с одной мужской сущностью. При помощи мифо-символической интерпретации мидраша один из каббалистов выстроил треугольник, состоящий из Собрания Израилева<sup>17</sup> (или *Шехины*) — законной жены, наложницы, которая описывается как Лилит и является представительницей сил зла, и мужа — Божества в его мужской ипостаси.

В мидраше Берешит рабба говорится, что отношение Святого — благословен Он — к пророкам Израиля отличается от Его отношения к пророкам народов мира: пророков Израиля Он посещает днем, а к пророкам народов мира Он приходит ночью. Различие это описывается следующей притчей:

Сие подобно царю, у которого были жена и наложница.

Когда он приходил к жене, он приходил на глазах у всех, когда приходил к наложнице, он приходил скрытно<sup>18</sup>.

В основе этой притчи — чрезвычайно важная и широко представленная в библейском мирозерцании концепция, изображающая завет между Богом и народом Израиля как отношения супругов. Однако мидраш идет гораздо дальше Библии в применении сексуальных метафор, с помощью которых он описывает два типа взаимоотношения Всевышнего с пророками, к которым Он обращается.

В конце XIII в. этот мидраш стал исходной точкой для ряда построений, призванных вскрыть тайный смысл Писания. Так, например, р. Иосиф из Хамадана пишет:

Что сказано после этого? «И взял Авраам еще жену, именем Хеттуру»<sup>19</sup>. Так и Святой — благословен Он — взял наложницу со стороны внешних сонмов, ибо протоки стали



изливать эманацию в сторону. Это указывает, что всему свое время и срок<sup>20</sup> — иногда ниспосылать эманацию *Шехине*, а иногда — и наложнице. И такое ты находишь в том, что касается трех страж, из которых состоит ночь: в одну из них Он ниспосылает эманацию наложнице, в другую — жене. В этом тайна изречения<sup>21</sup> «из трех страж состоит ночь: в первую стражу осел кричит<sup>22</sup>» — здесь тайна завета<sup>23</sup>, пробуждающегося, чтобы низводить и ниспосылать эманацию, «во вторую — собаки<sup>24</sup> брешут», — наложница получает эманацию, «третья — жена беседует с мужем<sup>25</sup>» — *Шехина* получает эманацию от Царя, Господа Воинств. И поэтому написано «И взял Авраам еще жену, именем Хеттуру», то есть «чужую»; это — «чуждое воскурение (*кеторет*)», упоминаемое в нескольких местах Торы<sup>26</sup>. И поэтому были наказаны Надав и Авиуд<sup>27</sup>, ибо хотели приблизить *Шехину* к ее мужу, а приблизили наложницу, как сказано «когда приблизили огонь чуждый (пред лице Господа)»<sup>28</sup>. Именно поэтому [наложница] именуется Хеттурой<sup>29</sup>.

Согласно интерпретации рабби Иосифа, Авраам, взяв наложницу, следовал божественной парадигме. Подобно тому, как Авраам, будучи женат на Сарре, берет себе еще и наложницу, так и Бог, будучи супругом *Шехины*, берет наложницу, которая отождествляется с демоническими силами.

Нисхождение эманации дуально по самой своей природе: есть время, когда Бог изливает ее на Шехину, и есть время, когда эманация нисходит от Бога окольными путями к демоническим силам. Р. Иосиф использует эту концепцию как ключ для интерпретации талмудического изречения по поводу разделения ночи на три периода. В первую стражу происходит начальное эротическое пробуждение, которое подготавливает нисхождение эманации. Вторая стража, самая глубокая ночь — время наложницы. В третью стражу, в конце ночи, Бог возвращается к своей законной жене.

Таким образом, гештальт «божественной сексуальности», заданный в приведенной выше притче из мидраша, согласно которой Бог навещает жену днем, а наложницу — ночью, накладывается на другие структуры и нарративы, содержащиеся в мидрашах талмудического периода. Более того, отождествление Хеттуры, наложницы Авраама, с демоническими силами дает в руки автора ключ для интерпретации различных упоминаний Торы о чуждом воскурении и чуждом огне. Этим способом он истолковывает таинственный грех Надава и Авиуда как неудачную попытку повлиять на отношения Бога с Его «женами». Согласно концеп-

ции р. Иосифа, действия человека влияют на отношения Бога с высшими женскими сущностями. Человеческий план бытия не только символизирует божественный мир, но и активно влияет на него.

В других своих высказываниях р. Иосиф развивает этот подход и объясняет с его помощью общий ход еврейской истории. Он основывается при этом на отождествлении наложницы с народами мира, а жены — с народом Израиля, отождествлении, появляющемся уже в упомянутом выше мидраше (Берешит рабба 52-3). Чередование эпох — тех, когда Бог ниспосылает эманацию Шехине и ее детям, народу Израиля, и тех, когда Бог ниспосылает эманацию наложнице и ее детям, народам мира, — объясняет исторические перипетии изгнания и избавления. Таким образом, мифологема «наложницы Бога» служит не только для истолкования поступков библейских персонажей и интерпретации канонических текстов, но и для понимания еврейской истории.

Подобно этому ты видишь, что именно от Руфи Моавитянки должен произойти Помазанник, поставленный над народом Божьим и над Его наследием, поскольку он — удел левой стороны. Приведу тебе притчу: у одного царя были жена и наложница. Когда приходил он к жене, он приходил к ней на глазах у всех, ибо известно всем, что это — его жена и супруга. Когда же он приходил к наложнице, то приходил скрытно, ночью, из уважения к жене. И когда он приходил [к наложнице], та говорила ему: я отдамся тебе только при том условии, что мои сыновья от тебя будут наделены властью над твоим царством так же, как сыновья жены, и даже более того. И царь дал ей обет. И по прошествии дней столь велика стала его любовь [к наложнице], что он отдал оным [сыновьям] во власть свое царство и свое великое богатство. Так и Святой — благословен Он: есть у него жена и наложница. Жена — это *Шехина*, к которой приходит Он публично, в чистоте и страсти. Нложница — это чуждые сонмы: к ней ведут скрытые водоводы. От водоводов, нисходящих к Шехине, сотворились души всех сынов Израиля, от наложницы сотворяются души [сынов] народов мира. И когда нисходят туда водоводы, их нисхождение обозначается выражением, указывающим на нечистоту, как сказано: «И встретился Господь с Валаамом»<sup>30</sup>. Говорят Ему оные сонмы: «Господин миров! Наше условие, чтобы властвовали сыны наложницы, народы мира, определенное время — все время, пока Израиль нарушает Тору и заповеди». И тогда Святой, благословен Он, подтверждает им это условие, и

из-за этого властвуют народы мира над Израилем, и об этом написано: «Но первенцем должен признать сына нелюбимой и дать ему двойную часть из всего...»<sup>31</sup>. Мало того, чтобы откупиться от них, Он сочетает их со своими сыновьями, сынами Израиля. Ведь многие благочестивые люди женились на дочерях народов мира, обращали их в иудаизм и вводили под сень крыл *Шехины*. И заслугой этой питается мир, и за эту заслугу Израиль удостоится избавления... В тот час скажет ей Святой, благословен Он: «Ведь и Мессия, сын Давидов, из твоего потомства, от Руфи Моавитянки». И тогда умолкнет она, и не будет у нее повода для возражений пред Богом, да благословится Он... Великий принцип я открываю тебе: у Святого, благословен Он, есть жена и наложница. Сыновья жены, то есть *Шехины*, это души Израиля, называемые, по отношению к Святому, благословен Он, и к *Шехине* сыновьями, как написано: «Вы сыны Господа, Бога вашего»<sup>32</sup>, а народы мира — сыновья наложницы<sup>33</sup>.

Отправной пункт рассуждений р. Иосифа — парадокс происхождения Мессии от нееврейской женщины. Для объяснения этого парадокса он вводит в притчу из мидраша психологический момент: как условие своего согласия на связь с Богом наложница требует для своих сыновей равного и даже более выгодного положения в качестве компенсации за свое приниженное положение — положение той, к кому царь приходит тайно. Время изгнания — это историческая ситуация, когда Бог выполняет поставленное ему условие и наделяет властью сыновей наложницы — народы мира. Когда приходит время избавления, Мессия оказывается представителем своего рода пятой колонны внутри нееврейского мира, поскольку происходит-то он от сыновей наложницы. Именно благодаря этому Бог может одновременно и соблюсти обещание, данное наложнице, и принести избавление Израилю. «Великий принцип», открываемый читателю р. Иосифом, этот герменевтический ключ, касающийся отношений Бога с наложницей и женой в разные периоды времени, объясняет «святую уловку», заключенную в происхождении Мессии от сил зла.

Можно усмотреть в подобном описании происхождения Мессии отклик на вполне определенные христианские концепции. С одной стороны, Мессия описывается как сын Бога, что представляет собой интериоризацию христианских воззрений. С другой стороны, в описании рождения Мессии от наложницы, отождествляемой с силами зла, содержится, возможно, ироническая реплика на христианский миф непорочного зачатия.

Таким образом, мы видим, что женское начало оказывается сложным и разветвленным понятием в каббале: в качестве символической репрезентации народа Израиля — это позитивный женский образ законной и чистой супруги, в качестве символа сил зла и народов мира — оно представляется как наложница, чей образ сугубо отрицателен. Мы можем убедиться на этом примере, что характерная для современного мышления постановка вопроса об отношении к женщине как таковой по большей части неприменима, когда речь идет о текстах, принадлежащих к основному, теософско-теургическому направлению каббалы. Вместо того чтобы говорить о женщине вообще, скорее имеет смысл рассматривать возможности, заложенные в каббалистических интерпретациях женского начала (равно как и мужского) на примере подхода к тем или иным женским типам, различающимся своими социальными ролями, своим местом в религиозно-социальной структуре, которое в большой степени и предопределяет каббалистическое понимание их сущности.

Одно из явлений, которое представляет интерес в связи с вопросом о месте женщины в еврейском обществе, — это «*диббук*». *Диббук* — злой дух, входящий в тело человека с целью наказания последнего или для того, чтобы обрести избавление от своего собственного тяжкого скитальческого удела. «Излечение» одержимого *диббуком* совершалось при помощи определенных ритуалов и текстов, имеющих отношение к практической каббале. Феномен этот становится довольно распространенным начиная с середины XVI в., причем большинство случаев *диббука* связаны с женщинами. На мой взгляд, речь здесь идет о социальном слое, который не мог найти адекватных форм религиозного самовыражения.

С другой стороны, примерно в то же время возникает иное паранормальное явление *маггида* («вестника»). «Вестник» считался чем-то вроде ангела, который создавался из изучаемой Торы и вселялся в человека — всегда мужчину. Подобно тому, как женщины из-за своей малой образованности не могли удостоиться явления «вестника», который был связан с изучением Торы, мужчины, изучавшие Тору, никогда не становились жертвами *диббука*. Таким образом, противоположный характер в чем-то аналогичных паранормальных явлений — *диббука* у женщин и *маггида* у мужчин связан с тем, что традиционное еврейское общество не предоставляло женщинам тех возможностей изучения Торы, которые были у мужчин.

В то время как мифологическое мировоззрение теософско-теургической каббалы устанавливает связи между женщиной из

плоти и крови и высшими мирами, принимая во внимание ее анатомические особенности, ее место в социальных и религиозных структурах, другое каббалистическое направление — пророческая (профетическая) каббала формирует свой метафорический язык, в котором образ женщины фигурирует вне всякой связи с ее биологическим своеобразием. Рассмотрим теперь этот последний тип каббалы.

Согласно р. Аврааму Абулафии, который следует в этом вопросе концепции Маймонида, восходящей в конечном счете к Платону и Аристотелю, мужчина и женщина аллегорически представляют материю и форму, две главных составляющих физической реальности. По мысли этих философов, женский элемент реальности, пассивная материя, обладает более низким статусом, чем форма, мужской элемент, который определяет сущность вещи и делает ее постижимой для человеческого разума.

В профетической каббале женщина репрезентирует стихию воображения, являющуюся источником соблазна и препятствием для процесса познания, ведущего к совершенству. Как было сказано, речь идет об аллегорической интерпретации понятия «женщина», однако, как мне кажется, не будет ошибкой увидеть в таком подходе отражение отношения к реальным женщинам. Несмотря на то, что деятельность, приводящая к совершенству, была перенесена в этой системе из телесного мира в сферу умопостигаемого и, казалось бы, различие между мужчиной и женщиной не должно было влиять на соображения Абулафии, он, похоже, все-таки считал интеллектуальные способности женщины менее развитыми. Возможно, как раз то обстоятельство, что аристотелевской системе было оказано предпочтение перед подходом, придающим большее значение телесности, и привело к более негативной оценке реальной женщины.

Исходя из аллегорического отождествления мужчины и женщины как высшего и низшего, средневековые арабские и еврейские философы развили метафизическую концепцию, согласно которой на каждом уровне бытия существуют мужской, влияющий, аспект и женский, воспринимающий влияние. Согласно этому принципу метафора мужского и женского, подобно метафоре неба и земли, не связана с особенностями анатомии мужчины и женщины, а выражает функциональное отношение между различными уровнями бытия. Женщина представляет здесь пассивное, воспринимающее влияние начало.

Этот подход проникает в каббалу как в теософско-теургическое, так и в профетическое направление. В профетической каба-

ле можно найти особенно любопытную импликацию этой метафоры. Аллегорическое понимание женского начала переносится здесь с физического мира на мир мистического опыта. Мистик, стремящийся достигнуть слияния с высшим миром, описывает свою душу как жену, прилепившуюся к мужу, — Активному Интеллекту, источнику всякой формы и всякого постижения, реализующихся в низшем мире.

Постижение сущности пророчества. Нет ничего среди человеческих постижений, что было бы труднее для постижения. Человеческий разум не в силах постичь сие, доколе не соединится с ним Божественный разум — соединением, подобным соединению мужчины и женщины. Самое прекрасное и сладостное в этом роде — первое соединение, я имею в виду [соединение] девственника-жениха с девственницей-невестой, которые испытывали страсть друг к другу долгое время перед свадьбой. В момент соединения они достигают цели своей страсти, и движение их первой страсти стихает... их сердца приемлют великий покой, и движение их страсти от того дня и далее становится движением уравновешенным, соответствующим средней, подобающей мере — не излишне быстрым, и не слишком медленным. После того как два нрава сойдутся на одном, они начнут двигаться в соответствии с образом их природной страсти и будут стараться сообразовать свои действия с целью зачатия, поскольку они уже перешли от первой страсти, достигшей своей цели, к другой страсти, также, без сомнения, имеющей свою конечную цель. И так это продолжается, и одна цель сменяется другой, ибо всякая вещь стремится к какой-нибудь цели... Я же должен сказать тебе здесь, что с взыскующими пророчества и исследующими его дело обстоит так же, как в рассказанной мной притче о женихе и невесте. И об этом сказано, что если все песни — святы, то Песнь Песней — святая святых<sup>34</sup>. Ибо все, о чем хотел рассказать нам поэт<sup>35</sup> путем притч, таинственных речений и уподоблений, — это истинная форма пророчества, его сущность и то, как его достичь. И главное в пророчестве, чтобы разумная душа, которая есть сила, пребывающая в теле, соединилась сначала со всеми путями Торы в целом, с тайнами заповедей и знанием их смысла в целом, и после восхождения ее на ступени всеобъемлющего постижения в познании истин и устранении фантазмов мысли в соответствии с каббалой ...а последняя из целей — всеобъемлющее пророчество<sup>36</sup>.

Цель невесты и женщины — уподобиться насколько это возможно жениху и мужчине и преодолеть свою «низменную» природу. В теософско-теургической каббале необходимо учитывать реальность анатомического строения и полового акта, даже если речь идет о мужском и женском как о символах высших миров. У Абулафии не стоит принимать во внимание особенности телесного строения женщины или конкретную реальность совокупления, когда речь идет о метафоре, изображающей соединение души с Активным Интеллектом.

Здесь проявляется резкая противоположность между двумя направлениями, корни которой уходят в противоположность глубинной структуры их доктрин. Согласно мифологическому мировоззрению, описанному выше, женщина должна принимать участие в событиях, имеющих место в этом мире для того, чтобы события эти обрели значимость и оказали влияние на происходящее в высших мирах. Наш мир как таковой обладает реальностью и значимостью, которую не нужно преодолевать. В противоположность этому каббала Абулафии стремится освободиться от оков материи, и женщина там — метафора зависимости душевных сил от природы и материального бытия.

Иной подход можно встретить у каббалиста, очень близкого к школе пророческой каббалы, Исаака из Акры. Рабби Исаак рассказывает притчу, являющуюся вариацией на платоновскую тему восхождения человеческой мысли от материального к идеальному, — тему, которая звучит в пересказываемой Сократом в «Пире»<sup>37</sup> речи женщины по имени Диотима. Это притча о праздношатающем, то есть о человеке, лишенном всяких религиозных заслуг, который удостоился возвыситься и прилепиться к Богу в результате духовного процесса, порожденного созерцанием телесной красоты царской дочери. В ходе долгой медитации, посвященной воспоминанию об увиденной женской красоте, мысль праздношатающегося возвысилась до Бога. Этот рассказ, входивший в не дошедший до наших дней каббалистический трактат, написанный рабби Исааком в начале XIV в., сохранился в нравоучительной каббалистической книге «Начало Мудрости» — знаменитом сочинении Или де Видаля. Благодаря последнему сочинению этот рассказ стал известен первым хасидам в Польше XVIII в. Можно предположить, что хасиды видели в женской красоте отражение высшей красоты, небесной женщины — *Шехины*. На основании некоторых свидетельств можно заключить, что созерцание женской красоты считалось способом достижения единения с Божеством<sup>38</sup>. Так, например, один из противников хасидизма (*митнаг-*

дим) обвиняет хасидов в том, что они «слоняются, проводя время в пустых разговорах, и говорят: “Тот, кто ходит по рынку, разглядывает женщин и возносится мыслью к Богу, да благословится Его имя, этим самым служит Богу”»<sup>39</sup>.

Эта новая оценка придает внешней красоте и телесности женщины статус отражения высшей красоты. Она связана, с одной стороны, с концепцией имманентности Бога, который мыслится присутствующим везде в мире, а с другой — с хасидской концепцией служения Богу посредством материального мира. В связи с этим стоит упомянуть известную хасидскую историю, в которой цадик в слезах и жалобах стоящей перед ним женщины прозревает скорбящую *Шехину*.

Мы видим, что в двух главных каббалистических течениях женщина рассматривается на обобщенном, принципиальном уровне, и отношение к ней вытекает из общих положений той или иной доктрины. Трудно указать на примеры каббалистических рассуждений, касающихся отдельных женщин, чьи биографии и происходившие с ними необычные события служили бы катализатором новых идей и концепций. Поскольку каббала мыслится как священная *традиция*, ее различные доктрины функционировали как сети, улавливающие только ту реальность, которая укладывалась в их априорные схемы. Детали при этом теряются, а вместе с ними и судьба конкретной женщины, оказывающейся неспособной повлиять на понимание традиции.

Остается несомненным, что христианская мистика предоставляла женщинам больше возможностей для мистического самовыражения. Мне хотелось бы закончить статью любопытным примером, иллюстрирующим это положение.

В середине XVI в. христианский каббалист Гийом Постель встретил женщину, сестру Джоанну, в которой увидел воплощение *Шехины*, увидел ту, что призвана искупить грех Евы, подобно тому, как Иисус искупил грех Адама. По свидетельству Постеля, ставшего ревностным почитателем Джоанны, сия отмеченная мессианским призванием женщина была ко всему еще и знатоком тайн Зогиара. Это она попросила Постеля, чтобы тот перевел Зогаар на латынь — и так возникла латинская версия Зогаара.

Это наиболее яркий из известных мне случаев, когда за конкретной женщиной признается историческая роль, сформулированная в каббалистических терминах, и когда женщина непосредственно участвовала в важном каббалистическом предприятии или по крайней мере способствовала его осуществлению.



<sup>1</sup> Вариант этой статьи, озаглавленный «Супруга и наложница. Женщина в еврейской мистике» (Ha-gaaya ve-ha-pilegesh. Ha-isha ba-mistika ha-yehudit), был опубликован в сборнике, посвященном положению женщины в иудаизме, «Благословен создавший меня женщиной?» (Barukh she-asani isha?). Иерусалим, 1999. С. 141-157. Все примечания, за исключением тех, что отмечены особо, принадлежат переводчику.

<sup>2</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1984. Т. 1. С. 65-67.

<sup>3</sup> Качество милосердия (*Мидат ха-Рахамим*) и качество суда (*Мидат ха-Дин*) в Талмуде и мидрашах, Сила благодетельная и Сила господствующая у Филона, и т.д.

<sup>4</sup> «Вера» в Зогаре — это обозначение как самих высших миров, так и состояния, при котором высшие и низшие миры находятся в гармоническом соответствии.

<sup>5</sup> Речь идет о менструальной крови, влекущей ритуальную нечистоту (*нида*). Менструация («месячные») связывается с луной.

<sup>6</sup> Обозначение фаллической сефиры *Иесод*.

<sup>7</sup> *Микве* — водоем для ритуального омовения — выступает здесь как один из символов *Шеханы*. *Микве* запрещено наполнять начерпанной водой (символизирующей внешние силы), но разрешено наполнять дождевой водой, свободно стекающей по желобам.

<sup>8</sup> *Менахем Реканати*. Комментарий к Торе, 61 г // *Levushe ot yeqarot*. Jerusalem, 1961. (Прим. авт.).

<sup>9</sup> Там же. 89д. (Прим. авт.).

<sup>10</sup> Сефира *Тифферет*, связываемая в каббале с библейским патриархом Иаковом-Израилем.

<sup>11</sup> Или «Присутствия Его Могушества». Подразумевается сефира *Малхут* («Царство»), последняя из десяти сефирот, отождествляемая с *Шехиной*.

<sup>12</sup> Ср.: Прит. 16:28.

<sup>13</sup> Ср.: Втор. 22:22.

<sup>14</sup> Поскольку речь в стихе идет о прелюбодеянии, он означает, что прелюбодействующий на земле порождает прелюбодейство в высших мирах.

<sup>15</sup> Вавилонский Талмуд, Сота, 17а.

<sup>16</sup> Имеется в виду агада из Вавилонского Талмуда (Эрувин 18а), где говорится, что человек был создан двуликим: Адам и Ева были соединены спинами, образуя единое существо. Согласно Аврааму бен Давиду, два лица символизируют два божественных качества (сефиры) — *Хесед* и *Гевура*, которые в идеале должны также составлять единое целое

<sup>17</sup> В Талмуде и Мидраше — персонификация еврейского народа, в каббале — женская ипостась Божества, сближаемая или отождествляемая с *Шехиной*

<sup>18</sup> Берешит рабба, 52, 3.

<sup>19</sup> Быт 25:1.

<sup>20</sup> Ср.: Еккл.3:1.

<sup>21</sup> Далее приводится пассаж из талмудического трактата Берахот (За) с каббалистическим толкованием.

<sup>22</sup> Осел — фаллический символ (см., напр.: Иез. 23:20). «Кричит» — перевод согласно контексту Талмуда В интерпретации р. Иосифа этот глагол толкуется как «пробуждается».

<sup>23</sup> Завет (обрезания) — символ фаллической сефиры *Йесод* («Основание»).

<sup>24</sup> Символ демонических сил (см., напр.: Пс. 21:21).

<sup>25</sup> Эвфемизм совокупления.

<sup>26</sup> Воскурение чуждое (иное) упоминается в Исх. 30:9, огонь чуждый — в Лев. 10:1, Числ. 3:4, 26:61. С другой стороны, «чужая» в книге Притчей Соломоновых (2:16, 5:3, 7:5) — обозначение соблазнительницы, антипода Премудрости и добродетельной жены.

<sup>27</sup> Лев. 10:1.

<sup>28</sup> Числ. 3:4. В Синодальном переводе: «когда они принесли огонь чуждый». В оригинале — деепричастие от глагола *карав*, обычно описывающего жертвоприношение, буквальное значение которого — «приближать». Имея в виду это значение, каббалисты истолковывали жертвоприношение как теургическое действие, нацеленное на сближение божественных сил. Отметим также, что слова *эш* («огонь») и *иша* («жена») очень близки по написанию.

<sup>29</sup> Истокование смысла заповедей. Рукопись. Иерусалим 8° 3925, 886. (Прим. авт.).

<sup>30</sup> Числ. 23:4, 16. Рабби Иосиф имеет здесь в виду мидраш Берешит рабба 52, 5, который связывает *ва-йикар* («встретился») с *керу* («поллюция»), источник ритуальной скверны.

<sup>31</sup> Втор. 22:17.

<sup>32</sup> Втор. 14:1.

<sup>33</sup> Истокование смысла заповедей. Рукопись. Иерусалим 8° 597, 174а-174б. (Прим. авт.).

<sup>34</sup> Ср.: Мишна, Йадаим, 3:5.

<sup>35</sup> Автор Песни Песней.

<sup>36</sup> Ключ *сефирот*. Рукопись. Милан, Амброзиана 53, 170б-171а. (Прим. авт.).

<sup>37</sup> Пир, 210а-211е.

<sup>38</sup> См.: *Idel M. Studies in Ecstatic Kabbalah*. N.Y., 1988. С. 115-116; *idem*, *Peraqim be-qabbala nevuit* (Проблемы пророческой каббалы). Jerusalem, 1990. С. 137-138. (Прим. авт.).

<sup>39</sup> См.: *Idel M. Yofya shel isha* («Красота женщины») // *Be-maagale Hasidim* («В кругах хасидов»). *Qovez maamarim le-zikhro shel profesor Mordekhai Vilensqi*. Jerusalem, 1999. С. 318-334. (Прим. авт.).

Перевел с иврита М. ШНЕЙДЕР.



**АРХИВ**



## ПУБЛИКАЦИИ

### В ПОЛОСЕ ЛИКВИДАЦИИ

*(Переписка между С.М.Дубновым и М.М.Винавером)*

**С.М.** Дубнов и М.М.Винавер были знакомы с 90-х гг. XIX в. До начала нового столетия их знакомство было заочным. Вдохновленный работой С.М.Дубнова «Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества», М.М.Винавер возглавил группу молодых энтузиастов, которые начали энергичную деятельность, результатом которой стало создание Еврейского историко-этнографического общества. Личное знакомство, впоследствии переросшее в дружбу, произошло лишь в 1905 г. в дни создания Союза для достижения полноправия еврейского народа в России. М.М.Винавер и С.М.Дубнов находились на разных позициях, отстаивали совершенно несхожие политические принципы. Далеки они были друг от друга и в видении перспектив своего народа на территории Российской империи. М.М.Винавер — один из создателей, руководителей и теоретиков конституционно-демократической партии (кадеты) полагал, что совместная борьба еврейского и русского народов приведет не только к свержению самодержавия, но и к достижению всеобъемлющих демократических прав и свобод. Для этого следует лишь крепить союз между еврейским национальным движением и российской демократией. С.М.Дубнов, бывший к началу века уже известным историком и публицистом, в «большую политику» пришел в 1905 г. Как и Винавер, он стоял у истоков Союза для достижения полноправия еврейского народа в России. Если М.М.Винавер в 1906 г. создал Еврейскую народную группу — фактически национальный филиал конституционно-демократической партии, то С.М.Дубнов пошел по более радикальному пути — теоретически обосновал и возглавил Фолькспартей — партию, борющуюся за политическую и культурную автономию еврейского народа в пределах империи. После переезда С.М.Дубнова в Петербург его встречи с М.М.Винавером стали регулярными. Они оба входили в руководство Еврейского историко-этнографического общества, участвовали в издании ряда газет и журналов. Особенно сблизились эти два во многом различных человека в годы первой мировой войны. Тогда они объединили свои усилия в борьбе против антиеврейской политики правительства и высшего руководства армии. После октября 1917 г. их пути

разошлись на несколько лет. М.М.Винавер, бежав из Петрограда, принял деятельное участие в антибольшевистском движении. В 1919 г. он даже был министром иностранных дел в так называемом Крымском правительстве. Вместе с небольшой группой сторонников он попытался придать делу борьбы с большевиками общедемократический характер. Среди задач, которые М.М.Винавер стремился решить в тот период, была и борьба с антисемитизмом, охватившим все белое движение снизу доверху. В итоге он вынужден был признать поражение во всех своих начинаниях. Белое движение на юге России приняло откровенно монархический, реакционный характер. Войска большевиков взяли Крым, и М.М.Винавер покинул страну.

С.М.Дубнов всю гражданскую войну провел в разоренном Петрограде. Вопреки всем невзгодам он продолжал работать над очередными томами «Всемирной истории евреев», преподавал в Еврейском университете. На протяжении почти двух лет он вел упорную борьбу за право выехать из России. И, наконец, весной 1922 г. ему это удалось. В первоначальные планы ученого входила работа на кафедре иудаики в Каунасском университете. Тогда, на раннем этапе строительства независимого государства, Литва, заинтересованная в международном признании, даже была готова предоставить своим еврейским гражданам некоторые элементы автономии. Однако «медовый период» еврейско-литовской дружбы продлился недолго. Уже летом 1922 г. С.М.Дубнов почувствовал нежелание местного руководства не только допустить его на университетскую кафедру, но и вообще давать место еврейской науке в литовском университете. В то же время в Берлине в ряде издательств началась работа сразу над несколькими его книгами. Ученый понимал, что силы его небеспредельны. Он сам определил ближайшее десятилетие как «полосу ликвидации». За несколько лет он планировал завершить новую редакцию десятитомной «Всемирной истории евреев» и ее перевод на несколько языков, закончить мемуары. Выбор был сделан в пользу Берлина.

В 20-е годы С.М.Дубнов сознательно ограничил круг своих корреспондентов. Лишь немногим друзьям и соратникам было дозволено нарушать его берлинское уединение. Одним из них был М.М.Винавер. Их объединяла не только память о России, но и горечь поражений. М.М.Винавер тоже находился «в полосе ликвидации». Потрясения последних лет подорвали его здоровье. Он ощущал всю тяжесть ответственности перед эмиграцией, моральным лидером которой оставался и в этих условиях. Теперь М.М.Винавер намного больше, чем прежде, участвовал в еврейском национальном движении. В этом сказались и разочарование в российской демократии, не сумевшей противостоять разгулу террора и погромам и вынужденной «закрывать глаза» на проявления самого крайнего антисемитизма. Несколько лет, пока еще позволяло здоровье, он руководил журналом «Еврейская трибуна». Издававшийся на русском, французском и английском языках журнал был призван бороться с волной антисемитизма, прокатившейся по миру. Среди прочих забот он также взял на

себя труд по организации финансового обеспечения издания трудов С.М.Дубнова.

Переписка между С.М.Дубновым и М.М.Винавером тех лет отражает общую атмосферу, в которой жила еврейская эмиграция из России. Она содержит детали творческой и политической биографии этих незаурядных людей.

Подлинники писем находятся в The Institute for Jewish Research в Нью-Йорке, соответственно в фондах М.М.Винавера и С.М.Дубнова, являющихся составными частями архива И.Черикова\*.

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

Петроград  
20.5.1921

М.М.Винаверу, Париж, По адресу «Еврейской Трибуны»\*\*

Дорогой Максим Моисеевич,

Пользуюсь случаем, чтобы послать Вам свой дружеский привет после жуткого интервала, привет *de profundis*\*\*\*. Может быть, судьба и меня скоро забросит на Запад (вероятно, в Берлин, где будут печататься мои исторические труды), и тогда мы увидимся и поговорим.

Пока обращаюсь к Вам с просьбой общественного характера. Здесь уже больше двух лет существует Еврейский университет, или Институт высших еврейских знаний, где преподавателями состоят Лозинский<sup>1</sup>, Цинберг<sup>2</sup>, я, д-р Бруцкус<sup>3</sup>, Клейнман<sup>4</sup> и другие. Университет нуждается в средствах, так как субсидируют нас очень скудно и неаккуратно. Закрывать этот единственный очаг высшего еврейского знания в Петрограде было бы очень тяжело. И вот коллегия лекторов обратилась с просьбой о поддержке к парижскому Комитету Альянс Израилите. Прошу Вас, Максим Моисеевич, поддержать это ходатайство перед Комитетом, в программу которого входит субсидирование школ на Востоке. Ведь мы теперь мало отличаемся от того «восточного» еврейства, школы которого раньше

---

\* Орфография писем приведена в соответствие с современной орфографией. Дописывания слов заключены в квадратные скобки, прочие редакторские конъектуры и пометы – в угловые скобки. Подчеркнутые слова выделены курсивом. Даты даны так, как в письмах.

\*\* <На бланке комитета Еврейского историко-этнографического общества и редакции журнала «Еврейская старина»>

\*\*\* Из глубин(ы), из бездны (*лат.*)

субсидировались Альянсом. Крепко жму Вашу руку и с нетерпением жду момента, когда мы оба окажемся в пределах досягаемости...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Ковно, 11.V.922*

Дорогой Максим Моисеевич,

Глубоко тронул меня Ваш телеграфный привет из Парижа. Среди других подобных откликов из мест, еще недавно недосягаемых, потусторонних, Ваша телеграмма подтвердила мне, что начинается восстановление порванных духовных связей, о котором я так долго мечтал в большой каторжной тюрьме — советской России<sup>5</sup>. Слова «Tribune Juive»<sup>6</sup> рядом с Вашей подписью напомнили мне о том жутком времени, когда единственным источником сведений о событиях в еврейском мире и о судьбе некоторых друзей и изгнанников служили мне номера «Еврейской Трибуны», которые изредка и нелегально приносила мне в Еврейский университет одна из моих слушательниц, доставая их из самой преисподней советского Питера — Смольного.

Теперь мы «на воле» (я приехал сюда с женою), и я снова приобщаюсь к культурному миру. Ближайшие работы связывают меня с Ковной и Берлином. В Ковне предстоит академическая работа — по кафедре еврейской истории в Литовском университете; в Берлине должна печататься на трех или четырех языках «Всеобщая история еврейского народа» в новой редакции, над которой я работал последние семь лет. Сейчас ищущу путей совпадения Ковны и Берлина, но, вероятно, на ближайший год останемся в Ковне.

Хотелось бы узнать возможно скорее, как Вам живется, дорогой друг. Часто спрашивал о Вас, но получил скудные сведения. Глубоко опечалили меня вести об утратах в Вашей семье<sup>7</sup>. Трудно мириться со смертью Леопольда Алекс[андровича] Сева<sup>8</sup>. В прошлом году я писал Вам по делу помощи Еврейскому университету в Петербурге и сейчас только имею возможность поблагодарить Вас за быстрый отклик: деньги получены через С.Гурвича<sup>9</sup> из Берлина и вместе с американской поддержкой значительно облегчили положение преподавателей университета.

Ограничиваюсь пока этими беглыми строками в надежде, что мы еще будем сноситься друг с другом. Напишите мне о состоянии Вашего здоровья и Вашей работы. Готовясь уехать из П[етербур]га, я постарался собрать сведения о Вашей биб-



лиотеке и архиве, оставленных в квартире на Захарьевской, и получил успокоительную справку: все цело и охраняется жильцами. Я рад сообщить Вам об этом редком в Совдепии случае.

Через неделю или две мы уезжаем на отдых в Кранц или Цоплот (близ Кенингсберга <так в тексте> или Данцига), и я Вам сообщу свой адрес. А пока можно писать мне по прежнему адресу министра Соловейчика<sup>10</sup> в Ковну.

Передайте мой сердечный привет Розе Георгиевне, Валерию Максимовичу и другим членам Вашей семьи<sup>11</sup>...

Ида Ефимовна сердечно кланяется.

Дружеский привет Соломону Владимировичу Познеру<sup>12</sup>, с которым мы встретились ровно год тому назад, в момент его исхода из Петербурга. Спасибо за добрые пожелания по случаю моего «исхода».

М.М.Винавер — С.М.Дубнову

*Париж, 20 июня 1922*

Дорогой друг Семен Маркович,

С сердечным волнением читал Ваше письмо. К радости за Вас, — за то, что наконец Вы обрели кафедру и возможность спокойно приняться за Вашу научную работу, примешивались воспоминания о прошлом, о разрушенном гнезде, в котором как никак, несмотря на все шероховатости и разномыслия, все-таки творилась большая общая культурная и политическая работа на пользу еврейства. Я плохо верю в будущее т.н. лимитрофов<sup>13</sup> и еще менее верю в будущее еврейства в этих лимитрофах, которые рано или поздно перейдут к шовинистической, исполненной ненависти ко всему чужеродному[политике], охраняя свои молодые незрелые культуры. Политическое и национальное преуспевание еврейства в диаспоре я вижу только в стране большой культуры, стране сильной, не опасющейся конкуренции чужеродных элементов. И — не знаю, прав ли я или нет — но думаю, что, как только Россия воскреснет, тяга к России со стороны еврейства лимитрофов скажется очень сильно, и что именно в России сосредоточится значительная часть еврейства, наиболее плодотворно работающая и в сферах политической и в сферах национально-культурной. Может быть, тогда то, что мы посеяли, даст плоды. Жизнь еврейства в лимитрофах — пока она еще в них терпимо и сравнительно свободно развивается — может нам

дать богатый материал для пригодности тех или иных форм организации национальной жизни в диаспоре. Это для меня вопрос очень темный, и я с жадностью ловлю все сведения в этом направлении. К сожалению, сведения эти очень скудны. Был у меня Ю.Д. Бруцкус<sup>14</sup> из Литвы, был Прилуцкий<sup>15</sup> из Варшавы; обоих подробно расспрашивал о деятельности еврейских учреждений в Ковно и Вильно, но узнал немного. Последствия мировой войны должны были — так казалось — содействовать углублению национальной проблемы, особенно в области *организации* национальной жизни. Случилось не то. Все угнетенные национальности, вчерашние «меньшинства» стали большинствами, почувствовали себя территориально-государственную силу, а новые меньшинства (остатки побежденных, ранее господствовавших наций — немцы, австрийцы, русские) прошлую жизнь не подготовлены к организации национальной жизни как таковой. Остались одни мы, евреи, с нашей старой, необычайно трудной проблемой, и приходится разрешать ее либо в условиях слишком легких и потому ненадежных, как в Литве, либо в условиях полной государственной немощи, как в России. (Я не говорю о Польше, где пока что борьба идет за самые элементарные условия существования.) Еврейская печать пока принимает весьма малое участие в этой работе. Воскресший «Рассвет»<sup>16</sup>, издающийся в новом центре еврейства и близкий к лимитрофам, мог бы кое-что сделать, если бы он не свернул на открытый путь сионистской печати и не ставил бы агитационных целей сионизма выше всяких забот об устройении еврейской жизни в диаспоре. Редактируемая мною «Еврейская Трибуна» имеет другие, внешние, цели и, конечно, удовлетворить указанной потребности не может. Это не орган типа «Восхода»<sup>17</sup>, он обращается не к еврейству и во всяком случае не к русскому еврейству. Он ограждает интересы русского еврейства, борясь с его врагами и знакомя с ним, между прочим и западное еврейство. Эту последнюю задачу — хотя она прямо не ставилась — я считаю одной из важнейших и думаю, что в этой области достигнуты довольно значительные результаты. Рядом с боевыми статьями (также отражающими, конечно, особенности русско-еврейской жизни) даем и специальные статьи, знакомящие с культурными достижениями еврейства. Спорных внутренних вопросов еврейской жизни избегаем: это слишком сложно и непонятно для круга читателей, который только-только приходит не к

сознанию даже, а к ошущению некоторой культурно-национальной общности с русским еврейством. Ощущение это я наблюдаю и считаю некоторою своею заслугою, что мне удалось его поддержать и укрепить. Было бы очень хорошо для этой цели, если бы Вы могли дать что-нибудь для «Трибуны», нечто из воспоминаний или из советского быта. Я особенно ценю не догматические статьи — проповедую опытным путем. Страницы из истории еврейской культуры в России — да и одно появление такой страницы из-под Вашего пера — являются, на мой взгляд, более действительным средством в этой среде, чем нам это могло казаться, когда мы были в России. Убеждение это я вынес из многократных бесед с элитой французского «ассимилированного» еврейства.

К сожалению, личная моя судьба — весьма жестокая в последние годы — не дала мне возможность сделать здесь для еврейства то, что было мыслимо сделать в не-литературной сфере (в особенности в области защиты прав меньшинств), да и в литературной сфере, собственно в «Евр. Трибуне», вынужден ограничиться самым общим наблюдением за газетою: после постигшего меня несчастья сердце сдало и вот уже второй год хвораю, почти не покидаю дома и даже умственному труду у себя дома могу отдаваться лишь в весьма умеренной степени. Сейчас чувствую себя несколько лучше, зиму провел недурно и надеюсь летом еще подкрепиться. Заканчиваю это письмо уже не в Париже; по случаю переезда не успел его там закончить и дописываю в Савоие, куда и прошу Вас адресовать ответ...

Прошу передать искренний привет Вашей супруге. Роза Георгиевна сердечно кланяется Вам обоим.

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

30.VII.922

Дорогой Максим Моисеевич,

Ваши письма из Парижа и Ментоны, пересланные сюда из Ковна, получились только на днях. С начала июня живу близ Данцига, на берегу моря, вместе с дочерью Софией Эрлих<sup>18</sup> и ее семьей из Варшавы, с которой мы были разлучены четыре года. Устал возобновлять связи с миром и готовить почву для предстоящих работ. Стараюсь отдохнуть здесь, но отдых как-то не дается: с одной стороны, я уже ошущаю тревожные веяния в атмосфере «обетованной земли» Запада, а

с другой — все еще нахожусь в полосе скитаний. В последнее время закончились мои переговоры с берлинскими издателями, которые скоро приступят к изданию моей многотомной «Истории», в ее новой редакции, на четырех языках. Переговоры выяснили, что для осуществления этого большого дела в определенные сроки (три-четыре года) я должен жить в Берлине, на месте печатания, где и переводчики будут работать под моим наблюдением. Пришлось пожертвовать кафедрой в Ковенском университете, тем более что она оказалась непрочною. Вокруг «еврейских кафедр» возгорелась борьба: одни вообще против такого новшества в государственном университете, другие хотят включить их в состав теологического отдела. Осложняется дело и вопросом о языке: по-литовски не могу читать, по-еврейски — меня не поймут христиане, по-русски — возникает упрек в русификации. К тому же факультет имеет формальную возможность не утверждать меня по кафедре, хотя я был номинирован официально еще при открытии университета. Все это побудило меня послать литовскому министру просвещения свой отказ от кафедры еще до решения вопроса факультетом. Из России я ехал с одной мыслью: ликвидировать <с помощью — В.К.> печатного станка в Берлине научно-литературный труд всей жизни; ради исполнения этого обета я должен отказаться и от академической и от политической работы, которая в Ковно отвлекала бы меня от главного дела.

Теперь я свободен и могу отдаться всецело заветному труду. Но предстоит еще трудное при нынешних «военных» условиях (визы, ревизии, трудности приискания квартиры...) переселение в Берлин с перевозкой туда рукописей и книг. Эти заботы портят сейчас мой отдых, но, надеюсь, в сентябре окончить свои скитания и осесть в Берлине. Материально буду вполне обеспечен моими издателями. Пугает несколько чрезмерный шум в берлинско-эмигрантском центре, который растет с каждым днем, но я ведь уже привык завоевывать право на уединение среди общественного шума.

...А после всего мы с Вами, дорогой друг, все-таки, на положении эмигрантов. Правда, мы — граждане Мировой диаспоры, члены исторического интернационала, основанного еще при Александре Македонском; но все же боль разрушенного гнезда дает себя чувствовать. У меня нет даже той веры, которая Вас еще поддерживает: веры в будущее возрождение еврейского центра в России. Польша и мелкие «лимитрофы»,

оградившись «санитарным кордоном» от большевистской России, спасли половину бывшего русско-еврейского центра, хотя они и стремятся (кроме разве Литвы) создать для нее порядки царизма, вопреки всем конституциям и международным обязательствам. Здесь предстоит долгая борьба за осуществление уже признанных гражданских и национальных прав, предстоят жестокие страдания, но в этой борьбе есть жизнь, движение, которое куда-нибудь и когда-нибудь выведет нас. В той же, меньшей, половине распавшегося нашего центра, который остался в России, царит смерть не только физическая, но и духовная. Большевизм убил Россию и физически и духовно, а содомский огонь последних лет испепелил душу российского еврейства. Я сомневаюсь в скором оздоровлении России вообще даже после гибели большевиков, но еще меньше допускаю возможность обновления значительного еврейского центра в залитой кровью Украине, в экономически разрушенной Белоруссии и среди несчастных антропофагов Восточной России после восстановления там «культуры». Всякий народ может жить на почве, орошенной его кровью, но не рядом с убийцами и не под их властью, — это предрешает нашу судьбу в гайдаматской Украине на долгий период (ведь и после страшного десятилетия 1648—58 еврейская Украина на 50 лет почти запустела). В ближайшие десятилетия мы должны считаться с двумя факторами: с непрерывной эмиграцией из России, советской или реставрированной, и с интенсивною борьбою за создание наших автономных центров в черной Польше, примитивно-шовинистической Латвии и политически незрелой Литве.

Как бороться, как вообще строить жизнь в «послепотопной» диаспоре, — это уже другой вопрос. Тут сама жизнь выдвигает необходимость новых организационных и партийных комбинаций. Принцип коалиции однородных партий, устанавливающийся в эту эпоху кризисов во многих странах, должен стать и нашим принципом. В результате всемирного потопа мы получили две точки опоры — две хартии: признание нашей автономии в диаспоре и нашего права на уголок в Палестине. За осуществление обоих этих актов предстоит долгая борьба с внешним миром, но внутренняя борьба между сионистами и автономистами должна теперь прекратиться, ибо оба движения, став реальностями, оказались не соперничающими, а дополняющими друг друга. Сионизм, введенный в тесные границы английского мандата на Палестину в его только что при-

нятой формой, окажется тем частичным решением еврейской проблемы, каким многие из нас его и раньше считали. Автономизм же, скрепленный версальским договором, является новой формой эмансипации, где национальный элемент неотделим от гражданского. И тот и другой, после своего бумажного признания, должны еще завоевать себе место в жизни, а каждый в отдельности на этом пути реализации идеала не может претендовать на монополию в разрешении еврейской проблемы. Фактически сионисты и националисты-демократы работают вместе в обеих областях. Обе партии являются политическим «центром» между ортодоксами справа и крайними адептами классовой борьбы — слева. Для укрепления этого национального «центра» необходимо сговориться и подготовить почву для постоянной коалиции. Эта необходимость сейчас особенно чувствуется в Польше перед сеймовыми выборами. В Риге и Ковне я недавно публично призывал к такому единению, но пока я еще присматриваюсь к жизни, жду, чтобы кое-что созрело из новых посевов, и сочту себя вправе высказаться в печати только осенью, когда кончатся мои скитания и я соберусь с мыслями.

В данный момент мне очень трудно написать что-либо подходящее для «Евр. Трибуны» (...Писать о нынешней еврейской культуре в России — значит писать о жалких обломках, рисовать картину развала и подвиги темных дикарей, разрушающих последние остатки былой культуры. Признаться, мысль инстинктивно отворачивается от этого Содома: боюсь оглядываться на оставленное пепелище. Осенью, когда поселюсь в Берлине, напишу для «Трибуны» либо о злключениях Еврейского университета в Петербурге, либо о борьбе за «право эмиграции» из Совдепии, которую я сам проделал). Для обеих тем мне нужны некоторые документы, которые окажутся при мне лишь по прибытии моих рукописей и книг в Берлин.

Если бы Вы нашли нужным цитировать в «Евр. Трибуне» кое-что из настоящего письма, что характеризует настроение выходца из русского ада, то охотно разрешаю Вам это сделать в какой форме Вам угодно, хотя бы в форме извлечения из «письма к другу».

Глубокой грустью веет от строк, где Вы пишете о своем личном настроении. Вполне понимаю эту скорбь изгнанника, так много пережившего за последние годы, особенно после

семейного горя, отразившегося на Вашем здоровье. Я тут недавно беседовал с Вашим милым братом Артуром Моисеевичем<sup>19</sup>, отдыхающим в Циппоти, поблизости. Мы много говорили о Вас и Вашей семье, и он первый порадовал меня вестью, что Ваше здоровье в последнее время улучшается. Мне сильно хочется верить в Ваше возвращение к общественной и литературной деятельности в более широких размерах, чем те, какими Вы себя ограничиваете в «Трибуне». Прodelав с Вами вместе большую полосу в нашей общественной жизни, между 1905 и 1917 годом, я не могу мириться с мыслью, что Вы с центра отходите в сторону и ограничиваетесь слишком скромною для Вас ролью. Конечно, не мне, постоянно «уклоняющемуся» от общественной повинности, проповедовать усердие, но ведь я никогда не считал себя призванным к роли практического деятеля. Во всяком случае, жаль, что судьба, сделавшая нас обоих эмигрантами, не загнала нас в одно место и лишила нас возможности личного общения.

Передайте мой привет Розе Георгиевне. Моя жена и дочь София шлют Вам обоим сердечный привет. Мы здесь будем до начала сентября, и Вы можете писать по указанному выше адресу. Было бы хорошо, если бы Вы распорядились выслать мне сюда №№ «Еврейской Трибуны», начиная с мая с.г., так как со времени отъезда из Ковно я их не читал.

Р.С. Сегодня я получил письмо о положении Высших Еврейских курсов в Ковно. Это — зародыш Еврейского университета, существующий с прошлого года. Там есть пока два отделения: педагогическое и техническое. Аудитория хорошая, большая, преподаватели — специалисты с высшим образованием. Читают д-р М.А.Соловейчик, д-р Эсфирь Зах[аровна] Эльяшева-Гурлянд<sup>20</sup>, Ю.Д.Брудкус и другие. Собирают местные средства, но нужна, конечно, и поддержка извне. Мне пишут, что И.Р.Эфройкин<sup>21</sup> обещал поставить вопрос в парижской экзекутиве<sup>22</sup> и рассчитывает на успех представленного туда меморандума Курсов, если ходатайство поддержите Вы, Слиозберг<sup>23</sup>, Люсьен Вольф<sup>24</sup> и Лондонский Chief Rabbi\* Герцег<sup>25</sup>. Решаюсь поэтому обратиться к Вам, Максим Моисеевич, с просьбой о поддержке ходатайства. Будучи в Ковно, где меня втянули в Комитет для распространения высшего образования, я убедился, что Курсы имеют большую будущ-

---

\* Главный раввин (англ.).

ность и, в случае неудачи еврейских кафедр при государственном университете, явятся ядром будущего Еврейского университета. Заседание парижской экзекутивы состоится 25 августа, и просьба наша к Вам состоит в том, чтобы Вы к тому времени высказались за помощь Ковенским Курсам, с которыми ближе ознакомьтесь по обширному меморандуму, посылаемому в Париж. Надеюсь, что сделаете все возможное для хорошего дела — подготовки педагогов и техников в еврейской Литве.

<Из письма М.М.Винавера к С.М.Дубнову>\*

28 августа 1922

Ментона

...Не могу сказать, чтобы мне был близок Ваш пессимизм относительно России и, в особенности, Ваш оптимизм относительно новых еврейских центров (лимитрофы и Польша). Вы говорите, что в этих новых центрах будет, по крайней мере, борьба, и на эту борьбу возлагаете надежду. Но борьба будет, несомненно, и в будущей России; все дело в условиях борьбы — в тех мотивах, которыми она будет сопровождаться. В России это будет мотив, почерпаемый <так в тексте. — В.К.>, из прошлого: нелепый навет о большевизме как еврейском продукте. Но этот навет, как ни будут болезненны временно его последствия, должен исчезнуть, как должны исчезнуть и исчезают прочие наветы. В Польше же и в лимитрофах будет действовать не воспоминание прошлого, а нечто живое и не исчезающее: ощущение чего-то инородного в организме, сосредоточивающем все активные силы на выявлении своего, национального, и только в выявлении своей национальной особенности находящем и оправдание и укрепление своей государственной самостоятельности. Этого именно, наиболее опасного для еврейства элемента я не вижу в России, несмотря на культурную одичалость последних лет и взрошенный большевиками антисемитизм новой формации.

Относительно указываемых Вами двух еврейских достижений я почти во всем с Вами согласен. Говорю «почти», ибо мне кажется, что у Вас, как и у всех живших в России и не следивших шаг за шагом за событиями последних лет, сложи-

---

\* Машинописная копия с правкой неизвестного лица.



лось преувеличенное представление о том, что Вы называете хартией, признающей автономию еврейства в диаспоре. Я присутствовал при создании этой хартии, принимал в этом некоторое — весьма небольшое — участие и пытался даже (безуспешно, правда) создать орган для охраны этой «хартии»<sup>26</sup>. И не могу не констатировать, что при самой выработке постановлений о гарантиях прав меньшинств не было никакой ясности ни относительно содержания, ни относительно органов охраны их, и что слабый росток, для которого наименование «автономии» казалось бы и тогда и сейчас творцам его диким, потому и затаптывается в грязь безнаказанно всеми, кому он был навязан в эпоху, когда еще живо было увлечение вильсоновскими идеями. Лига наций совершенно бессильна справиться с этой задачей, не только потому что она вообще слабая, но и потому что политическая мысль Западной Европы еще очень далека от конкретизации проблемы и от превращения защиты прав меньшинств в подобие межгосударственной национальной автономии. Потому-то я так интересовался в моем предыдущем письме к Вам вопросом о том, что в этой области выработано в лимитрофах — в тех, которые, как Литва, склонны дать еврейству культурно-национальную автономию не потому, конечно, что таково достижение еврейства на мировой арене, а потому что приходится временно, по местным условиям не настраивать против себя евреев. Лимитрофы — в сущности пока одна Литва — послужат, может быть, лабораторией, в которой, благодаря временным обстоятельствам, удастся кристаллизировать в закон и проверить на опыте некоторые основы и этим путем подвинуть вперед западноевропейскую мысль. На страницах «Еврейской Трибуны» отводилось и будет отводиться много места этим вопросам; но пока мы и там пребываем в области общих теорем и ничего более конкретного дать не могли. А слабый темп работы в этом направлении очень скоро приведет к забвению того, что уже добыто. К этой теме я еще как-нибудь вернусь; а может быть, удастся нам не только переписываться, но и поговорить о ней? Вы оседаете теперь прочно в Берлине, а от Берлина до Парижа уже рукой подать: может быть, Вы как-нибудь вырветесь к нам на некоторое время? Все не хочется считать впереди годами разлуку со старыми друзьями, с которыми нужно было бы совместно ориентироваться в новой обстановке и вместе продолжать начатую некогда работу...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

Берлин, 3.X.922

Дорогой Максим Моисеевич,

Ваше письмо из Ментоны получилось в Данциге накануне моего отъезда оттуда. Весь сентябрь прошел в хлопотах по устройству в Берлине и налаживании работ, ради которых совершалось переселение. Все это мешало мне своевременно отвечать Вам. Теперь я уже наполовину устроился здесь с женой. Прибыли из Ковны «спасенные» рукописи, на днях ожидаются часть библиотеки и вещи. Живем здесь в тихом уголке Vorort'a\*. В городе очень редко бываю, но меня посещают из эмигрантской секты приятели трех формаций — одесской, виленской и петербургской, заброшенные судьбой в этот космополис. Эти встречи с реликвиями прошлого порою глубоко волнуют и трогают. Но большая волна эмиграции не докатилась до моего убежища и, надеюсь, не дойдет. Я теперь и впредь весь в полосе ликвидации жизненного труда. На моем столе уже лежат кучи корректур русского издания «Истории» и рукописи переводов на немецкий и еврейский языки. Дела будет столько, что некогда будет предаваться печальным мыслям о современности. Порою я невольно поддаюсь душевной депрессии, охватившей в последнее время весь Берлин — коренной и пришлый — в связи с хозяйственной разрухой, воскрешающей в памяти иные тяжелые переживания Совдепии, но спасительный труд восстанавливает душевное равновесие!

Не кажется ли Вам, Максим Моисеевич, что мы все нуждаемся теперь в такой ликвидаторной работе, все наше поколение, пережившее величайшее потрясение истории? Недаром многих теперь тянет к воспоминаниям о пережитом. Ваши воспоминания, о которых Вы упоминаете в письме, внесли бы в эту мемуарную литературу свежую струю. Во-первых, Вы были *pars magna*\*\* в нашей общественной жизни последних тридцати лет; во-вторых, Вы лучше всего владеете тем стилем, который превращает мемуары в художественное произведение, не отнимая у них значения исторического источника. Очень интересны будут Ваши воспоминания о недавнем «крымском эпизоде»<sup>27</sup> для нас, бывших узников Совдепии, совершенно темном; но я придаю еще большее значение Вашим более ран-

\*Предместье (нем.).

\*\* Большая часть (лат.).

ним воспоминаниям и не могу не сожалеть вместе с Вами о недостижимости Вашего петербургского архива. Я лично испытал в прошлом году, когда во время долгого и мучительного ожидания исхода писал свои воспоминания (для неблизкого будущего), как важна наличность письменных источников для мемуарной работы. Впрочем, у Вас, кажется, память о лично пережитом гораздо лучше, чем у меня.

Наше разногласие в прогнозе о будущности бывшего русского еврейства коренится в различии взглядов на последствия российского катаклизма вообще. Я не могу заглушить в себе крик души «fuit Troja»\*, неумолчно звучащий с конца 1917 года. Сравнение с рассыпавшимся в XI веке Багдадским халифатом преследует меня до сих пор. Русско-еврейский центр окончательно рассыпался, и судьба его осколков вне полосы смерти кажется мне исторически более важной и для будущего решающей, чем судьба morituri\*\* на огромном советском кладбище. Есть переломы в организме, которые никогда не срастаются, и таким мне кажется разлом русского еврейства. Наша духовно-национальная гегемония снова возвращается в современную Испанию — Польшу, может быть — для великих достижений при великих муках, а Литва и мелкие лимитрофы являются в нашей истории опытными полями насаждения национальной автономии еврейского меньшинства под защитой хотя бы такой еще неокрепшей организации, как Лига наций (последние заседания ее как будто предвкушают лучшее будущее для начинаний Лиги). Как видите, мой «оптимизм» в данном отношении весьма далек от абсолютности. Вы, может быть, недавно читали мою статью в «Рассвете», появившуюся под конвоем редакционного примечания. Там я ясно формулировал то, о чем писал Вам летом. Впрочем, мало у меня веры в осуществимость этого национального единения в наше болезненное время расколов и распрей. Взять хотя бы нынешние наши избирательные кампании в Польше и Литве: грязня, партийные и личные интриги, и безбрежное море предвыборной грязи...

Я рад, что мы теперь живем ближе друг к другу и сможем иметь хотя бы письменное общение. На возможность приезда в Париж в ближайшее время, к сожалению, мало рассчитываю: утомленный скитаниями после исхода из Египта, я, веро-

---

\* Была Троя (лат.).

\*\* Обреченных (лат.).

ятно, не скоро двинусь с Берлинской стоянки, куда меня прикрепляет сложная ликвидационная работа. Да и вообще я весь в прошлом. Чувствую, что в проблемах настоящего и будущего я мог бы высказаться только как человек со стороны, как отставной. И все же возможная встреча в Вами, родным по поколению и общим переживаниям, рисуется мне как радостное событие.

В данный момент у меня в голове все еще нет сюжета, подходящего для «Евр[ейской] Трибуны». Но когда он явится в результате определенного настроения, я напишу и пришлю.

Пишу Вам, не зная, вернулись ли Вы уже в Париж. Был бы рад узнать, что Ривьера восстановила Ваши силы...

P.S. Спасибо за высылку «Евр. Трибуны», которую получаю и здесь. Вчера получил последний № (36-й), но не дошли до меня №№ 33 и 34, в одном из которых было, по-видимому, напечатано извлечение из моего письма. Был бы благодарен за присылку...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

27.II.923

Дорогой Максим Моисеевич,

Минувшей осенью я писал Вам, помнится, из Берлина, но до сих пор отклика от Вас нет. Только из «Евр. Трибуны» и номеров «Звена»<sup>28</sup>, полученных в последнее время, узнаю, что Вы работаете. Хотелось бы отсюда сделать вывод, что и Ваше здоровье поправилось. Ведь всем нам нужен большой запас сил, особенно духовных, чтобы преодолевать то настроение, которое давит нас в нынешней Европе. Когда я приехал на Запад, минувшей весной, я еще застал обрывки идеалов, воодушевлявших нас во время «потопа»: пацифизм, автономии, гарантии прав национальных меньшинств. А теперь, накануне второй весны, «облетели цветы, догорели огни». Мы погружаемся в мрак, мрак египетский «осязаемый». Я зажег свою маленькую свечу и при ней спасаю душу. Всецело ушел в свою ликвидационную научную работу. Стою в стороне от здешней эмигрантской колонии, и только посещения немногих друзей-сторонников, приходящих в мою обитель, поддерживают мою связь с ней.

Кончаем печатать 2-й том «Новейшей истории» и печатаем 3-й, доведенный до 1914 года. Рассчитываем, что к началу

мая появится вся эта серия в русском оригинале. Скоро выйдет немецкий перевод 3-го тома, и оба еврейских перевода появятся летом. Сложная редакционная работа по всем этим изданиям превышает мои силы, но в этой работе — мое счастье, моя твердая опора среди бушующих волн зла и насилия, среди крушения лучших надежд.

Около нового года я послал Вам по адресу «Евр. Трибуны» экз[емпляр] моей брошюры «Евреи в царствование Николая II», напечатанной в Петербурге перед самым моим отъездом. Я хотел услышать Ваше личное мнение о методе обработки этого, нам хорошо знакомого, периода. Пришлите мне Ваши замечания, не стесняясь даже суровой критикой. Вашими фактическими поправками я мог бы еще воспользоваться при печатании соответствующих глав III тома «Нов[ейшей] Ист[ории]», если Вы пришлете их мне не позже второй половины марта. Недавно я получил из Парижа целый почтовый транспорт — *Révue des études juives*\*, за 1919 — 22 гг., и понял, что я обязан Вам этой драгоценной для меня посылкой, так как я когда-то просил Вас о ходатайстве в «Société»\*\* по этому поводу. Спасибо. «Трибуну» получаю и всегда читаю внимательно. В последнее время стали получаться еще по моему прежнему адресу №№ «Последних Новостей»<sup>29</sup> и «Звена». Последние читаю с интересом, но большие листы «Новостей» бегло просматриваю за неимением досуга и крайней усталости глаз от корректур. Спасибо Вам и за это, только просьба моя к обеим редакциям — переменить адрес.

Самое тяжелое в моей берлинской жизни — квартирный вопрос, угнетающий здесь всех эмигрантов. Не растущая дороговизна квартир (при переезде сюда платил за 2 комнаты 3000 марок, а сейчас плачу 100.000 марок в месяц), а террор немецких квартирных хозяек при совместном хозяйстве отнимает необходимый для работы покой. Мы уже тут меняли две квартиры, а 15 марта переселяемся в третью, в загородный Villenstadt, где будем иметь квартирку из трех комнат на одной вилле. Думаю, что там условия работы будут гораздо лучше, чем в городе...

Напишите, Максим Моисеевич, как живется и дышится Вам в последнее время, что пишете кроме печатающихся статей, поправилось ли Ваше здоровье. Здесь очень редко бывают

---

\* Журнал Еврейских исследований.

\*\* Société des Etudes Juives.

у нас парижские знакомые, и я имею мало сведений о тамошней колонии.

Передайте мой сердечный привет Розе Георгиевне и Валерию Максимовичу, если они в Париже, Моя жена кланяется Вам всем. Она мужественно переносит жизнь на чужбине и помогает мне в чтении корректур...

P.S. Я приступаю к составлению дополнений к моей «Истории» на основании литературы Запада (1914—1922), которая до меня не доходила. Собираю библиографические сведения с большим трудом. Мне говорили, что в «Revue des études juives» 1921 появился библиографический обзор всей научной иудаики за последние годы. Не можете ли Вы, Максим Моисеевич, попросить кого-либо из знакомых Вам членов комитета «Общества еврейских исследований», чтобы мне выслали означенные книжки «Revue»? Я был бы сугубо благодарен, если бы мне выслали Revue за последних несколько лет: ведь я не видел журнала с 1915 года. Приобрести его при высоте французской валюты в Германии невозможно, а здесь трудно достать комплект Revue за последние 7 лет...

М.М.Винавер — С.М.Дубнову

*Париж, 21 марта 1923*

Дорогой Семен Маркович,

Собирался сообщить Вам мои замечания к 15-му, как Вы просили, но прихворнул. Сейчас мне лучше, но и это письмо приходится писать еще в постели. Замечаний моих, впрочем, так мало, что даже если они опоздают и Вы ими не воспользуетесь, беда не велика.

Прочитал я книжку<sup>30</sup> с величайшим вниманием и увлечением, с тем особым увлечением, с которым читаются старые письма друзей, воскрешающие дни юности. Не буду останавливаться на достоинствах — скажу об этом в другом месте. Недостаток же — если это можно назвать недостатком — тот же, который мне бросился в глаза при первом беглом просмотре и который вытекает, по-моему, из отсутствия мемуарной литературы. При оценке событий последних 10 лет (1904—1914), в течение которых судьбы еврейства становятся в зависимости не от правительства только, но и от того, что Вы именуете либеральным русским обществом, необходимо было ближе подойти к этому обществу, к отдельным его течениям и к

скрещиванию их с еврейскими интересами. Русский либерализм для Вас общая скобка; между тем он тоже был в движении, да и внешние события ставили его в разнообразные положения. Со всем этим еврейская политика обязана была считаться. Переход от разрозненных либеральных речей и совершенного незнания подлинного еврейства к *политическим актам* первой Думы вовсе не был так прост и легок, как может это казаться без изучения внутренних процессов в русском обществе. Достаточно сказать, что мы имели дело в 1-й Думе с массой русского крестьянства (свыше ста человек) — крестьянства внутренней России, впервые встречающегося с еврейской проблемой; с этим крестьянством либерализм считался, побаивался его, ибо это была карта, на которую ставило и правительство, и общество. «Либерализм» надеялся воспитать это крестьянство и объединить с собой путем аграрной реформы, но для этого недостаточно было тех двух месяцев, которые прожила Дума. Поначалу, с неподготовленной массой, приходилось самому либерализму маневрировать осторожно, чтобы не растерять его вовсе. Если принять во внимание все эти, да и другие еще более сложные процессы, — оценка нашей деятельности (еврейских депутатов) в 1-й Думе оказалась бы менее суровой, чем она вышла у Вас (стр. 68). В частности, история ответного адреса еще не написана, и кто знает, будет ли она когда-нибудь написана; и часть адреса, касающаяся евреев (точнее абзац о равноправии и погромах), и поведение евр. депутатов при обсуждении адреса имеют свою особую, интимную историю...

Второе, более общее мое замечание относится к началу «национального пробуждения» (стр. 20). Вы считаете «поворотным пунктом» не только для сионизма, но и для «других течений еврейской национально-политической мысли» 1897 год<sup>31</sup>. Вследствие этого остались у Вас в тени предшествующие 10 лет, гораздо более значительные, на мой взгляд, по крайней мере «для других течений» — чем 1897 год. В частности, Вы недооцениваете влияние Вашей книжки об изучении русско-еврейской истории<sup>32</sup>, мысли которой сыграли роль магнита, притянувшего к одному центру мятушуюся в поисках новых путей русско-еврейскую интеллигенцию. Если угодно, — в этом процессе источник позднейшей Еврейской Народной группы<sup>33</sup>, идеология которой, быть может, сложнее и потому неуловимее, чем идеология других групп, но кристаллизация которой является одним из самых интересных моментов внутренней истории русского еврейства, — тем более, что *политическое*

влияние этой группы более бесспорно значительного влияния других групп.

Более мелкие замечания. Единственное, если не ошибаюсь, упоминание о Витте (стр. 54) оставляет слишком благоприятное о нем впечатление; между тем вышедшие недавно мемуары его и в некоторой мере мои статьи о беседах с ним по еврейскому вопросу (в «Евр. Трибуне» в 1921 г.) должны бы внести некоторый корректив в эту оценку. Переворот во взглядах Бульгинской комиссии<sup>34</sup> (стр. 64) был, насколько мне лично известно, обусловлен не протестами еврейских общин, а опасением выступления «Бунда», являвшегося тогда пугалом для правительства (это, по моим воспоминаниям, самый ранний, если не единственный, случай воздействия Бунда на правительство).

Некоторые неточности вкрались, по-видимому, в изложение вопроса о еврейской адвокатуре (стр. 12/13). Нельзя сказать, что «не допускали в адвокатуру евреев на основании закона 1889 г.». Это имеет вид, как будто евреям был по закону запрещен доступ в адвокатуру. Между тем Высоч[айшее] Пов[еление] 1889 г. формально не запрещало, а только предоставило усмотрению Министра, который не допускал евреев в течение 15 (а не 10) лет. По-видимому под «евреем, прослужившим 25 лет в должности члена суда», Вы разумеете Я.Л.Тейтеля<sup>35</sup> (другого такого члена суда не было), но Тейтель был допущен уже после того, как наша первая партия была допущена в 1904 г. До 1904 г. был, кажется, один случай допущения некоего Гольтблата (иди Гольденблата)<sup>36</sup> из Митавы, имевшего какое-то отношение к судебному ведомству (или к Министерству юстиции?), но какое не знаю. Да этот единственный случай и неинтересен.

Наконец, на стр. 67 ошибочно указано число евреев — депутатов партии к[онституционных] д[емократов]. Их было не 10, а 8 человек. Из 12 деп[утатов] было 3 трудовика (Брамсон, Якубсон и Червоненкис) и один — вне партий (Острогорский); остальные — к[онституционные] д[емократы].

Один еще пропуск разрешаю себе указать. Мне кажется, как ни сжато изложение внутренней организации еврейства, все же нельзя было не упомянуть о Ковенском съезде 1909 г. Это все же единственный съезд, в котором участвовали *все еврейские партии* и группировки (от ортодоксии до Бунда включительно) — единственно открытый всееврейский съезд в России, ближе всего подходящий к тому Нац[иональному] Учр[-



едительному] Собр[анию], которое было прорепетировано (конечно, в другом масштабе) 2-м съездом Союза Полноправия\* и которое состоялось.

Вот и все, что я мог бы в эту минуту сказать. Не знаю, нужно ли прибавлять, что эти собранные мною по Вашей просьбе недочеты ни в коей мере не умаляют для меня прелести Вашего превосходного рассказа, отразившего в немногих страницах верную картину весьма сложного и пестрого периода нашей истории.

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

Берлин, 17.VIII.923.

Дорогой Максим Моисеевич,

я на днях распорядился о посылке Вам из города трех томов «Новейшей истории», и Вы, вероятно, их уже получили или одновременно получите. Жду Вашего суда, о III томе в особенности. В предыдущих двух томах сделаны также кой-какие изменения в сторону *species aeternitatis*\*\*.

Ваша статья в «Звене» в свое время тронула меня, как дружеский отклик, не претендующий на роль критической статьи. Лично я никогда не претендовал на внимание *русской* публики и писал свои книги, имея пред собою только еврейского читателя в России и вне ее.

Хотелось бы писать Вам больше, но сейчас я расстроен новым предстоящим мне квартирным кризисом: к 1 сентября придется опять переехать, а куда — еще неизвестно. Здесь для моих работ нужна исключительная обстановка. Да и время здесь смутное. Как только устроюсь, напишу Вам. Желаю хорошего отдыха в тихой Швейцарии и крепко жму руку...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

Берлин, 30.VIII.923

Дорогой Максим Моисеевич,

В комитетах еврейских обществ Парижа будет скоро обсуждаться вопрос о помощи Еврейским Высшим курсам в Ковно — зародышу будущего Еврейского университета. И я прошу Вас, Максим Моисеевич, присоединить свой голос к

---

\* Имеется в виду Союз для достижения полноправия еврейского народа в России.

\*\* *Sub specie aeternitatis* (лат.) — с точки зрения вечности.

тем, которые выскажутся в пользу курсов (между прочим, их горячо рекомендовал и Эйнштейн<sup>37</sup>).

Если настоящее письмо передаст Вам лично создательница курсов, доктор Эсфирь Захаровна Эльяшева, то она даст Вам самые подробные сведения об этом учреждении.

Пользуюсь случаем, чтобы послать Вам свой дружеский привет. Я получил вчера Вашу открытку из Grunpei с известием, что моя книга еще не дошла до Вас, и справился в издательстве в Берлине. Мне ответили, что книга послана, но часто происходит задержка из-за таможенной цензуры...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

18.X.923

Дорогой Максим Моисеевич,

Я не успел вовремя ответить на Ваше откр[ытое] письмо из Швейцарии, а потом уже не знал, куда писать. Пишу по Вашему парижскому адресу в предположении, что Вы уже вернулись домой.

Спасибо за сердечные слова по поводу появившихся томов «Истории». Есть очень немного людей, мнением которых я дорожу, и Вы — один из них. Важно для меня не согласие или разномыслие со мною таких исключительных читателей, а то *понимание* мотивов и всего строя мысли автора, на которое лишь немногие способны. От них охотно выслушаю и строгую критику. К сожалению, моя большая ликвидационная работа, с частью которой Вы уже познакомились, переживает сейчас временный кризис в связи с издательским кризисом в Германии. Русскому изданию первых семи томов «Истории» грозит перерыв. Скоро выяснится, будет ли этот перерыв продолжительным. Сам я, однако, не прекращаю работы: делаю теперь последнюю редакцию I тома — древнейшей истории.

Мы остались и на эту зиму в нашем Vorort'e, только переменили квартиру. Живем в сельской обстановке. В Берлине редко бываю: тяжело.

Хочется думать, что Вы летом отдохнули и окрепли и рад буду весточке от Вас...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

25.IV.924

Дорогой Максим Моисеевич,

Кажется, с прошлой весны или лета мы с Вами не беседовали. А часто вспоминал я о Вас и хотелось сильно знать, как Ваше здоровье, каково настроение в эти безрадостные дни.

Так крепка связь былых общих надежд, хотя и несбывшихся, в эпоху безнадежности. Читаю регулярно «Последние Новости» и «Звено», также «Евр. Трибуну», которая в последнее время что-то редко приходит, ищу Вас там — не нахожу. Значит, Вы отошли не только от публичной политической деятельности, но и от литературы. А между тем в Ваших редких писаниях последних лет так много душевной теплоты, которая особенно нужна в наши дни, когда перегоревшие души начинают остывать и приближаются к точке замерзания.

В жестоком и холодном Берлине все острее становится для нас, странников, ощущение чужбины. Замерзая зимой на дальней загородной вилле, мы (я с женою) переселились в город. Живем теперь в Груневальде, близ парка — прекрасное место, но гнезда прусских черносотенцев — *Deutschnationale\** и прочей тли, которым, может быть, суждена победа на ближайших выборах в Рейхстаг. Тогда погаснет последняя искра надежды на возможность жить в Германии. Но я, к сожалению, все еще связан с этой страной — делом издания моих книг, ради которого приехал сюда.

После полугодового перерыва в издании моей «Истории» из-за издательского кризиса в настоящее время возобновляется печатание, начиная с переработанного I тома древней истории (на русском языке). Во время перерыва я был занят редактированием еврейских переводов книги, отставших от русского оригинала из-за кризиса.

Еврейская общественность в Берлине замирает. Я имею к ней весьма слабое отношение. Приходится беречь остаток сил для научной работы. Имел недавно грипп, порядочно потрепавший меня. Любуюсь только на еврейского старейшину в Берлине Я.Л.Тейтеля, который в 72 года неутомимо работает во всех учреждениях. По соседству со мной живет наш общий знакомый Д.М.Койген<sup>38</sup>, недавно публично дискутировавший о иудаизме и христианстве с нашими новыми церковниками — Бердяевым<sup>39</sup>, Франком<sup>40</sup>, Карсавиным<sup>41</sup>. А из России ничего отрадного. Приезжая сообщила мне, что недавно отпечатан том «Еврейской старины», под ред. Л.Я.Штернберга<sup>42</sup>, но книга после предварительной цензуры лежит теперь еще в контрольной цензуре — во чреве китовом, как в шедринские вре-

---

\* Немецкие националисты (*нем.*).

мена. Разрешено печатать только 500 экз. Историко-этно-гр[афическое] общество наше возродилось в слабой степени: открыт музей, бывают кой-какие собрания, доклады. Жду более подробных вестей.

Откликнитесь же, дорогой друг: сообщите прежде всего о Вашем здоровье. Передайте мой сердечный привет Вашей семье...

P.S. Приложенный при сем адрес не откажите передать редакции «Евр. Трибуны», которая все еще высылается по старому адресу. Как видно, мое заявление не дошло.

P.P.S. Одолели ли Вы весь III том моей «Новейшей истории», а если да — то имеете ли Вы какие-нибудь критические указания, которые выслушаю с благодарностью...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

23.X.924

Дорогой Максим Моисеевич,

Уже больше года я не имею от Вас вестей. С полгода назад я Вам писал, осведомлялся о Вашем здоровье, но ответа не получил. Мне хотелось бы объяснить это простой случайностью, а не состоянием Вашего здоровья, верить, что продолжительный отдых от общественных и литературных работ пошел Вам впрок. Рад был бы хоть короткому письму от Вас, как отклику давно прошедших — а ведь недавних — дней. Минувшим летом тут были наши петербуржцы — Л.Я.Штернберг, А.И.Браудо<sup>43</sup> и др., порассказали много печального о тамошней жизни. Не много отрадного выслушали они и от нас. В нашей берлинской эмиграции дела становятся все хуже.

Мой большой план «ликвидации» получил теперь новый удар: второе русское издательство, печатавшее мою книгу, обанкротилось — и работа опять остановилась. Напечатан один том «Истории» (библейская эпоха), который на днях выйдет в свет, если все экземпляры не попадут в конкурс, — видов на других издателей здесь нет: все разорились и разорили авторов. Я сегодня пишу С.В.Познеру: нет ли возможности найти издателя в Париже на остающиеся 6 томов «Истории»? Если и там не найдется, будет плохо. Русское издание есть основа всех переводных изданий (на еврейский, немецкий и др. языки). В Аргентине выходит испанский перевод, и те тоже пострадают. Если бы положение было нормально, такой капитальный труд должно было бы издать какое-нибудь ученое обще-

ство или — в худшем случае — группа любителей науки, которая бы составила небольшой капитал для издания, с тем чтобы вернуть его через несколько лет хотя и без прибыли. На издание остающихся 6 томов потребуется около 6 000 долларов, из коих на ближайший год достаточно было бы половины для издания ближайших трех томов. Нет ли возможности составить такую группу в Париже? Я продолжал бы издавать книги в Берлине, где типографская техника неизмеримо выше, чем в Париже, и где к моим услугам имеется большой книжный *Vertrieb\** — «Логос», директором которого состоит наш петербуржец Я.Г.Фрумкин<sup>44</sup>.

Отнюдь не думаю возложить на Вас, стоящего *procul negotiis\*\**, какие-нибудь заботы об этом деле, а просто хотел бы услышать Ваше мнение об осуществимости такой идеи.

Приехав сюда два года тому назад, я заключил с издателями договор, обязывавший их издать все 10 томов «Истории» в течение двух лет. Теперь срок прошел, издано только 4 тома, и издательства провалились. Меня сильно тревожит мысль, что мне не дойти до конца ликвидации (ведь за «Историей» стоит еще ряд трудов: «Хасидизм» и проч.), а потому и делаю отчаянные попытки вручить мой труд общественной организации, тем, для кого писалась история еврейского народа.

Обрадую Вас известием, что «Пинкос Литовский», печатавшийся в нашей «Евр. Старине» и не законченный там в оригинале, скоро выйдет в свет здесь под моей редакцией в евр[ейском] оригинале с введением и полным научным аппаратом, в форме академического издания. Издала книгу скромная фирма, теперь тоже пострадавшая от кризиса.

На днях, как только получу первые авторские экз., пришлю Вам I том «Древней истории», который теперь находится в брошюровке. На досуге прочтите «Введение», где изложена моя концепция истории, и скажите свое мнение. В надежде на сбыт книги в России, издатели напечатали ее — после долгого сопротивления с моей стороны — в новой орфографии. Но все-таки сомневаюсь, чтобы большевистская цензура пропустила книгу без ярлыка исторического материализма и с именем неблагонадежного автора.

Желаю Вам доброго здоровья и шлю привет Вашей милой семье.

---

\* Предприятие (нем.).

\*\* Вдали от дел (лат.).

Р.С. Получили ли Вы из П[етербурга] 11-й том «Евр. Старины», изданный под редакцией Штернберга. Весьма приличная книга. Только средств на продолжение издания у них нет.

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Berlin, 9.XI.924*

Дорогой Максим Моисеевич,

Вы меня ободрили своим ответом от 4.XI. Если Вам удастся составить группу для издания хотя бы ближайших двух томов «Истории», я Вам буду обязан спасением моего жизненного труда. Следуя Вашему совету, я теперь ограничиваю смету издания очередным циклом, из которого вышел один том и предстоит издать еще два. Пока речь идет о финансировании одного очередного *тома*, на издание которого нужна 1000 долларов. При сем приложен план издания, который вместе с тем может служить кратким *меморандумом* для имеющейся составиться группы. Я рассматриваю финансовую помощь группы как беспроцентный заем, подлежащий погашению частями в течение не более двух лет. Заранее выражаю Вам свою горячую благодарность за готовность Вашу работать в этом направлении.

Я уже занимаюсь исправлением манускрипта II тома для сдачи в набор, и как только получу Ваше сообщение, что дело в Париже налаживается, я заключу договор с типографом на ближайший том и сдам в набор первый отдел с тем, чтобы книга могла выйти в свет к марту.

Вы, конечно, уже получили посланный мною I том, который может послужить образцом для остальных по своему плану, но не по внешности, которая вышла мизерною вследствие бедности издателей. Очень хотелось бы услышать Ваш отзыв о моей системе, изложенной во «Введении» и в «Приложениях».

Мне очень досадно недоразумение, вышедшее с экз. «Еврейской Старины». Штернберг летом не говорил мне определенно о высылке Вам экземпляра и только теперь, вернувшись сюда, сказал мне об этом, но в то же время взял оставшуюся пару экз. для здешних знакомых, и у меня ничего не осталось. Постараюсь добыть здесь экземпляр и послать Вам, а если не удастся — напому, чтобы Вам выслали из Петербурга. (Сейчас узнал, что Вам отсюда высылается экз. «Старины».) До получения Вашего письма я полагал, что Вам выслали из Петербурга книгу, и до сих пор меня удивляет, что они этого не сделали давно (Шт[ернберг] объяснил, что они боя-

лись послать по Вашему адресу из-за советской цензуры, но ведь могли бы послать и по другому адресу для Вас).

Я рад, что Вам удалось достать средства для издания следующего тома «Старины»...

P.S. Очень хорошо, что возобновилась «Еврейская Трибуна» после долгого перерыва. При нынешнем нашем распытии орган с концентрированной информацией крайне нужен. Было бы желательно, чтобы «Трибуна» выходила еженедельно и расширила бы свою программу.

C.B. Познеру я послал экз. «Истории», по адресу «Евр. Трибуны», а письмо — по адресу «Последних Новостей». Не знаю, дошло ли. Для пользы нашего дела следовало бы дать заметку о выходе нового тома в «Послед. Новостях» или «Звене» и в «Трибуне».

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Берлин 12.I.1925*

Дорогой Максим Моисеевич,

Как будто для полной симметрии судьба устроила так, что Ваше письмо из Оксфорда, писанное в дни постигшей Вас инфлуэнции, получилось здесь накануне того, как я сам слег в постель, чтобы отбыть очередную повинность берлинского гриппа. Сейчас только начинаю оправляться от затянувшейся болезни, но не решаюсь еще выйти на улицу. Хочется думать, что Вы, раньше исполнивший повинность, уже вполне оправились и отдохнули. Посылаю Вам свое запоздалое поздравление с Новым годом.

Из-за моей болезни затянулось дело нашего издания. На прошлой неделе были у меня г. Левинсон<sup>45</sup> и Лазарев<sup>46</sup>. Весьма кстати (так как я еще лежал в постели) г. Левинсон любезно взялся помочь мне в переговорах с типографами в делах покупки бумаги. Нам удалось добиться сокращения сметы типографской на несколько сот марок (около 100 долларов), но тем не менее набор, печать и бумага поглотят почти всю ассигнованную сумму в 1000 долларов, так как в последнее время типографские ставки повысились. Охотно мирюсь с необходимостью отказаться от маленького гонорарного аванса, предусмотренного в моем проекте: «История» не должна ждать, а историк подождет.

Сегодня или завтра ко мне вторично зайдет г. Левинсон, чтобы вместе подписать договор с типографией и решить дру-

гие вопросы, связанные с издателем. Так как типограф пошел на все возможные уступки, я ему вчера уже передал начало манускрипта для набора с условием, что в апреле том выйдет из печати. Г. Л[евинсон] уже писал в Париж о ходе дела и справлялся о финансовой стороне дела. В ближайшее время нам понадобится, вероятно, около 200 долларов на покупку бумаги, а в феврале — приблизительно такая же сумма на первый платеж типографу. Сроки платежей и прочее мы сегодня-завтра установим вместе с г.Левинсоном, которому можно присылать деньги с тем, чтобы он выдавал их по моим ордерам по мере исполнения работ.

Очень огорчила меня весть о приостановке «Евр. Трибуны». Как информационный орган Восточной Европы она была нужна в наше время разброда еврейской прессы. Не могу забыть, как первые номера «Трибуны», попавшие нелегально ко мне в 1920 г. в Петербург, впервые связали меня с еврейским миром, от которого меня отрезал большевистский кордон. Да и в Берлине я всегда читал с интересом №№ «Трибуны». Начинаящий выходить в Париже «Рассвет» вряд ли будет давать достаточную информацию о странах «презренного голуса».

Чего нам пожелать друг другу на Новый год? Доброго здоровья. О большем и мечтать нельзя...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Берлин 5.II.925*

Дорогой Максим Моисеевич,

Своевременно получил Ваше письмо от 22 января, а затем от Banque Suisse\* из Лозанны 3400 марок, составляющих эквивалент 15.000 французских франков. Спасибо за все Ваши усилия, за быстроту и аккуратность в осуществлении нелегкого по нынешним временам предприятия. Подученные деньги я положил на текущий счет в банк. На днях выдам первый чек, приблизительно на 1000 марок, за бумагу для II тома, которую покупаю при содействии А.Б.Левенсона <так в письме>. Книга быстро набирается, и в скором времени уплачу типографу по договору первый взнос за работу. Остальные 5000 франков понадобятся мне только в марте. Надеюсь, что через два месяца книга выйдет в свет. Я снова погрузился в чтение рукописей и корректур, отрываясь только для редактирования немец-

---

\* Швейцарский банк.



кого и древнееврейского издания моей «Истории». Вырванный из моей жизни болезнью и последующим невольным отдыхом месяц приходится теперь наверстать усиленную работу. *Ars longa, vita brevis\** — и часто мне приходится сожалеть, что так расширилась и затянулась моя жизненная работа. Еще пять томов «Истории», «Хасидизм» и *orega tinoga\*\**, которые надо привести в порядок! Не боюсь, что силы иссякнут: любительский труд меня психически держит даже при физической усталости; боюсь только, что годы иссякнут, прежде чем труд будет доведен до конца. Вот почему тороплюсь.

Несколько месяцев тому назад мне С.В.Познер писал о проекте возобновления «Восхода» в Париже. Это была бы хорошая идея, если бы тем временем не подоспел новый «Рассвет» Жаботинского<sup>47</sup>. Этот партийный, даже фракционный орган не устраняет потребность в беспартийном национальном органе с широкой информацией, но он уже затрудняет распространение последнего. Если бы удалось создать пока хоть небольшой *ежемесячник* — научно-литературный с полной хроникой событий за месяц, — я бы охотно участвовал в нем, — конечно, не в редакции (времени нет), но как сотрудник в научном и частью публицистическом отделе. Думаю, что и Вы тогда нарушили бы обет молчания и писали бы для этого журнала статьи по разным проблемам или из своих воспоминаний о пережитом...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Берлин, 27.III.925*

Дорогой Максим Моисеевич,

На днях я получил из Лозанны 1088 германских марок — эквивалент 5000 франков. Благодарю Вас за Ваше внимание. Работа по изданию II тома идет достаточно безостановочно. Уже 20 листов отпечатано, остается еще 12-13 листов, которые теперь набираются, а частью заканчиваются в рукописи. Рукопись II тома, приготовленная к печати еще в 1916 г. в Петербурге, подверглась теперь новой переработке — окончательной. Надеюсь, что в типографии том будет готов в середине апреля и во второй половине апреля экземпляры будут сброшюрованы. Тогда я вышло Вам из первых экземпляров. При-

---

\* Жизнь коротка — искусство вечно (*лат.*).

\*\* Мелкие сочинения (*лат.*).

шло также еще несколько экземпляров на Ваш адрес для друзей изданий. Сообщите только, где Вы тогда будете, если уедете из Парижа на отдых, пошлю Вам книгу туда, чтобы Вы могли на досуге заглянуть в нее...

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Берлин, 19 мая 1925*

Дорогой Максим Моисеевич,

Вы уже, вероятно, получили первые 2 экз. отпечатанного к началу мая II тома моей «Истории». Неполучение от Вас ответа на мое давнишнее письмо заставляло меня думать, что Вас не было в Париже, да и в «Последних новостях» что-то было об отъезде Вашем в Италию. Но где бы мое письмо ни застало Вас, прошу Вас мне ответить, ибо хочу знать, дошла ли до Вас книга — результат нашего совместного труда: без Вашего содействия этот том не вышел бы.

Одно совпадение пришло мне сейчас на память: первое издание этого тома печаталось в 1903—1904 гг. в приложении к «Восходу», который в то время издавался Вашей группой, и вот нынешнее 3-е издание опять выходит при Вашем содействии в Париже, спустя 20 лет — и каких лет!.. Тогда я писал последнюю главу — о возникновении христианства — «эзоповым языком», страха ради цензурного. Прочтите ее в новом виде — и увидите разницу.

Из приложенного при сем краткого отчета Вы увидите, что все полученные от Вас деньги ушли на покрытие расходов по типографии и бумаге. Объем книги превзошел наши предположения: 34 листа вместо 30. Все участники дела внесли в него свою жертву: Вы и Ваши парижские друзья — деньги, автор — свой труд. От сбыта книги зависит теперь, в какой степени будут возмещены эти жертвы. К сожалению, наши виды с прошлой осени, когда мы говорили о шансах сбыта, изменились к худшему. Тогда рассчитывали, что книга — как чисто научная и вдобавок напечатанная по советской орфографии — будет пропущена московской цензурой в Россию. Теперь эта надежда ослабела. I том, посланный «Логосом» в Москву, лежит уже там полгода — и до сих пор разрешения нет. Вероятно, главного цензора, «историка» Покровского<sup>48</sup>, смутило или возмутило во введении моем замечание, что я не следую методу исторического материализма, т.е. отрицаю

священную догму большевизма. А между тем на сбыт книги в эмиграции трудно рассчитывать: она все более беднеет и не в состоянии покупать такие книги, дорогие по цене (пришлось назначить цену II тома в 2 доллара ввиду дороговизны печати и высокой комиссионной скидки — 55%).

Все напечатанные 1800 экз. отданы на комиссию в единственный солидный *Büchertrieb*\* — «Логос». Но я предупредил директора «Логоса» Я.Г.Фрумкина, что за Вами, моими парижскими издателями, сохраняется право взять из склада известное количество экз. для сдачи в комиссионную продажу в Париже. Ф[румкин] только поставил условием, чтобы парижский комиссионер не понижал цены книги и скидки книгопродавцам (35%), во избежание конкуренции. Итак, если Вы хотите, Вам могут быть высланы несколько сот экз., которые можете сдать в Комиссию Поволоцкому<sup>49</sup> или другому книгопродавцу с тем, чтобы выручка постепенно покрывала Ваши расходы; потом могут быть высланы отсюда еще экземпляры.

При нынешних условиях, если книга и дальше не получит доступа в Россию, нельзя рассчитывать, чтобы выручка от продажи покрыла расходы раньше чем <через>несколько лет. Следовательно, положить эту выручку в основу издания следующего III тома нельзя. Не смею теперь и предлагать Вам и Вашим друзьям ассигновать деньги на издание III тома, пока не выяснились шансы сбыта II тома. Придется подождать с продолжением русского издания. Эта мысль о перерыве в моей ликвидационной работе была бы очень тягостна, если бы в последнее время не подоспело немецкое издание моей «Истории», I том которой уже вышел, а остальные будут выходить в течение 1925 и 1926 гг. Я начинаю уже примиряться с фатумом — что мой труд жизни появится целиком не на том языке, на котором я его писал.

На днях Вы получите через «Логос» еще 3 экз. для Ваших друзей, поддерживавших издание. Послал также рецензионный экз. в редакции «Звена» и «Последних Новостей». Можете еще требовать сколько угодно экземпляров.

В первых числах июня я уеду на отдых и хотел бы получить Ваш ответ пораньше, до отъезда...

---

\* Книжный склад (нем.).

С.М.Дубнов — М.М.Винаверу

*Берлин 8.XI.925*

Дорогой Максим Моисеевич,

На днях я получил от комиссионной конторы «Логос» отчет по продаже II тома «Всемирной Истории Еврейского народа», изданного при содействии Вашей парижской группы. Из выручки за проданные экз., за вычетом 55% комиссионной скидки, мне прислано марок 443.94. Эту сумму я, согласно нашему уговору, положил в депозит банка с тем, чтобы со временем, когда накопится по крайней мере 2000 марок, приступить к изданию III тома русского оригинала «Истории». Придется, конечно, долго ждать, так как сбыт книги в России пока еще невозможен. Но все же задаток на будущее издание у нас есть.

Пока дальнейшим томам моей книги суждено выходить не в оригинале, а в немецком переводе, образец которого я уже послал Вам. Сейчас перерабатываю оригинал для III тома, который должен появиться в феврале. Подписка на немецкое издание имела неожиданный успех, и доведение дела до конца обеспечено. В этом единственное мое утешение в настоящее унылое время. Работаю непрерывно, исполняя завет: «и учи Тору денно и ношно».

С весны я не имел вести от Вас. Как Ваше здоровье? Отдохнули ли Вы летом? Мало отрадного в нашей эмигрантской жизни, ничего обнадеживающего не приходит и из России. И все же не нужно терять бодрости, особенно нам, детям народа, которому не привыкать стать и к столетним кризисам...

P.S. Весною я распорядился выслать Вам несколько экземпляров обоих томов русского издания «Истории» для участников Вашей группы. Напишите, пожалуйста, нужно ли еще прислать.

---

<sup>1</sup> *Лозинский Самуил Горацевич* (1874—1945) — историк, один из авторов и редакторов «Еврейской энциклопедии», автор работ по истории евреев Франции и истории антисемитизма. После 1917 г. один из руководителей Института высших еврейских знаний в Петрограде.

<sup>2</sup> *Цинберг Израиль (Сергей) Лазаревич* (1872—1939) — химик, историк, литературовед, автор классических исследований по истории и истории культуры евреев в России, руководитель химической лаборатории в Ленинграде. Погиб в период репрессий 30-х годов.

<sup>3</sup> *Бруцкус Борис Дов* (1874—1938) — экономист, общественный деятель, автор исследований по экономике еврейских сельскохозяйственных колоний в России и в Эрец-Исраэль. С 1922 г. в Германии, затем во Франции, а с 1936 — профессор Иерусалимского университета.

<sup>4</sup> *Клейнман Иосиф Александрович* — юрист, историк, общественный деятель, публицист, член руководства Фолькспартей. После 1917 г. преподавал в Еврейском университете в Петрограде, автор и редактор «Еврейской летописи».

<sup>5</sup> В те же дни С.М.Дубнов писал другому старому соратнику по общественному и национальному движению О.О.Грузенбергу, уже к тому времени бывшему в эмиграции: «Ваше дружеское приветствие меня очень тронуло, как и другие отклики затерянных друзей — соратников, ушедших из российского Содома и рассеянных по Западной Европе. После петербургского отшельничества отраднo чувствовать близость людей, с именем которых связана пройденная нами длинная историческая полоса... Свои переживания я записывал в страшные годы pro domo (для себя), под страхом ежедневных обысков; удалось вывезти записи среди других манускриптов... Со временем, вероятно, воспользуюсь ими для своих воспоминаний» (Семейный архив Познеров. Париж).

<sup>6</sup> «Еврейская трибуна» — периодическое издание, выходившее в Париже на русском, французском и английском языках в 1920—1924 гг. До 1922 г. фактическим руководителем журнала был М.М.Винавер.

<sup>7</sup> Имеется в виду смерть младшего сына М.М.Винавера Михаила.

<sup>8</sup> *Сев Леопольд Александрович* (1867—1922) — публицист, общественный деятель, в начале XX в. редактировал журнал «Восход». Близкий друг и родственник М.М.Винавера.

<sup>9</sup> *Гурвич Саул* (1860—1922) — историк, публицист, общественный деятель, автор ряда исследований юридического и социального положения евреев в России. С 1910 г. жил в Германии и занимался издательским делом.

<sup>10</sup> *Соловейчик Менахем* (1883—1957) — историк, общественный деятель. В начале 20-х был министром по еврейским делам в правительстве Литвы. Один из руководителей партии Поалей-Цион. С 1933 г. в Эрец-Исраэль на преподавательской работе.

<sup>11</sup> *Винавер (Химкина) Роза Георгиевна (Генделевна)* (1872—1951) — жена М.М.Винавера, общественная деятельница, автор мемуаров; Винавер Валентин Максимович (1895 — 1983) — сын М.М.Винавера. В письме ошибочно назван Валерием Максимовичем.

<sup>12</sup> *Познер Соломон Владимирович* (1879—1946) — юрист, историк, публицист, общественный деятель. В начале XX в. принимал активное участие в еврейском национальном и общероссийском демократическом движении. В 1908—1917 гг. руководил в Петербурге издательством «Разум». С 1921 г. в эмиграции.

<sup>13</sup> Лимитрофы (от лат. *limes* - граница, межа) — в данном случае страны, получившие независимость в 1918 г.: Литва, Латвия, Эстония.

<sup>14</sup> *Бруцкус Юлий Дов* (1870—1951) — историк, социолог, политический деятель, активный участник сионистского движения. В 1921 г. — один из руководителей Министерства по еврейским делам в Литве. Позднее в эмиграции в Германии, Франции и США. Умер в Израиле.

<sup>15</sup> *Прилуцкий Ноах* (1882—1941) — политический деятель, сторонник автономизма, позднее участник сионистского движения, журналист. В 20-е годы депутат польского Сейма. Погиб в вильнюсском гетто.

<sup>16</sup> «Рассвет» — журнал, издававшийся в Германии и Франции в 20—30-е годы сионистами, в основном выходцами из России, сторонниками ревизионистского течения. Редакторы: В.Е.Жаботинский, М.Ю.Берхин, И.Б.Шехтман.

<sup>17</sup> «Восход» — крупнейшее еврейское периодическое издание на русском языке в России, выходившее с 1881 г. по начало XX в. под редакцией А.Ландау, позднее в его руководство вошел М.М.Винавер.

<sup>18</sup> *Эрлих (Дубнова) Софья* (1885—1986) — поэтесса, дочь С.М.Дубнова, с начала XX в. участвовала в еврейском социал-демократическом движении, член Бунда, жена одного из лидеров Бунда в Польше Г.Эрлиха. В 20—30-е годы жила в Польше. С 1940 г. — в США. Автор мемуаров.

<sup>19</sup> *Винавер Артур Моисеевич* — брат М.М.Винавера, врач. Погиб в нацистском концлагере в годы второй мировой войны.

<sup>20</sup> *Эльшиева (Гурлянд) Эсфирь Захаровна* — общественный деятель, педагог, участвовала в создании различных еврейских образовательных центров в России и Литве.

<sup>21</sup> *Эфройкин (Ефройкин) Израиль Рафаилович* (1884—1954) — общественный деятель, публицист, в начале XX в. — член Folkspartei (Народной партии) и группы «Возрождение». После 1917 г. в эмиграции во Франции, где активно участвовал в еврейском национальном движении.

<sup>22</sup> Парижская экзекутива — видимо, исполнительный комитет Всемирной сионистской организации.

<sup>23</sup> *Слиозберг Генрих Борисович* (1863—1937) — юрист, публицист, активный общественный деятель, в начале XX в. — член ряда еврейских политических организаций. После 1917 г. в эмиграции. Автор мемуаров.

<sup>24</sup> *Вольф Люсьен* (1857—1930) — историк, дипломат, общественный деятель, один из руководителей еврейской общины Великобритании.

<sup>25</sup> *Герцц Иосиф* (1872—1946) — религиозный деятель, публицист, философ. Родился в Словакии, эмигрировал в США, жил в Южной Африке. С 1913 г. — главный раввин Великобритании. В тексте неправильно назван Герцег.

<sup>26</sup> Речь идет о работе Комитета еврейских организаций в период Парижской Мирной конференции 1919г.

<sup>27</sup> Имеется в виду участие М.М.Винавера в 1919 г. в качестве министра иностранных дел в так называемом Крымском правительстве. Его мемуары об этом были изданы лишь посмертно: Наше правительство (Крымские воспоминания: 1918—1919) (Париж, 1928).

<sup>28</sup> «Звено» — основанная М.М. Винавером еженедельная литературно-политическая газета (с 1927 г. — журнал), выходившая в Париже с 1923 по 1928 г.

<sup>29</sup> «Последние новости» — ежедневная газета, выходившая в Париже в 1920—1940 гг., с 1921 г. под руководством П.Н.Милокова.

<sup>30</sup> *Дубнов С.М.* Евреи в царствование Николая II (1894—1914). Пг., 1922.

<sup>31</sup> Дубнов начинал отсчет эпохи «национального пробуждения» с 1897 г. — года Первого всемирного сионистского конгресса.

<sup>32</sup> *Дубнов С.М.* Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891.

<sup>33</sup> Еврейская народная группа — политическая организация, созданная в конце 1906 г. в основном евреями — членами конституционно-демократической партии: М.М.Винавером, Г.Б.Слиозбергом, М.И.Кулишером и др.

<sup>34</sup> Булыгинская комиссия — «Особая комиссия», созданная в начале 1905 г. во главе с министром внутренних дел А.Г.Булыгиным для выработки положения о Государственной думе.

<sup>35</sup> *Тейтель Яков Львович* (1851—1939) — юрист, общественный деятель, более 30 лет был судебным чиновником. Подал в отставку в 1912 г. После 1917 г. в эмиграции в Германии и Франции. Автор мемуаров: *Из моей жизни за 40 лет*. Париж, 1925.

<sup>36</sup> Вероятно, М.М.Винавер имел в виду *Якова Марковича Гальперна* (1840—1914) — юриста, общественного деятеля. Находился на службе в министерстве юстиции, тайный советник, с 1890 г. — начальник распорядительного отделения этого министерства, с 1907 г. — вице-директор II департамента, с 1912 г. — в отставке.

<sup>37</sup> *Эйнштейн Альберт* (1879—1955) — физик-теоретик, один из основателей современной физики.

<sup>38</sup> *Койген Давид Маркович* (1877—1933) — философ, писатель, родился на Украине, высшее образование получил в Швейцарии. С начала XX в. жил в Германии, преподавал в ряде университетов и в Еврейской семинарии.

<sup>39</sup> *Бердяев Николай Александрович* (1874—1948) — философ, публицист. В 1922 г. выслан из России. Жил в Германии. Один из создателей религиозно-философской академии в Берлине. С 1924 г. — во Франции. Основатель журнала «Путь» (Париж).

<sup>40</sup> *Франк Семен Людвигович* (1877—1950) — философ. В 1922 г. выслан из России. Жил в Германии, преподавал в Берлинском университете. С 1937 г. — во Франции, позднее в Великобритании.

<sup>41</sup> *Карсавин Лев Платонович* (1882—1952) — философ, историк, публицист. В 1922 г. выслан из России. С 1922 по 1926 г. жил в Германии и участвовал в работе религиозно-философской академии в Берлине. Профессор университетов в Каунасе (с 1928 г.) и Вильнюсе (1940—1946). В 1947—1949 гг. — директор Художественного музея в Вильнюсе. В 1949 г. репрессирован и умер в заключении.

<sup>42</sup> *Штернберг Лев Яковлевич* (1861—1927) — историк, этнограф, общественный деятель. В 80—90-е годы участвовал в народническом движении в России. С начала XX в. — член ряда еврейских общественных организаций. После 1917 г. на научной и преподавательской работе. В 20-е годы руководил Еврейским историко-этнографическим обществом в Ленинграде.

<sup>43</sup> *Браудо Александр Исаевич* (1864—1924) — историк, общественный деятель, активный член ряда еврейских и общероссийских политических организаций.

<sup>44</sup> *Фрумкин Яков Григорьевич* (1876—1971) — юрист, историк, общественный деятель. В начале XX в. активно участвовал в еврейском национальном движении. После 1917 г. в эмиграции в Германии, позднее в США. Автор мемуаров.

<sup>45</sup> *Левинсон А.Б.* — издатель, эмигрировал из России после 1917 г. В 20-е годы жил в Германии, где основал (совместно с Л.З.Кацем) издательство «Возрождение», выпускавшее литературу на русском языке.

<sup>46</sup> *Лазарев Адольф Маркович* (1873—1944) — философ, экономист, публицист. До 1917 г. — сотрудник либеральной и демократической печати в Москве, Киеве, Петербурге. После 1918 г. в эмиграции в Германии, затем во Франции.

<sup>47</sup> *Жаботинский Владимир (Зеев) Евгеньевич* (1880—1940) — писатель, публицист, поэт-переводчик, политический деятель, один из лидеров российского и мирового сионистского движения. В 20—30-е годы — редактор журнала «Рассвет», выходившего с 1922 г. в Берлине, а с декабря 1924 г. — в Париже.

<sup>48</sup> *Покровский Михаил Николаевич* (1868—1932) — историк, акад. АН СССР (1929), политический деятель, активный участник социал-демократического движения, большевик. После 1917 г. — заместитель наркома просвещения в составе ряда советских правительств, позднее на руководящей работе в научных учреждениях, ректор Института красной профессуры.

<sup>49</sup> *Поволоцкий Яков Ефимович* (1882—1945) — в 20—30-е годы один из крупнейших издателей русской литературы во Франции.

*Вступительная статья, публикация и комментарии В.КЕЛЬНЕРА.*





## ВОСПОМИНАНИЯ



Михаил Рабинович

### ИЗ «ЗАПИСОК СОВЕТСКОГО ИНТЕЛЛИГЕНТА»

#### «Москва и Рабинович»

Речь идет не о «нарицательном» Рабиновиче, а о вполне реальном и хорошо известном в кругах историков, археологов, этнографов, историков архитектуры ученом – докторе исторических наук Михаиле Григорьевиче Рабиновиче. Чтобы ввести читателей в курс дела, приведу фрагмент из воспоминаний историка-диссидента А.М.Некрича, относящийся к периоду «Борьбы с космополитизмом».

«Мы говорили между собой и обсуждали происходящее. Но не только разговаривали, а старались противостоять напору черносотенцев, сделать что-то для преследуемых людей. То, что мы делали, было совсем немного, но все же это давало возможность жить. Мой друг Жора Федоров (известный ученый-археолог и литератор Г.Б.Федоров. – О.Б.), бывший одно время членом партийного бюро Института археологии, был приглашен на заседание дирекции Института для обсуждения вопроса, что делать с Михаилом Григорьевичем Рабиновичем. Директор института А.Д.Удальцов настаивал на отстранении Рабиновича, многие годы руководившего археологическими раскопками в Москве, от работы. Аргументация была более чем ясная. Удальцов промышчал в обычной своей манере: “Вот Рабинович, и вот Москва. И как же это получается?!” Сказал и обвел всех своими прозрачными судачьими глазами. Все молчали, тогда Удальцов добавил: “Мы должны освободить Рабиновича от работы”. После этого каждый

присутствующий высказал свое мнение. Дошла очередь и до Г.Б. Федорова. Он сказал: «Я думал, что меня пригласили на заседание дирекции и парткома Института, а я присутствую на заседании «Союза русского народа». Встал и ушел. Рабиновича взяли на работу в Институт этнографии, но раскопками в Москве он больше не ведал».

Довольно точно воспроизводя мотивы и обстоятельства увольнения М.Г. Рабиновича из Института археологии, Некрич ошибался в одном — раскопками в Москве Михаилу Григорьевичу «ведать» пришлось даже когда формально руководителем Московской археологической экспедиции он и не значился. Более того, в 1957–1959 гг. М.Г. руководил раскопками в Кремле, спасая от уничтожения археологические памятники во время «ударной» стройки коммунизма — сооружения Кремлевского дворца съездов. Кстати, во время очередной ударной стройки в центре Москвы, на этот раз «ударной стройки капитализма», торгового центра на Манежной площади, раскопками руководил ученик Михаила Григорьевича — Александр Григорьевич Векслер.

Однако по порядку. М.Г. Рабинович родился в 1916 г. в Екатеринбурге. В 1933 — 1936 гг. после окончания горно-химического техникума работал горным мастером на руднике, старшим техником в проектной конторе. В 1936 г. поступил на исторический факультет Московского университета, который окончил в 1941 г. Призывной комиссией М.Г. был признан по состоянию здоровья негодным к строевой службе. В годы войны оставался в Москве, исполняя в 1941 — 1943 гг. обязанности директора Научной библиотеки МГУ им. А.М. Горького, одновременно обучаясь в аспирантуре по кафедре археологии (научные руководители — профессора А.В. Арциховский и М.Н. Тихомиров, ведущие специалисты по археологии и истории русского средневекового города). В 1943 г. М.Г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Новгородское войско» — о военном устройстве Великого Новгорода. В 1943 — 1946 гг. М.Г. работал ученым секретарем Института этнографии Академии наук СССР.

Историей и археологией Москвы М.Г. начал заниматься с 1939 г.: работал в Комиссии по истории Москвы Института истории АН в качестве археолога-наблюдателя, вел археологические наблюдения за земляными работами в городе. В 1946 — 1951 гг. М.Г. руководил Московской археологической экспедицией Института истории материальной культуры АН (впоследствии — Института археологии АН). Он впервые произвел археологические раскопки в Москве — в устье р. Яузы в 1946–1947 гг., в 1949–1951 гг. провел раскопки древнего Великого посада Москвы (позднее — Китай-города).

А затем случилось то, о чем говорилось выше, — М.Г. был уволен из института по причине «несовместимости» его фамилии с должностью руководителя археологических работ в Москве. Борьба за справедливость ни к чему не привела, да и не могла, разумеется, в тогдашних условиях привести. Раскопки в Москве, кстати, были приостановлены на несколько лет. М.Г., если смотреть на события задним числом, в общем, «легко отделался». Если не считать таких «пустя-

ков», как отстранение от любимого дела и понижение зарплаты в несколько раз. М.Г. продолжал работать в Музее истории и реконструкции Москвы, где с 1947 по 1957 г. заведовал археологическим отделом, а в 1953–1957 гг. был заместителем директора по научной части.

В 1957 г., когда ситуация в стране изменилась в лучшую сторону, М.Г. вернулся в систему Академии наук и с 1957 по 1997 г. работал в Институте этнографии АН сначала старшим, а затем ведущим научным сотрудником. Научный авторитет М.Г. был гораздо выше, чем ему «полагалось» по штатной должности. В течение многих лет он состоял членом ученых советов Института этнографии РАН, Исторического музея, Государственного музея этнографии в С.-Петербурге, Музея истории Москвы, Музеев Московского Кремля, до 1997 г. входил в экспертно-консультативный совет при Главном архитекторе Москвы.

Все это было, разумеется, не случайно. М.Г. – автор 14 книг и более 400 научных и научно-популярных статей. Главной темой его научных исследований стала этнография города. В книгах «Очерки этнографии русского феодального города» (М., 1978) и «Очерки материальной культуры русского феодального города» (М., 1988) рассматриваются основные и подсобные занятия, этнические процессы, общественный и домашний быт горожан, их дворы и дома, одежда и пища на протяжении тысячелетия – с IX по середину XIX в. Исследование такого масштаба и характера было проведено впервые. Обе книги были удостоены Государственной премии в 1993 г. Разумеется, не оставлял М.Г. и занятий археологией. Первая крупная его работа в этой области – фундаментальный и прекрасно изданный том «О древней Москве» (М., 1963). Итоги дальнейших исследований подведены в специальной статье «Культурный слой центральных районов Москвы». В течение 16 лет М.Г. читал на Историческом факультете Московского государственного педагогического института разработанный им курс «Археология Москвы». Любопытно, кстати, что наиболее популярный читательский (и издательский) успех выпал на долю его популярной книги, написанной для детей – «Судьбы вещей». Она выдержала три издания массовым тиражом (М., 1963, 1974 и 1984).

Умением хорошо писать одарены далеко не все крупные ученые. Михаилу Григорьевичу это свойственно в полной мере; убедиться в этом теперь имеют возможность и читатели нашего журнала, внимательно которых предлагаются избранные главы из его воспоминаний.

Воспоминания, названные им «Записки советского интеллигента», М.Г. начал писать в конце 1960-х гг.; они состоят из отдельных очерков; последние тексты датируются серединой 1980-х гг. «Написалось», в конце концов, более 350 машинописных страниц. Мемуары явно не предназначались для печати; думаю, что если бы они попались на глаза представителям «директивных» органов, менее всего их автора сочли бы *советским* интеллигентом; впрочем, ничего специфически «антисоветского» в рукописи М.Г. Рабиновича не было. Просто автор писал о том, о чем в те годы не принято было вслух говорить.

В воспоминаниях затрагиваются самые разные сюжеты – жизнь и быт 1920—1950-х гг.; Москва в годы войны; отдельный очерк посвящен страшному дню 16 октября 1941 г.; разумеется, много говорится об академической жизни, об известных историках и археологах, с которыми по разным поводам приходилось общаться М.Г. – А.В.Арциховском, Б.А.Рыбакове, Н.Н.Воронине, С.П.Толстове и др. Отдельные очерки посвящены дружескому общению с писателями В.А.Кавериным и Е.Я.Дорошем, встречам с К.И.Чуковским.

Учитывая специфику нашего журнала, нами отобраны для публикации несколько глав, в которых затрагивается «еврейская» тема. Хотел бы еще раз подчеркнуть, что М.Г. писал воспоминания, не особо рассчитывая на публикацию и менее всего предполагая, что с конца 1980-х – начала 1990-х гг. в СССР (затем в России и на Украине) как грибы начнут появляться многочисленные издания, специализирующиеся на еврейской проблематике. И наверное, в самом фантастическом сне ему не могло привидеться, что в нескольких десятках метров от здания Научной библиотеки МГУ им. Горького, которой ему пришлось заведовать в годы войны, на третьем этаже старого здания МГУ на Моховой, будет «квартировать» Еврейский университет в Москве...

Тем более любопытно обращение М.Г., вполне ассимилированного советского интеллигента, в первой же главе к своим корням; глава, датированная 1969-м годом, так и озаглавлена: «Кто мы такие?» Кроме этой и последующей главы «Наши фиктивные сестры», в которых очень живо, на основе семейных преданий и личных воспоминаний рассказывается о жизни, быте, постепенной ассимиляции еврейской семьи в начале XX века, нами в настоящую публикацию включена также глава «Герцена, 5» об университетских годах М.Г. и фрагменты глав, в которых рассказывается среди прочего о нашумевшей истории с увольнением М.Г. с должности начальника Московской археологической экспедиции, а затем и вообще из Института истории материальной культуры (теперь об этом можно узнать из уст главного героя событий); завершает подборку глава «Пятьдесят третий».

«Пятьдесят третий» был для каждого из советских граждан «еврейской национальности» свой. М.Г. не пришлось, к счастью, пережить ничего экстраординарного, если не считать намерения развестись с женой-армянкой, чтобы спасти ее и сына от возможного выселения, о котором тогда ходили упорные слухи. В феврале 1973 г., когда писалась глава о событиях 20-летней давности, М.Г. заключил: «И я все время возвращаюсь мыслью к тому, что в общем-то мне повезло. Выгнали с работы, но ведь не посадили, не отправили в концлагерь, ни даже в Биробиджан!»

В археологии есть понятие – «культурный слой»; в своих воспоминаниях М.Г., как и подобает археологу, обнажает перед читателем один «культурный слой» за другим; вот 1953-й...1952-й...1942-й...

1937-й... Его «раскопки» в собственной памяти позволяют нам ощутить дух и «ткань» времени, те детали, которые может сохранить только память отдельного человека.

\* \* \*

Публикация производится по рукописи, любезно предоставленной в наше распоряжение М.Г.Рабиновичем.

Следующая фраза в первоначальном варианте вступительной статьи, завершённой в январе 2000 г., звучала так: «С 1997 г. автор живет в Пало Алто (Калифорния, США)». 4 февраля 2000 года Михаил Григорьевич Рабинович скоростижно скончался, не успев завершить работу над очередной главой воспоминаний...

### Кто мы такие?

Однажды я немало удивил украинских коллег, запросто «спивая» с ними «украински писни». Выяснилось, что я даже лучше знаю слова, чем некоторые украинцы.

— Кто у Вас в семье украинец?

Нет, украинцев в нашей семье не было.

Только евреи.

Но евреи разные, прошедшие разные жизненные пути.

Заполняя так называемую большую анкету, я всегда пишу, что мать родилась в селе Семейки Острогожского уезда Воронежской губернии. Так вот, это было украинское село. В Воронежской губернии издавна живет много украинцев, или, как их называли в царское время, «воронежских хохлов». Настоящие украинцы звали их «перевертни», так как украинский их язык был уже не совсем чистым: некоторые выражения они «перевертывали» на русский лад.

Среди этих-то «перевертней» и жила в Семейках одна-единственная еврейская семья. Правда — большая, несколько поколений, в каждом по многу братьев и сестер — родных, двоюродных, троюродных. Фамилия их — Малкины, как и многие еврейские фамилии, происходила от женского имени Малка.

Украинский стал им близок не сразу. Кажется, в четвертом поколении кое-кто из моих предков не понимал ни украинского, ни русского; разговаривали на идиш — еврейском жаргоне. Семейное предание гласит, что одна из моих прабабок, выданная замуж в Семейки, как тогда часто бывало, по сватовству откуда-то издалека, однажды пришла домой с улицы страшно оскорбленная. Кто-то, повздорив, назвал ее «ха-

рей» (злые языки говорят, что доля истины в этом была). Но для женщины всего обиднее было то, что само слово, которым ее обозвали, было непонятно.

— Мехутн, а мехутн! — горестно спросила она своего свекра. — Вос ист а Харе?

— Харе? — последовал ответ. — Харе, дос ист а паскудне морде!

Таков был жаргон моих предков. При немецких грамматических формах в нем было достаточно русских слов. И если бедной молодухе было непонятно украинское слово «харя», то русское выражение «паскудная морда» она, должно быть, поняла. Надо ли удивляться, что и на полвека позже моя бабушка Анна Григорьевна, услышав по радио сообщение об «оси Берлин — Рим», сказала иронически маме:

— Ди дружба крейпищех! — в полной уверенности, что говорит по-еврейски.

Они с мамой, бывало, разговаривали на жаргоне, когда хотели, чтобы мы — дети — не поняли.

Вообще же в этой семье язык был, пожалуй, единственным внешним признаком еврейской национальности. Ни дед, ни бабушка не были верующими; не помню, чтобы соблюдали какие-нибудь еврейские обряды и празднества, но не прочь были отметить русские Рождество и Пасху. Русский их язык — сочный и безукоризненно правильный — я хорошо помню. Дед, например, мог запросто пародировать стихи Маяковского (который, конечно, ему не нравился) и вместе с тем не чуждался простонародных выражений.

— Страмник! — укорял он меня, когда я капризничал.

И это было не самое крепкое выражение, какое он, к благоговейному ужасу жены и дочерей, души в нем не чаявших, не стеснялся употреблять в семейном кругу.

Ни дед, ни бабушка не получили никакого образования, но дед, видимо, стал хорошим специалистом по сельскохозяйственным машинам и занял даже пост директора на заводе Столя в Воронеже. По делам этой фирмы он объездил всю тогдашнюю Россию и многие страны Европы. После революции заведовал Челябинским отделением Мельстроя и кончил свои дни пенсионером. А бабушка стала хорошей пианисткой и на старости лет в Челябинске преподавала музыку.

Дочерей они называли Надежда и Вера, сына — Петр, что опять-таки характерно скорее для русской семьи. В Воронеже, конечно, доступ в «лучшее общество» был для них закрыт, не-

смотря на «высокий пост» деда. Дед с бабушкой не тужили об этом, дружа с местными инженерами, врачами, учителями. У них бывали молодой тогда Н.Ф.Чарновский, К.Н.Игумнов<sup>1</sup> и Ф.Ростропович — дед ныне здравствующего Мстислава. В семейном альбоме есть и квартет воронежских любителей камерной музыки; в молоденьком гимназисте со скрипкой я узнаю Александра Львовича Каченовского — знаменитого баса, который не раз певал потом и на наших семейных сборищах в Москве, лучшим украшением которых была все же бабушкина игра на рояле. Словом, малкинская квартира была хоть не литературно-музыкальным салоном, но все же уютным гнездом воронежской разночинной интеллигенции.

А Семейки оставались любимым старым домом, где жили старики-родители, где растили малолетних детей, куда их привозили потом на каникулы из гимназии и куда они сами приезжали уже студентами. Там все лето, наверное, шел дым ковромыслом, когда съезжались многочисленные кухни и кузены. В Семейках они снова оказывались среди хохлов и хохлушек, товарищей и подруг своих детских игр, повзрослевших раньше них. Видел я как-то у мамы старую рукописную афишку домашнего спектакля, поставленного еще тогда, в Семейках. Конечно, это была украинская пьеса (названия не помню). И исполнители (все из той же семьи) носили сценические фамилии, переделанные из собственных имен на украинский лад. Например, в конце афишки, переписанной отменным каллиграфическим почерком тети Тони, было сказано, что издана она «в типографии Антоненко. Семейки, собственный дом».

Так росла моя мать в семье, где еврейские традиции затухали, уступая место русским и украинским. При большой своей способности к языкам (из нас, сыновей, эту способность унаследовал, к сожалению, один Костя) она одинаково свободно говорила по-еврейски, по-украински, по-русски, а так как окончила гимназию и бывала с родителями за границей, то — и кажется весьма порядочно, — также по-французски и по-немецки.

Впрочем, если и забывались черты еврейского быта, то вполне почувствовать себя русским это семейство не могло. Время от времени оно получало весьма существенные напоминания о своем еврействе извне.

Общеизвестно, что до революции евреи могли жить не везде, а только там, где царское правительство предоставляло

им милостиво «право жительство». Еврея, живущего без этого права, полиция попросту выдворяла.

Не поэтому ли бабушка Анна Григорьевна так боялась городских.

Однажды она рассказала мне грустно-смешную историю, как приехала погостить к маме в Москву и, выйдя погулять с Костей, купила его любимые маленькие булочки — «жулики». И тут случился грех: бабушка увидела городского, от замешательства споткнулась, упала, да так, что «жулики» рассыпались на тротуар. Женщина она была бодрая, сразу поднялась. Но каков же был ее страх, чтобы не сказать — ужас, когда городской решительно направился к ней!

— Я просто окаменела, — рассказывала бабушка, — и не могу ни шагу ступить, ни Костю за руку взять. А городской нагнулся, собрал жулики обратно в пакет, подает мне, да еще под козырек сделал. «Не ушиблись ли, барыня?» — спрашивает. Уж то-то мы потом с Надей смеялись!

В самом деле, мог ли знать городской, что прилично одетая барыня — в Москве без права жительства? И вообще, что никакая она не барыня, а «жидовка»?

Много позднее в нашей коммунальной квартире соседки напоминали маме, что надо бы бабушке отдельно постного приготовить — Великий пост на дворе. Такая у Анны Григорьевны была чисто русская внешность.

Не по той же ли причине и дедушка Александр Евсеевич, который, разумеется, городских не боялся, на старости лет стал председателем челябинского отделения Общества землячества евреев-трудящихся — ОЗЕТ? Может быть, ему особенно горько было вспоминать о прошлом бесправии?

И вот свои последние дни бабушка провела снова в смертельном страхе. Я, кажется, уже говорил, что она интересовалась политикой и всегда слушала радио. Можно понять, что во время войны она наслушалась о зверствах фашистов, об их издевательствах над евреями. Война кончилась, когда бабушке было уже девяносто. И вскоре после Нюрнбергского процесса у нее начались галлюцинации. То ей слышалось, что маленький правнук Гриша сказал ей «жидовка». «Они уже научили его этому!» То, что по радио сообщили о выселении всех евреев из Москвы. То казалось, что на улице бушуют разнузданные черносотенцы.

— Что-то Надя долго не возвращается, — тревожилась бабушка. — Уж не убили ли они ее на улице?



Или мы заставляли бабушку за спешной укладкой самых необходимых вещей.

— Как же. Ведь нас всех выселяют!

Это было всего за несколько лет до пресловутого «дела врачей», до которого бабушка (хочется сказать — «к своему счастью») не дожидая.

А семья нашего отца — совсем другая. Из Могилева.

Кажется, в четвертом поколении кто-то и в самом деле был раввином. Отсюда и фамилия — Рабинович. Но, видимо, это не принесло ни богатства, ни почета. Во всяком случае, когда дед женился на девушке из семьи Гранат<sup>2</sup>, брак считался для нее мезальянсом.

У них было, как и полагалось в те времена, шестеро детей, и только первый — мой отец — родился в Могилеве, остальные — в Симферополе, куда переехала тогда еще молодая семья. Жили они небогато, но, как говорила потом мама, «каша всегда была с маслом». Как обычно бывает у людей среднего достатка, национальные традиции были очень сильны.

На этой почве вырос и первый семейный разлад, о котором я узнал уже юношей.

Дедушка Исаак Григорьевич погиб во время погромов 1905 года. Нет, его не убили на улице. Просто коляску, в которой он ехал домой с мельницы, остановили несколько подвыпивших парней с толстыми дрючками и потребовали, чтобы им «было дадено на чай».

— Да не скупись, жидюга, раскошеливайся! Выкладывай все что есть!

Я не уверен, что точно передаю обстоятельства — так я услышал их от мамы, которая тоже в это время не была в Симферополе. Впрочем, это и не важно. Важно другое: что дед добрался до дома живым, но здесь слег и к вечеру скончался. В своей постели.

Так вот, около трех лет спустя, когда появился на свет первенец моих родителей, его следовало назвать Исааком в честь погибшего деда не только из уважения к покойному, но и по давней еврейской традиции, которая строго запрещает называть детей именами живых родственников, но требует обязательно называть в честь умерших.

— И так бы он ходил всю жизнь Ишиком! — говорила мне мама. Конечно, она на это не согласилась (надо сказать, при полной поддержке мужа). Мальчика назвали Константином к вящему негодованию бабушки — ведь так звали ее второго сына,

родного дядю этого младенца. Строго следуя традиции, все можно было истолковать даже так, что дяде желают смерти. Конечно, этой последней мысли ни у кого не возникало, но все же моих родителей осуждали тогда многие. А бабушка Фридерика Наумовна, кажется, до конца своих дней не простила маме этой обиды.

Костю же, когда его привозили, она никак не называла, звала просто «мальчик». Впрочем, на моей памяти от этого столкновения двух воспитаний (или, если хотите, двух разнорациональных традиций в среде одной нации) остались лишь слабые следы. И Костю звали Костей. Но даже я помню, что бабушка Фридерика Наумовна была верующая, постилась в положенные еврейской женщине сроки, от чего я, юный член Союза воинствующих безбожников, конечно, пытался ее отговорить.

— Знаешь, Мишка, я — старый человек. Мне не трудно потерпеть несколько часов. А вдруг мне это зачтется, если Бог все-таки есть? — отвечала бабушка полушутя своим певучим еврейским акцентом.

По рассказам отца я знаю, что дед настаивал, чтобы дети хотя бы по праздникам ходили в синагогу. И, кажется, его слушались. Но никто из них не стал религиозным. Напротив, почти все сыновья уже с ранней юности оказались «замешаны» в революционном движении. Дети росли в Крыму, дружили с крымчанами — евреями, русскими, караимами, татарами. В этом отношении здесь был полный интернационал. Еврейского языка — ни древнего, ни идиш — не знали. Над этим посмеивались их могилевские кузены, которые, приезжая погостить, болтали с дядей и теткой на жаргоне.

Но мой отец, кажется, меньше своих братьев и сестер прожил в Симферополе. Дело в том, что из гимназии его исключили за участие в нелегальном кружке, в котором — о, ужас! — читали запрещенного гимназистам Щедрина. Так еврейский мальчик пострадал за русскую литературу. Процентная норма не давала ему возможности поступить в другую гимназию в Симферополе или вообще в Таврической губернии. Стали искать через родных и знакомых и, наконец, нашли гимназию, где еще не было пяти процентов евреев. А что гимназия эта за тридевять земель от родительского дома — в Воронеже — с этим уже не приходилось считаться. Хорошо еще, что удалось устроить мальчика на квартиру в семью родственников знако-

мого родственника. Ну, будет жить и учиться в Воронеже, а домой приезжать на каникулы!

Так наш будущий отец попал в семью нашей будущей матери.

В этой семье он прожил несколько лет, потом учился в Новороссийском (Одесском) и Московском университетах. Но процентная норма преследовала его и здесь: исключенный из Московского университета за участие в «беспорядках», он не мог попасть в другой русский университет и учился в Швейцарии, а кончил Берлинский университет. У меня до сих пор хранится его докторский диплом, торжественно напечатанный на пергаменте, с большой восковой печатью, конечно — на латинском языке. «Дан Григорию Рабиновичу из Могилева».

До конца своих дней отец свободно говорил по-немецки, недурно знал французский язык и латынь.

В Россию он вернулся в конце 1905 года, после амнистии. Вскоре они с матерью поженились — все в том же Воронеже. Первые пятнадцать лет их совместной жизни прошли, можно сказать, в скитаниях. Земская больница в Тверской губернии, потом несколько лет в Москве, где родились мои старшие братья, потом — война.

Но куда бы ни забросила ее судьба, мама всегда стремилась придать своему временному жилищу черты, воспринятые ею самой в детстве. Одно из первых запомнившихся мне украшений — вышитые украинские рушники. Особенно один, на котором была целая бытовая сценка: перед хатой распростертая фигура в шароварах и белой рубахе, над ней — женщина с грозно поднятой рукой, тоже в украинской одежде. На заднем плане — несколько зрителей. И надпись: «Била жинка мужика за чуприну взявши». На другом конце этого рушника — та же сцена, но вышивальщица пропустила одну букву и, к немалому удовольствию нас — детей, читалось «за чуприну вявши». «Еще из приданого», — говорила мама полушутя про наши рушники. Когда ждали гостей, безобразный сундук покрывали сверху плахтой. У мамы, часто нуждавшейся в обыкновенном носильном платье, всегда хранился полный женский украинский костюм — плахта, вышитая рубаха, златотканый очипок и даже красные сапожки. Кажется, в нем она выступала в молодости в какой-то массовой сцене.

Если мы задерживались где-нибудь хотя бы на несколько месяцев, обязательно возникал кружок актеров-любителей,

душой которого становилась мама. Мне почему-то запомнилась украинская пьеса «По ревизии», ее репетировали несколько раз, вовлекая и папу, и даже Костю — тогда еще мальчика.

И еще. Если был где-нибудь в округе хоть какой-нибудь рояль, мама умела его разыскать и тут же начинала разучивать со своими тремя парнями песни. Мы довольно лихо исполняли, например, хор рыбаков из «Аскольдовой могилы», хор охотников из «Волшебного стрелка». И, конечно, «Реве та й стогне...», и «Як пид вишнею...», и «Ой на гори та й жниці жнуть...». И что было уже совсем не по-русски и не по-еврейски, а по-украински, мать учила нас петь не в унисон, а обязательно в два, а то и в три голоса. И пока жив был Костя, мы, собравшись, всегда, бывало, пели.

Вот почему я могу «спивати украински писни», люблю русские и почти не знаю еврейских.

*Мозжинка—Москва, март—апрель 1970 г.*

### Наши фиктивные сестры

История эта давняя. Началась еще в прошлом столетии.

В далекой Сибири, в маленьком городке Енисейске поселился не по своей воле Василий Серапионович Турковский. Происходил он из поповичей, но активно участвовал в народолюбческом движении; как водилось тогда, был арестован, судим и выслан в Енисейск на поселение под гласный надзор полиции.

Чем было жить в Енисейске, мягко говоря, небогатому молодому человеку? И Турковский стал репетитором в семье Тонконоговых: занимался с двумя мальчиками. Вскоре он влюбился в сестру своих учеников Соню, а она — в него.

Как будто бы все очень обычно. Так случилось нередко, что ссыльные революционеры женились на местных девушках и иногда даже превращались благодаря этому в мирных и законопослушных граждан.

Но тут были особые обстоятельства.

Дело в том, что русскую фамилию Тонконозовы носили евреи из кантонистов. Это была достаточно патриархальная еврейская семья, и родители не хотели даже и слышать о том, что их дочь выйдет замуж за русского. Особенно противилась мать, заявившая, что не переживет этого. А Соня была любящей дочерью.

В общем, брак тогда не состоялся, но Соня выговорила себе право учиться.

Однако, где могла получить высшее образование женщина в тогдашней России? Ни в один русский университет, ни в один институт, ни в одно высшее училище девушек в то время не принимали<sup>3</sup>. И вот Соня, окончив фельдшерскую школу в Красноярске, уехала учиться за границу, а Василий, разумеется, остался в Енисейске отбывать свою ссылку.

Но это только присказка. Сказка еще впереди.

В одном из швейцарских городов — кажется, в Цюрихе — училась тогда моя тетя Лиза. Впрочем, она не была еще ничьей тетей. Подруги звали ее Лизой или, на немецкий лад, Лизхен — ведь они учились на немецком языке, — а университетскому начальству она была известна как девица Елизавета Рабинович из Симферополя.

Как-то на улице Лиза увидела молодую девушку со строгим, умным и милым лицом. Между ними произошел примерно такой разговор:

- Давно ли Вы из России?
- А откуда Вы знаете, что я из России?
- Кто же еще будет здесь ходить по улицам с подушкой?

Слово за слово — Соня все рассказала Лизе: она приехала учиться и не знает, где будет жить. А у Лизиной хозяйки оказалась как раз свободная койка. Девушки, сразу понравившись друг другу, поселились вместе, подружились. Соня поступила на медицинский факультет местного университета, где уже училась Лиза. Началась обычная студенческая жизнь.

Между тем срок ссылки Василия кончился. Он поселился во Пскове и, прожив там некоторое время, подал прошение о заграничном паспорте. Подал, как он сам потом рассказывал, без малейшей надежды на успех: кто пустит за границу недавнего ссыльного?! Однако против всех ожиданий Турковскому Василию Серапионовичу, вероисповедания православного, происходящему из духовного сословия, роста среднего, без особых примет, паспорт был выдан.

Надо ли говорить, что Василий сейчас же приехал в Швейцарию, разыскал Соню и поступил учиться в политехникум?

Вероятно, очень скоро после этого Лиза лишилась своей милой соседки. Наверное, Соня и Василий стали жить вместе. И на рубеже нового столетия в городе Карлсруэ у них родилась дочь Евдокия, которую всю жизнь звали Диной. Сколько

неприятностей доставил впоследствии Дине этот факт ее рождения в Германии! Какая это была великолепная зацепка для кадровиков всех учреждений, где она работала!

Надо сказать, что и тогда появление на свет дочери принесло родителям не одни радости.

Дело в том, что в свободной Европе, где девушкам разрешали даже учиться в университетах, это не распространялось на женщин. Женщина могла учиться, кажется, только с разрешения мужа, а мужа у Сони не было: ведь брак не регистрировался, чтобы не убить этим Сонину мать в далеком Енисейске! Покуда детей не было, никому и дела до всего этого не было. Но с появлением Дины положение резко осложнилось.

Однако из каждого положения есть же какой-нибудь выход!

И в данном случае выход нашла Лиза: у нее есть брат Гриша Рабинович, который учится на медицинском в Берне. Так вот, пусть Соня заключит с ним фиктивный брак. Так делали многие, и сама Софья Ковалевская!

И вот, в Енисейск написали, что Соня вышла замуж за юношу из «хорошей еврейской семьи». Тут уж родители не возражали, а вскоре их порадовали вестью о рождении внучки, а потом — второй внучки Анны и, наконец, третьей внучки Веры. Софья Абрамовна носила фамилию Рабинович и две старшие девочки тоже. Так и жили они все за границей, кончили учиться, но в Россию смогли вернуться только в революцию 1905 года, после амнистии.

Фиктивные супруги «развелись». Вскоре Григорий Исаакович женился, и у него один за другим появились и три сына — мы с братьями.

Василий Серапионович Турковский тоже женился на Софье Абрамовне, для чего по тогдашним русским законам им обоим пришлось перейти в лютеранство (православная церковь запрещала брак с евреями) и удочерил своих дочерей, а Софье Абрамовне не понадобилось даже давать подписки, что она не будет совращать девочек в иудейскую веру.

Кажется, родители Софьи Абрамовны так и не узнали правды. Мать ее даже приезжала как-то Москву, но ей сказали, что ее зять Гриша по срочным делам должен был выехать. А Софья Абрамовна ездила в Енисейск и брала с собой девочек, которых специально учили каждый раз, что если спросят, как их фамилия, надо говорить «Рабинович». Старшие это пони-

мали, но младшая — Вера, родившаяся уже в России, говорят, упрямо повторяла, что она «Вея Туйковская» — и с ней прямо не знали, как быть.

Вот так вышло, что у нас есть «фиктивные сестры», а у них — «фиктивные братья».

И хоть разница в возрасте довольно значительна (Дина старше Кости лет на шесть, а Вера старше меня на семь лет), нас с детства и до сих пор соединяет самая тесная дружба, какая соединяла всю жизнь и наших родителей, и тетю Лизу.

Сейчас никого из наших стариков уже нет. Но я живо помню еще семью Турковских, какой она была в начале двадцатых годов.

Папа тогда только что демобилизовался из Красной Армии и, едва приехав с семьей в Москву, слег в больницу. Не знаю, что бы делала тогда мама с нами тремя (старшему было тринадцать), если бы нас не разыскали Турковские. И средний брат и я — мы подолгу живали у них (теперь я понимаю, что это была форма дружеской помощи нашим родителям).

Я был настоящее дитя полка и до приезда в Москву совершенно не знал мирного городского быта. Тем большее впечатление произвела на меня жизнь Турковских, хотя и она в ту пору была далеко не роскошной. Например, скромный семейный обед и чаепитие казались мне тогда необычайным праздником. У Турковских было несколько комнат, а одна — столовая — такая большая, что в ней можно было бегать, не натыкаясь на стол. В какой-то другой комнате меня поразила кушетка, накрытая красным ковром: до того я вообще не видел мягкой мебели и ковра.

Как это ни странным может показаться тому, кто прочел предыдущие страницы, быт этой семьи был очень русским и совсем не еврейским. Василий Серапионович, придя со службы (он был какой-то крупный электрик и секретарь электротехнического общества), любил надеть не только домашние туфли и оставшуюся еще от прежних времен пижаму со шнурами, но и косоворотку, подпоясанную витым с кистями поясом. Еда, которую готовила домработница Маша, ставшая тоже членом семьи, состояла из простых русских блюд. На домашних празднествах не помню ни одного еврейского лакомства, но бывали и квас, и, конечно, пироги, и, хотя Турковские были неверующие, и рождественский гусь, и пасхальный окорок, и куличи, и сырная пасха, и крашеные яйца. Если прибавить к этому добротное «оканье» Василия Серапионовича и то, что

Софья Абрамовна, выросшая в Сибири и долго жившая за границей, говорила без всякого еврейского акцента, то можно сказать по-научному, что в этой семье еврейский элемент был полностью ассимилирован русским.

Может быть потому, что с раннего детства я знаю семью Турковских, мне всегда кажутся тщетными попытки сделать семью прочной, установив те или иные административные препятствия для брака и развода. Молодых регистрируют только через несколько недель после того, как они заявят о желании вступить в брак, как будто эти недели кого-то от чего-то спасут. Развестись до недавнего времени можно было, лишь пройдя через сложный судебный процесс. Но стала ли семья от этого крепче? Уменьшилось ли количество несчастливых браков?

А вот те две семьи, о которых я сейчас рассказывал, были крепкими и дружными, несмотря на то что в молодости совершенно не уважали принятых тогда форм брака (ибо что есть фиктивный брак, если не полное отрицание какого бы то ни было морального значения брачной процедуры вообще, не вызов существующему правопорядку?).

Здесь была крепкая любовь и верная дружба, против которых оказывались бессильными и родительские запреты, и жандармские правила, и религиозные догмы.

*Мозжинка, январь 1969 г.*

### Улица Герцена, пять

Неужели я буду там учиться?

Вот я смотрю на этот дом из окна дядькиной квартиры. Он виден мне сбоку. Очень массивный, совсем некрасивый.

А с фасада ведь он даже изяшен: фронтоны, коринфские пилястры, переходящие над самой улицей в полукруглые арочки. Но парадного нет — войти надо со двора. Там сводчатые катакомбы раздевалки; потом — не слишком-то шикарная парадная лестница в два марша. На площадке почему-то стоит трюмо, какие бывали в старые времена в дамских будуарах. И многие перед ним охорашиваются — значит, не зря стоит. А выше — вход в актальный зал.

Но мне не туда, а направо — через коридорчик в канцелярию. Там за столиком — красивый рыжеватый блондин — Стасик Людкевич. Член приемной комиссии от студентов. Меня приняли почему-то несколько натянуто. Оказалось — как раз в этот день арестовали декана факультета Фридлянда<sup>4</sup>. Того са-



мого, на имя которого я должен был подать заявление.

Так что же, мне уж и не поступать, если кого-то посадили? Наверное, именно об этом подумала Вера Александровна Мерклинг, проходившая в этот момент через канцелярию.

— Вы подавать заявление? О господи!

Заявление я все же подал. Не для того, в самом деле, я столько передумал, боролся с собой, чтобы сдать перед первым же препятствием. Да и препятствие ли это? Напротив! Если тут неблагополучно — тем более нужды в таких, как я.

А ведь всего на месяц раньше я и не думал поступать на исторический. Кончил курсы для подготовки при МИИТе, как Мирон Крайчик и другие наши. Намеревался учиться на вечернем, продолжая работать: нужно было помогать семье. Но тут произошло неожиданное. Зимой 1936 года Тубинститут решил праздновать юбилей отца. Шестидесятилетие (хоть исполнилось ему в январе уже шестьдесят два) и тридцать лет врачебной работы (это уж было точно). Надо ли говорить, какое это было событие для всей семьи!

В маленьком зале Института буквально яблоку негде было упасть. Пациенты говорили отцу приятные и нежные слова. Почему-то каждый считал при этом необходимым упомянуть и его седую шевелюру. А старый университетский товарищ Павел Эдуардович Фере сказал, что он, пожалуй, единственный здесь, кто помнит, что цвет волос Гриши когда-то был каштановый.

Так в память западают именно мелочи — ведь я не помню приказа наркома, речей директора Института и других официальных лиц, говоривших, конечно, о заслугах отца. Но я отлично помню концерт и то, что какая-то молодая певица замечательно спела менуэт Бёльмана. И как отец залиvisto смеялся шуткам конферансье.

Наверное, это и в самом деле был не совсем обычный юбилей. Как я уже говорил, мы жили скромно, чтобы не сказать бедно. И вот, Институт отремонтировал наши две комнаты; отцу подарили не только радиоприемник, но и отрезки материи на костюм и пальто, причем, видимо, опасаясь, что они попадут не по адресу, а более молодым членам семейства, ездили с ним в ателье заказывать эти вещи. Ремонт был первым за пятнадцать лет, а нового пальто у отца не было вообще на моей памяти.

А главное — отцу дали персональную пенсию. Небольшую — всего двести сорок рублей. Но при этом он мог продолжать

работать и вдвое снижалась плата за квартиру и коммунальные услуги, занимавшая в нашем тогдашнем бюджете большое место. Положение семьи сразу улучшилось, и было решено, что я могу поступить в дневной вуз.

Все же я думал идти в МИИТ, куда уже подготовился. Но не мог не узнать про исторический факультет. Стасик при первой же беседе заронил в мою душу искру сомнения. Я написал отцу (дело было летом, он работал в санатории). Отец ответил, что он всегда был уверен, что моя дорога не инженерия, а именно история и надо, не мудрствуя, поступать на исторический. Еще немного посомневавшись, я подал документы.

И вот, в эту ночь в пустой дядькиной квартире готовилось к экзамену и время от времени посматриваю через окно на освещенное лунной здание истфака. Сумею ли выдержать — неясно: ведь я никогда не учился истории, а конкурировать придется с теми, кто учился. Немного «подогнали» меня по истории — кузина Миля, по экономгеографии — дядька Константин Исаакович.

Не знаю, что «вывезло» меня: появившееся ли вдруг отчаянное желание поступить во что бы то ни стало или товарищеская атмосфера, царившая на экзаменах. Экзаменаторы в те времена еще не старались непременно «резать», а экзаменующиеся не желали друг другу зла. На первом же экзамене я познакомился с Колей Зубковым илевой Сечаном — так вторем мы и прошли все пять. Ободрил и первый экзамен — по русскому, после которого «отсеялось» больше половины, а я получил «отлично». Но все же неподготовленность моя оказалась: сдал потом на пятерки математику и физику, я «схватил» четверки по истории и географии. Балл, однако, оказался, как теперь говорят, проходным.

Но участь наша решалась все же беседой в деканате. Вот я вхожу в огромный, мрачный даже в этот солнечный августовский день, весь обшитый мореным дубом под «старую Англию» кабинет декана, робко останавливаюсь у резного столатакафаля, за которым спиной к роскошному, но холодному камину сидит Зоя Петровна Игумнова, женщина не старая, совсем не мрачная, хоть и очень внимательная.

— Что же это Вы, Рабинович, историю с географией понизили?

— Так ведь сначала говорили, что экзамена по географии и совсем не будет. Как я мог подготовиться за три дня?

— Работаете старшим техником, зарабатываете порядочно. Как будете жить на стипендию?

— Наверное, можно будет и прирабатывать.

Не помню, что еще говорили, но вышел я из кабинета без всякой уверенности, что буду принят. А через несколько дней, когда вывесили списки принятых, я от волнения пропустил свою фамилию. Нашел ее в списке все тот же Шурка, не покинувший меня и в этом трудном случае.

Потом были еще списки — их я читал уже спокойнее и узнал, что слушать лекции и заниматься в семинаре буду у профессора со странной фамилией, наверное просто неправильно написанной.

— У кого ты в семинаре? — спросил меня старый знакомый Шура Монгайт<sup>5</sup>, который, как оказалось, уже целый год как ушел из МИИТа и учился на истфаке.

— У профессора Печкиной.

— Нечкиной<sup>6</sup>, — в его голосе было все презрение второкурсника к первокурснику. — Нечкиной. Это ты хорошо попал.

Я действительно удачно попал. Да собственно, все мы, весь наш курс удачно попали.

Дело в том, что высшее историческое образование было лишь недавно восстановлено. Мы были всего третьим набором истфака. Учебников по истории еще не было. И нам читали лекции авторы этих будущих вузовских учебников. Университет не жалел издержек, и нам параллельно читали курсы разные профессора: историю СССР — Нечкина и Базилевич<sup>7</sup>, античную историю — Преображенский<sup>8</sup> и Сергеев<sup>9</sup>. И хотя все мы были расписаны по группам и потокам, прикреплены к определенному профессору, но фактически, поскольку лекции читались в одни и те же часы, могли свободно выбирать, кого из двух профессоров слушать.

Тут были интересные казусы. Например, профессор Петр Федорович Преображенский был всемирно знаменитый лектор, а Владимир Сергеевич Сергеев — гораздо менее известный. Поначалу в аудитории Преображенского не хватало места, а Сергеев читал при почти пустом зале. И никто из «преображенцев» не раскаивался, так как первые лекции Петр Федорович читал поистине художественно. Сергеев же говорил скучновато, хотя и обстоятельно; чтобы не обидеть его, назначали дежурных. Но вскоре заметили, что Преображенский материала дает немного, больше декламирует, рассказывает о пикан-

тных подробностях, каких в античной истории немало. Теперь я понимаю, что это был очень крупный ученый, но состояние его в тот год оставляло желать много лучшего. Зачастую он бывал даже нетрезв, что не могло ускользнуть от студентов, которые между собой стали называть его запросто Петей. И записать у Пети было почти нечего, а время экзаменов приближалось неотвратимо. «Сергеевцы» же охотно давали нам свои пухлые тетради, исписанные фактами, географическими названиями, важными и интересными мыслями. И кончал свой курс Владимир Сергеевич при полном зале, а Петр Федорович — уже при полупустом.

А вот Нечкина и Базилевич читали оба очень хорошо. Но я предпочел Нечкину — может быть потому, что в семинаре был у нее, а может быть и потому, что манера Базилевича была, пожалуй, слишком артистичной. Он был еще не стар, хорош собой и знал это. Наверное, инстинктивно очень старался понравиться, и мне его отточенные фразы казались уж слишком утонченными, приемы слишком литературными.

Милица Васильевна Нечкина почти сливалась с кафедрой. Читала хорошим языком, ровно, без больших эмоциональных перепадов. Подчеркивала только самое главное. Впрочем, были у нее свои излюбленные выражения, которые мы воспринимали несколько иронически. Так весь год у нас потихоньку «завинчивался феодальный пресс» — и это выражение каждый с удовольствием потом старался «вернуть» Нечкиной на экзамене.

Но особенно мне нравилась ее манера вести семинар. Нечкина требовала от нас полной самостоятельности. Выражаясь фигурально, она сразу бросала нас в воду, чтобы мы сами выплывали. Этим не все были довольны — в особенности медалисты, привыкшие в школе получать все разжеванным. Но за техникой работы Милица следила строго. На первых же занятиях научила вести картотеку (и до сих пор я не могу обойтись без этого). Категорически запрещала читать доклад по тетрадке.

— Вы историки. Вы должны приучаться говорить свободно.

Вводила нас в курс дискуссий. В тот год вышла книга академика Грекова<sup>10</sup> «Феодальные отношения в Киевском государстве». Наши профессора — Сергей Владимирович Бахрушин<sup>11</sup> и Константин Васильевич Базилевич напечатали на нее вежливые, но непреклонные рецензии, сводившиеся к тому,

что о феодальных отношениях можно говорить не ранее чем с XI века, а не с IX, как это делает автор. Милица Васильевна была на стороне Грекова — и мы вслед за ней ринулись в бой очень яростно. Каково же было нам увидеть на следующий год новое издание книги Грекова уже под названием «Киевская Русь»<sup>12</sup> и с эпитафией из Павлова: «Не давайте гордыне овладеть Вами...». Наш неведомый кумир запросто уступил своим противникам два столетия. Знал ли он, как мы тут эти столетия отстаивали?

В нечкинском семинаре я испытал и первое свое личное крушение. Доклад мой провалился. Тому были, правда, глубокие причины.

Надо сказать, что если нравилась мне история с детства, то увлекаться ею как наукой я начал уже в юности, когда работал техником и почитывал книги Дживелегова<sup>13</sup> об эпохе Возрождения, о городах-государствах. «Рабинович-Ренессанс» — прозвал меня шутливо Лева Сечан. Ну, конечно же, на первом курсе, где Ренессанс не проходили, я «схватил» у Нечкиной тему поближе к городам — «Хозяйственный и социальный строй Великого Новгорода». И страшно увлекся ею. А увлекшись, не сумел отобрать нужный для доклада материал и попытался изложить все, что я знал по этому вопросу — одной кучей. Пожалуй, с тех пор никто не ругал меня так, как ругала тогда Милица.

Несмотря на крушение, учиться становилось все интереснее. Оказалось, что даже экзамены приносят удовлетворение. Один из первых — по истории Древнего Востока мы сдавали Константину Контантиновичу Зельину. Курс его был как сухарик, но очень концентрированный. На экзамене Зельин не удовлетворился ответом на основной вопрос, «пробежался» со мной по всему курсу. Заходил с разных сторон. То Расскажи ему, что знаешь о Мардуке, то — что изображено на «стеле коршунов». То — что это за город Ахет-Атон. Так минут сорок, но, пожалуй, никогда потом я уж не испытывал такого удовлетворения от честно заработанной отметки.

На втором курсе нам начали читать историю средних веков. Тут не было параллельных лекций, но каждый раздел нам читал «самый главный специалист» — автор соответствующей главы учебника. Сначала — Александр Дмитриевич Удадьцов<sup>14</sup>, что-то невразумительное мямливший в свою козлиную бородку. Ему достался самый темный период — и, наверное, не слу-

чайно: очень уж любил ученый муж ловить рыбку в мутной воде.

Потом нам читал Евгений Алексеевич Косминский<sup>15</sup> — красивый пожилой мужчина с гордой осанкой викторианского буржуа. Было что-то снисходительное в его манере говорить, но лекции, наверное по контрасту с Удальцовым, нам очень понравились. Овации Косминский принял вроде бы как должное, но и с каким-то немного высокомерным холодноватым удивлением.

Моисей Менделевич Смирин<sup>16</sup>, тогда — молодой доцент, поматывая маленькой головкой, с таким увлечением говорил о Томасе Мюнцере и крестьянской войне, что забывал о звонке, но нас не мог заставить забыть. Все же мы любили его.

Но чьи лекции остались вне всякой конкуренции — так это Сергея Даниловича Сказкина<sup>17</sup>. В них было какое-то проникновение в самые недра эпохи, тонкий и выпуклый рисунок характеров исторических лиц. Все это сочеталось с великолепным литературным изложением без всякой лишней манерности. Сказкин не смотрел на свой предмет со стороны, он прямо-таки жил в своих лекциях. Французское возрождение засверкало яркими брюньоновскими красками... Долго весь курс аплодировал Сказкину стоя. Поднесли большой букет. Случайно в тот день я встретил на улице Грановского Сергея Даниловича, возвращавшегося из университета домой. Он нес наш букет в вытянутой руке, обратив цветами к себе и лобуясь ими. Признаться, приятно было видеть.

Другой такой же цикл лекций мы слушали по истории колониальных и зависимых стран. Но там лекторы были разношерстные. Выделялись трое: Игорь Михайлович Рейснер<sup>18</sup> — родной брат знаменитой Ларисы<sup>19</sup>. Читал он про Индию очень интересно, но впечатление несколько нарушалось манерными позами, которые профессор принимал на кафедре, постоянно сбиваясь на декламацию и акробатику. Анатолий Филиппович Миллер<sup>20</sup> дал нам увидеть Турцию глазами очевидца. И история этой страны была какой-то стереоскопичной. Пожалуй, наилучшее впечатление производил Георгий Константинович Кара-Мурза<sup>21</sup>, которому достался раздел о Китае. Не знаю, какой он знал секрет: держался мешковато, говорил чуть пришепетывая, но умел так увлечь слушателей, что если, например, сообщал, что злодейка-императрица наконец умерла, весь зал вздыхал с облегчением.

Лекции по новой истории читал мой старый знакомый Марк Соломонович Зоркий, в прошлом — сосед по квартире моего брата. Слушали его не без интереса и даже записывали.

— Дайте мне посмотреть, что Вы записали, — сказал мне как-то Марк Соломонович. — Гм... три страницы... А по своей любимой истории средних веков, небось, шесть исписываете?

Так оно и было.

И опять семинары.

По политэкономии в семинаре Быстрова жаркие споры о разных тонкостях. Как понимать, что простая кооперация дает первоначально лишь количественную разницу в производственном усилии? Как определить предельную сумму цен всех товаров, которые могут одновременно продаваться на данном рынке?

Мы изучали «Капитал» с большим увлечением, подолгу сидели над своими рефератами и очень много получили от нашего молодого руководителя. Но когда волею судеб он остался едва ли не единственным преподавателем, когда ему поручили общий курс, то самое, что мы ценили в нем как руководителе семинара — колоссальная увлеченность темой и умение доходчиво излагать сложные проблемы, — на высокой кафедре нашего актового зала воспринималось, скорее, как нажим и упрощение.

— Это-то, товарищи, и надо понять! В этом-то и заключается спецификум данного вопроса! — выкрикивал Быстров, подпрыгивая от увлечения, и мы никак не могли объяснить товарищам, что этот не очень грамотный профессор — великолепный толкователь и тонкий знаток «Капитала».

На третьем курсе я наконец-то дорвался до изучения западного средневековья. Конечно, пошел в семинар по городам. Вела его профессор Вера Вениаминовна Стоклицкая-Терешкович<sup>22</sup>. Не один я — многие с нетерпением ждали начала этих занятий. Немало удивило и еще более расположило нас к профессору, когда на первом же занятии мы увидели, что она волнуется не меньше, а пожалуй, гораздо больше, чем мы. Вводная беседа шла в небольшой аудитории. Кафедры не было, лектор стоял за обыкновенным столом, и всем было заметно, что ноги Веры Вениаминовны в собранных «в гармошку» чулках не могут найти покоя: по очереди один ботинок цепляется носком за шиколотку или икру другой ноги, и наш профессор оказывается в позе аиста. Срывающимся голосом Стоклицкая говорила о «самом ярком цветке средневековья» — торговых

городах. Содержание ее речи было малопонятно, но ясно было, что Вера Вениаминовна фанатически любит свой предмет.

Работали мы с увлечением и потом даже выпустили небольшую книжку — «Средневековье в эпизодах и лицах». Но характер руководительницы был таков, что ее мелочная опека быстро становилась нам в тягость. Очень мало кто остался в ее семинаре на следующий год. И хотя мой доклад о союзе немецких городов — Ганзе и его отношениях с Новгородом был принят хорошо и даже получил премию на факультетском конкурсе, я окончательно сделал выбор в пользу русского средневековья, в пользу Новгорода, в пользу профессора Арциховского.

С годами обстановка в университете становилась сложнее. Бескорыстное товарищество первых курсов понемногу уступило место борьбе за будущее, в которой все средства были хороши. Впрочем, это ощущалось еще и на первом курсе. Если в школе, техникуме и на работе я был моложе всех, то здесь в университете я был старше большинства сокурсников: ведь они пришли прямо из школы, а я уже отработал свои три года после техникума. Но, как оказалось, я был не только старше, но и наивнее многих на нашем курсе (к сожалению, не могу сказать, что наивнее всех). Еще на первом курсе меня поразили некоторые поступки моих новых товарищей, не вязавшиеся с создавшимися у меня представлениями о правильном поведении.

— У тебя в контрольной ошибка. Надо писать «oppida multa», — сказал мне как-то после проверочного диктанта по латыни Миша Гефтер<sup>23</sup>, не скрывая радости. Мне показалось странным, что он заметил мою ошибку еще тогда, когда ее можно было исправить, и предпочел сказать мне об этом тогда, когда исправить было уже нельзя.

— Зачем ты согласился поменяться со мной днем доклада, ведь мы с тобой соревнуемся. Тебе выгоднее было, чтобы я не успел, — сказал мне откровенно Саша Иоффе и был очень удивлен, когда я искренне ответил, что не считаю соцсоревнование конкуренцией.

Но на первом курсе это ограничивалось такими наивными выходками. Потом стало хуже.

Студенты старших курсов хорошо знали, что тот, кто хочет остаться в аспирантуре, должен понравиться профессору больше других. Притом — любым способом.

Например, наш Артемий очень любил, чтобы раскоп выглядел аккуратно. И Жора Федоров первым стал выписывать



лишний день рабочему, который после смены приводил борт его раскопа в порядок. Это была чистойшей воды показуха (правда, тогда не было такого слова). Но, заметив это, ближайший друг Жоры Шура Монгайт предложил мне объединенными усилиями превзойти в этом Федорова на нашем большом раскопе. К чести моей, я тогда отказался. И не старался, как некоторые, внушить Артемию, что мой конкурент — олух. Но, что греха таить, не помог, например, Жоре освоить нивелировку (которую хорошо знал как техник), считая, что если он «пролез» в начальники раскопа, то пусть сам осваивает все нужное для руководства. Нет, я тоже не был ангелом. Просто вовремя опомнился и не сделал, например, никакой подлости, чтобы добиться Сталинской стипендии или рекомендации в аспирантуру — даже не вступил в комсомол. Впрочем, заслуга тут невелика.

Много было у нас отличных ребят, не запятнавших себя карьеризмом, хороших товарищей, бескорыстно помогавших друг другу. Но и на нашем курсе, и на курс старше, где учились Монгайт и Федоров, образовывалась своеобразная «элита», с которой у ребят иного склада, вроде Дуси Виноградовой, Жени Застенкер, Ильи Таубина, Аркадия Никитина, становилось все меньше общего, хоть мы и продолжали вместе работать и даже веселиться.

Однажды я стал орудием в чужих руках. Меня, в ту пору — студента третьего курса, пригласил к себе сам ученый секретарь Института истории Академии наук и наш доцент, Аркадий Лаврович Сидоров<sup>24</sup>. В маленьком его кабинетике, уставленном тяжелой кожаной мебелью, состоялась неожиданно душевная беседа.

— Вы и ваши товарищи заинтересовались Новгородом, — сказал мне Сидоров. — А знаете ли вы, какое счастье вам привалило? В Москву приехал сам академик Греков! И если вы хотите, я могу связать вас с ним, может быть, он согласится вести у вас кружок по Новгороду.

Об этом мы могли только мечтать, Греков — автор основных книг о Новгороде (история с «Феодалными отношениями» уже потеряла свою остроту) — будет с нами заниматься! Конечно, нашлось много желающих.

Казалось бы, все отлично устроилось. Но не тут-то было. На меня страшно рассердился Бахрушин, и я должен был уйти из его кружка, в котором до тех пор с удовольствием занимался и думал продолжать заниматься.

Чтобы понять, почему он рассердился (как я это понял через несколько лет), надо было знать гораздо больше, чем я знал тогда, и, конечно, быть тактичнее, чем я был когда бы то ни было.

Сергей Владимирович Бахрушин — массивный, как медведь, с короткими, стриженными «бобриком» иссиня-седыми волосами и такой же эспаньолкой под нижней губой, с неожиданно высоким, немного прерывающимся голосом, очень нам — студентам импонировал. Нравились нам и его несколько чудаковатые манеры (профессор ходил всегда в резиновых синих тапочках, а зимой — еще в шапке-ушанке и старинной черной пелерине с застежками в виде львиных голов), и завидная легкость, с которой он вспоминал нужную ссылку или нужное место в каком-либо малоизвестном источнике, и огромный авторитет, которым он пользовался среди преподавателей. Но к чтению лекционного курса Бахрушина почему-то не допускали (позднее я узнал, что Сергей Владимирович лишь недавно вернулся из ссылки<sup>25</sup>). Он иногда читал публичные лекции, вел семинар и вот тот самый кружок по истории СССР, из которого мне пришлось уйти. А в кружке все было так мило, просто, по-семейному, как будто мы разговаривали о самых обыденных вещах. Бахрушин возил нас на экскурсии. Однажды, когда мы возвращаясь из Александровой слободы, опоздали к поезду и сидели на вокзале, ожидая следующего, Сергей Владимирович так увлекательно рассказывал нам о своих студенческих годах (когда профессорствовал еще знаменитый Герье<sup>26</sup>), что четыре часа пролетели как один миг, и мы жалели, что нельзя пропустить и этот поезд.

Я уже говорил, что Бахрушин выступал главным противником Грекова по вопросу о феодальных отношениях в Киевском государстве. Тогда Греков жил в Ленинграде. А потом, когда он приехал в Москву уже в качестве директора Института истории, ему нужно было наладить контакт с московским университетом, может быть, стать там профессором. Для этого формально не было вакансии, а фактически, кажется, этого не хотел Бахрушин. И вот, благодаря хитрости Сидорова и моей наивности, лазейка нашлась, и Греков появился на истфаке как руководитель студенческого кружка, то есть по желанию самих студентов и вроде бы вопреки воле профессоров.

Он был во всем противоположностью Бахрушину. Стройный, изяшный, с полудлинными, всегда свежевывытыми, спадающими седыми волосами и маленькими — только под

носом — усиками, Греков одевался изысканно и со вкусом. На нем впервые я увидел и классическую «профессорскую» бобровую шубу и пушистую бобровую шапку, которую он размашистым и в то же время изящным жестом снимал, прощаясь даже с гардеробщицами. Это была вежливость короля.

И когда он, сидя за столом в своем кабинете, глуховатым голосом читал и комментировал Новгородскую летопись — в этом тоже было что-то королевское. Скажу прямо — я никогда не жалел о том, что состоялись эти занятия с Грековым, хотя и был искренне огорчен, что лишился доброго отношения Бахрушина. Они мне дали очень много. В этом кружке я и выбрал для занятий тему о новгородском войске, на которую написал потом диссертацию. Но и с Грековым личной близости не вышло ни у кого из нас. Сами по себе мы его не интересовали. Он занимался с нами по соображениям «высшего порядка».

Впрочем, мы свое получили. И всегда стремились получить побольше. Не было, пожалуй, ни одного года, чтобы я не прослушал сверх учебной программы какого-нибудь факультативного курса. Особенно запомнились занятия палеографией. Их мы буквально упросили вести моего старого знакомого, профессора Тихомирова<sup>27</sup>. Когда я впервые увидел на истфаке своего бывшего школьного учителя географии, я просто не поверил своим глазам и со свойственной мне «тактичностью» выпалил:

— Михаил Николаевич! Что Вы здесь делаете?

— А вы что здесь делаете, позвольте Вас спросить?

И я тогда лишь понял, что Тихомиров с трудом сдерживает раздражение, вспомнил, что он болезненно обидчив и очень ехиден. Впрочем, эта неловкость была замята, мы вспомнили прежние годы. Михаил Николаевич тоже вел семинар, но в ту группу я не попал.

А через год с небольшим, узнав, что он — известный специалист по палеографии, мы и организовали этот факультативный курс. Какие Тихомиров приносил нам рукописи! Воистину написанные помелом!

— Вот, почитайте-ка, — скажет, бывало, с ехидцей. А на листе только и можно прочесть, что титул «Великий государь», а дальше сам черт не разберет. Все же разбирали. И до сих пор, когда передо мной извиняются за неразборчивый почерк, я говорю, что читал и похлеще — а сам вспоминаю те тихомировские листы.

Занимались мы много. Очень увлекались занятиями. И веселились тоже много. Такие уж были годы.

Много значил для нас университетский клуб. Там постоянно бывали спектакли и концерты. Нам за недорогую плату или вовсе даром показывали самое лучшее.

Никогда не забуду цикла скрябинских концертов Фейнберга. Сцены из спектаклей МХАТа и Малого театра, Хмелева, Остужева, Тарасову, Андровскую, Гоголеву, Юрьева, Климова, Ильинского. Чтецов — Шварца, Артоболевского, Яхонтова. И, конечно, незабываемый пушкинский цикл — лекции и концерты к 100-летию со дня смерти поэта.

И потом — в клубе были кружки! Я с первого же курса поступил в кружок художественного чтения, к Михаилу Самойловичу Чуйко. Это был маленький почти до комичности, худенький человечек, с прической хохолком, со слабым голосом. Казалось, что за чтец? Но он необычайно тонко знал и понимал литературу и был настоящий артист, великолепный педагог и добрейшей души человек, принимавший к сердцу все наши радости и печали.

— Как ты читаешь «Будрыса», Боря! Зачем такая важность? Это же веселая история! Представь себе, как это рассказал какой-нибудь старый литвин: «Вы знаете, у нас есть старик Будрыс, и он трем своим сынам сказал, чтоб ехали в разные стороны, но что в Польше девки хороши. Так они, чертовы дети, все в Польшу поехали!» И потом, не делай ударения на числительных — это получается как-то по-купецки: «Очи светятся будто ДВЕ свечки!» Разве дело в том, что «две»? «Две СВЕЧКИ» — так надо. Мишка, не ухаживай за Леной! Она старше тебя!

Многие ученики Михаила Самойловича стали настоящими чтецами. Из меня же чтеца не вышло. Никогда я не читал с эстрады. Но вот при чтении лекций уроки Михаила Самойловича очень пригодились.

Истфак был для нас родным домом, куда мы приходили, когда только было возможно, даже убегали из дома встречать Новый год. А как украшала наши вечера самодеятельность! С какой охотой в те годы ею занимались! Не было, пожалуй, факультетского вечера, на котором не поставила очередного литературного монтажа наша Ира Адлер — женщина железной воли, умевшая всех заставить плясать под свою дудку. Часто — в буквальном смысле этого слова: у нас были не только лит-монтажи, но и песни и пляски — то отдельно от них, то вместе. Стремительная молдавеняска, ироничная лявониha — пестрые костюмы, и если не всегда техничные, то всегда веселые и милые исполнители.

Я, кажется, уже писал, что это были годы веселья, веселья, одобренного самим Сталиным для всей страны (чтобы работа спорилась!). Песни, танцы, карнавалы...

А рядом с весельем было что-то неизвестное нам и очень страшное, о чем мы по молодости лет инстинктивно старались не думать.

Едва ли не каждый месяц кто-то исчезал, и самое имя его нам приказывали забыть. Ведь он «оказался» (так тогда и говорили) врагом народа. На одном вечере особенным успехом пользовался вновь поставленный танец «крыжачок».

— Подумай, — сказала кому-то Ира Адлер, — ведь первой парой должен был идти Гуренко-Гуренок. Он этот танец и поставил.

Я и сейчас с болью вспоминаю, что видел обычный для того времени «путь» этого милого, веселого, с подвижными бровями парня. Конечно, я мог наблюдать только косвенные признаки. Вот он стал заниматься в нашем политкружке для «внесоюзной» молодежи. Это значило, что его исключили из комсомола. А там еще шаг — и нет его вовсе с нами. Только поставленный им танец еще не запрещено танцевать.

Исчез и Стасик Людкевич. Исчез профессор Преображенский. В какой-то недобрый день исчез и наш Михаил Самойлович.

Но все продолжали веселиться. Теперь мне это напоминает танцы на краю пропасти, но тогда мы так не думали.

Как-то накануне Первого мая я встретил возле парка культуры Осю Пейроса, которого давно не видел. Он был бодр, радостно возбужден.

— Иду в «Магазин веселья». Надо маску купить для карнавала.

Условились встретиться на праздниках, но когда я позвонил ему по телефону, мне ответили так, как часто в те времена отвечали в подобных случаях: «Ося тяжело заболел». Все было понятно, и когда я пришел, мне рассказали лишь обстоятельства Осиного ареста. Когда Ося ехал в «Магазин веселья», кто-то уже подписал ордер на его арест.

Теперь я думаю, легче ли было бы мне тогда, если бы я знал, что он будет реабилитирован через восемь лет, и притом не посмертно, а живым? Конечно. Но гнусное ощущение своего бессилия и общего беззакония все равно осталось бы. Ведь не мог же я поверить, что Ося и вправду «враг народа».

А тут начинались уже гонения на родных и друзей «врагов

народа». Однажды на первом курсе, стоя возле университетской многотиражки, я прочел, что на собрании «прорабатывали» незнакомого мне студента истфака Гуревича, который «не препятствовал своим родителям ходатайствовать о помиловании своего брата».

— Что-то странно. Ходатайствовать о помиловании — право каждого, и никто не должен этому препятствовать, — сказал я.

— Неужели ты не понимаешь, что это не тот случай. Он же не уголовник, а враг народа, — ответил Яша Пинус.

Только через два года, подружившись с тем самым Гуревичем, который «не препятствовал», я узнал, что он слышал тогда наш разговор.

Были среди нас и добровольцы, стремившиеся «помочь органам госбезопасности» раскрывать новых и новых «врагов народа». Одни из них были откровенны и, надо сказать к чести тогдашнего студенчества, вызывали всеобщее отвращение.

Например, Никончук. Среднего роста, плотный, какой-то всегда сальный, с лягушачьим ртом и выпученными глазами, он был похож на огромную жабу. От наветов Никончука пострадали многие, а когда Сталин очередной раз публично отрекся от таких добровольных помощников и ввел даже наказание за клевету, Арон Аврех<sup>28</sup> возбудил против Никончука судебное дело. Но уже тогда многие понимали, что это — только маневр, что людям такого сорта никогда ничего не будет. И когда я приходил, бывало, в аудиторию их курса и, остановившись в двух шагах от этой жабы, нарочито громко спрашивал моего друга Осю Розенберга:

— А когда будут судить Никончука?

Ося, большая умница, потуплял под очками глаза и шептал:

— Отойдем. Он же слышит.

— Ты, Мишка, наивен, как сорок тысяч братьев, — сказал мне как-то Шурка Мипоз. — Знаешь, во что выльется борьба с клеветниками? «Он меня гнусно оклеветал, сказав, что я клеветник» — вот во что.

Но были и более полезные тогдашним «органам» помощники: те из нас, которые добровольно, казалось бы, бескорыстно и притом умно помогали выявлять «окружение врагов народа», то есть их родственников и друзей.

Например, Миша Гефтер. Маленький, близорукий, в неизменной коричневой вельветовой толстовочке, с нервным, болезненным лицом, он выглядел каким-то облезлым, хотя и

не был еще лыс. Его постоянно двигавшиеся руки, казалось, не имели костей: пальцы почти так же свободно выгибались к тылу кисти, как и к ладони — какие-то бледные шупальца! Неожиданным для такого хилого тела был грудной красивый голос; чуть картавая речь его была вполне литературна, даже образна и, главное, всегда умна. Это был настоящий златоуст, признанный первый оратор нашего курса. И всегда его речи были программными — выступал ли он на семинаре или на профсоюзном собрании. Но Гефтер никогда не был, например, секретарем комсомольской организации курса (на что он, как будто, имел бесспорное право), а тем более — факультета. Он всегда «состоял» при ком-то, умея в значительной степени этим человеком управлять. В начале — при Катаеве — огромном, добродушном и несколько простоватом великовозрастном нашем однокурснике, который пользовался большим уважением как бывший секретарь самого Петровского<sup>29</sup>. Кто-то предлагал даже изучать биографию Катаева в политкружке. А уж Гефтер был с ним неразлучен. Но вот, сняли Петровского, а через некоторое время исчез и Катаев. В аудитории к Гефтеру подошла тогдашний комсомольский секретарь Лида Насонкина.

— Миша, у Катаева были наши протоколы. Они могут оказаться на квартире. Надо бы их взять. Ты не сходишь?

— Ну... посмотрю, может быть у меня где-нибудь и записан его адрес. — Как будто он никогда не бывал у своего друга.

Настоящими триумфами Гефтера бывали персональные дела. Например, когда разбирали такое дело Шуры Беленького, отец которого, видный советский работник, тоже оказался «врагом народа»<sup>30</sup>, а Шура не хотел от него отказаться. Миша Гефтер произнес прочувствованную речь о том, как ему больно, что такой хороший парень и его близкий друг замешан в такое нехорошее дело, и как он едва находит в себе силы потребовать, чтобы Шуру исключили из комсомола. Да, именно, исключили, а не ограничились выговором, как предлагают некоторые товарищи.

— Выговор — это было бы не принципиально.

Как-то, излагая по очередному случаю свою биографию, Гефтер упомянул вскользь, что и его отец тоже репрессирован. Не помню, был ли он арестован или наказан как-то иначе, но запомнилось, что вина Мишиного отца была «не политическая». Старший Гефтер пострадал за «нарушение государственной кредитной системы путем дачи частного займа». Ка-

жется, проще было сказать — «за ростовщичество». Но он был не «враг народа», и сын его продолжал пользоваться общим доверием.

Не знаю. Может быть, я пристрастен — ведь многие умные и хорошие люди любили и уважали его, да и теперь уважают и любят, а главное, верят ему, когда он шеголяет осторожными левыми фразами. Впрочем, теперь-то все это в прошлом: он даже пострадал, как некогда Зубатов<sup>31</sup>.

Несомненно одно — что люди, подобные ему, были в самом деле полезнее тогдашним органам, чем разные никончуки.

Не нужно представлять себе, однако, будто все, кто был тогда арестован, — невинные жертвы. Были среди них и такие, которые просто попали в колеса собственной машины. Кажется, таким был и наш первый декан, профессор Фридланд. Я никогда не видел его — только учился еще в школе по его книгам. Но позднее моя приятельница Лена Штаерман<sup>32</sup> рассказала мне, как их приветствовал декан (она была из первого приема).

— Понимаете, собрали нас в актовом зале. Вошел Фридланд и сказал: «Среди вас, конечно, есть разные люди. Ну, ничего. Мы еще разберемся, кто из вас кто».

Признаться, после этого рассказа мне как-то не жалко стало Фридланда. Думается, что он до тех пор «разбирался», пока в нем самом не «разобрались».

Впрочем, может быть, Фридланд имел в виду совсем другое — способности и работоспособность каждого, в чем декан и в самом деле должен был разобраться.

Вообще, психология моих ровесников и современников, и моя собственная — до сих пор для меня загадка.

Не было буквально семьи, в которой так или иначе не оказалось бы «врагов народа». И мало было таких, кто искренне отрекался бы от своих родителей, родных или друзей: большинство делало это под давлением, хотя, впрочем, некоторые очень натурально разыгрывали искренность. Более того, многие товарищи искренне не верили в вину своих сокурсников, «классовая бдительность которых притупилась», и старались смягчить карающую руку насколько могли. Так было и в моем деле, которое по моей беспартийности попало на рассмотрение профкома и было очень благожелательно завершено Мишей Шаровым, Васей Чивилевым и Дусей Виноградовой, — я отделался выговором.



Но главное было, что при всем этом мы верили в вину лиц, более от нас удаленных. Верили в существование «пятой колонны». Слово это было пушено испанским фашистским генералом Мола, заявившим, что четыре его колонны штурмуют Мадрид извне, а пятая действует изнутри и в нужный момент проявится. С тех пор все враждебные внутренние силы окрестили «пятой колонной». Мы, например, все были горячими сторонниками испанских республиканцев, напряженно следили за их борьбой. У нас в компании никогда не бывало драк, но когда Юра Меньшиков на одной вечеринке поднял тост за «защитников Альказара», то есть за фашистов, его чуть не побили. Мы преклонялись перед теми, кто сражался за свободу там, в Испании. Можно сказать, что и завидовали им похорошему. И вместе с тем легко поверили, что Антонов-Овсеенко<sup>33</sup> и Михаил Кольцов<sup>34</sup>, арестованные по возвращении из Испании, — «враги народа». Что уж говорить о тех, чьи процессы гремели в те годы. Их публичное сознание было для нас бесспорным и убедительным.

— Пойми, ведь нет же никаких доказательств, — говорил мне дядька Константин.

— А каких Вы хотите доказательств? Что Вам показать? Револьвер, которым убили Кирова? — парировал я.

Как горько теперь сознавать, что в этом конфликте со старшими мы были глубоко неправы.

Мы, конечно, не оправдывали всех действий тогдашних властей, склонны были винить, например, наркомов — Ягоду, Ежова, но только не того, кто им приказывал. Об этом, думали мы, Сталин не знает.

Отношение к самому Сталину, по крайней мере лично у меня, серьезно изменилось. Мне случалось уже говорить, что в нашей семье Сталина не любили. Это было естественно для демократической интеллигенции — отрицательно относиться к тому, кто попирает демократию на деле, постоянно славословя ей публично.

Воспитанный в этих традициях, я позволял себе в ранней юности даже подтрунивать над Сталиным. Еще в техникуме после одной коллективной читки, я сказал моей приятельнице Риве Дубининой:

— Сталина теперь можно писать на «Л».

— ???

— Любимый вождь!

В университетские годы это «любимый» не только никого не удивляло, но и произносилось вполне искренне. Подчас мы даже верили в то, что его драгоценной для нас жизни действительно угрожает опасность со стороны «пятой колонны». И тогда в очередной монтаж включались строки, которыми богата была тогдашняя печать:

... Весть до нас дошла,  
Что на тебя замыслили враги.  
Всей силой страсти ненависть их,  
Всем пылом сердца родину любя,  
Живой стеной мы защитим тебя  
И боевых соратников твоих...

Это звучало вполне искренне. Давно прошло то время, когда мы не находили ответа на слова старших, что Сталин — человек мелкий по сравнению с вождями революции. Тех давно уже не было, и все чаще звучали слова: «Сталин — это Ленин сегодня».

— Он показал всем, что он — фигура, — сказал как-то даже Юра Меньшиков.

Нам, историкам, казалось, должна была быть ясна опасность таких славословий и обожествления одного лица. И подосознательно это, конечно, претило, но каждое его слово воспринималось как Евангелие. И ничего с этим нельзя было поделать. Наверное, мало кто из нас понимал, что многозначительность эта — ложная. Более того. Когда в 1938 г. вышел «Краткий курс», многим, кто, как я, учился раньше по другим учебникам истории партии, было ясно, что в этой книге много неправды.

— Как ты, историк, ее расцениваешь? — спросил дядя Костя.

— Отлично сделанная фальшивка, — ответил я.

Но сам был тогда уверен, что так надо, чтобы учили именно эту фальшивую историю партии. Я мог даже сказать Шуре Мипозу, что надо бы купить вот это новое роскошное издание «курса» — у меня такого нет. Шура, конечно, высмеял меня: он был много умнее. Более того. В тексте «курса» я находил целые куски из стенограмм профессора Минца<sup>35</sup>, по которым еще в прошлом году готовился к экзаменам. Стенограммы эти, конечно, исчезли. Но удивительнее всего, что и я их искренне забыл. И когда стали официально заявлять, что Сталин лично написал четвертую главу, а потом — что он написал весь «Краткий курс», мне это не показалось удивительным, хотя, по со-

вести, я не думал и что Минц за год до выхода этой основополагающей книги списал все у Сталина. Просто назойливое повторение одного и того же дало свои плоды, оглупило нас.

Дома у нас не висело никаких портретов. Но однажды брат Витя принес из квартиры свояка и повесил портрет Сталина. Отец, который никогда не вмешивался в то, как нам украсить свою комнату, неожиданно резко потребовал, чтобы портрет убрали. Я уже смотрел на это как на старческое чудачество: зачем убирать, когда все равно он везде висит — и в публичных местах и в квартирах. Например, у моего любимого профессора Сказкина — над письменным столом.

Через некоторое время я сам принес андреевский портрет Ленина. Удивился, что отец отнесся к нему положительно. Для меня Ленин и Сталин были тогда уже одно.

А когда мы видели беззакония и жестокость, на выручку приходила пресловутая теория «леса и шепок».

Как-то к нам зашел Павел Эдуардович Фере. Он отбывал ссылку и приехал в Москву едва ли не тайком. Когда он ушел, разгорелся очередной спор.

— Так что, и Павлуша — вредитель? — налетал на меня отец. — Павлуша, который еще в пятом году помогал крестьянам захватывать помещичьи имения?

— Нет, я не думаю, что Павел Эдуардович — враг народа. Тут какая-то ошибка. Но ведь когда лес рубят, всегда шепки летят!

— Знаем! Сами в шепках бывали, — каким-то вдруг поникшим голосом сказал отец.

Это было уже незадолго до его смерти. Отец умер в 1940 году, к счастью, не дожив до войны. Хоронили его достойно: искреннее горе его сослуживцев и пациентов как-то помогало нам.

Хоть я еще не кончил тогда университета, юность ушла безвозвратно вместе с отцом. Последний год — это забота о семье, о заработке, напряженная подготовка к госэкзаменам. Я и не услышал даже речи Молотова о нападении на нас Гитлера (пресловутый союз с фашистами был морально так тягостен весь этот год).

Война наступила раньше, чем последний государственный экзамен.

*Москва, 1969 г.*

Из главы «Университетская библиотека»<sup>36</sup>

... Вот во время дежурств, проходивших уже не в подвале и, как правило, без тревоги, и начал я снова писать, благо можно было заказывать книги из нашего богатого книгохранилища и работать в директорском кабинете. Еще в апреле 1942 г. удалось сделать на сессии, посвященной 700-летию Ледового побоища, доклад о новгородском войске. Кажется, на меня обратили внимание и в готовящейся «Истории русского военного искусства» поручили написать целых две главы. Книга эта не вышла в свет, но доведена до сигнального экземпляра, на который я встречаю и сейчас ссылки. Даже журнал «Военная мысль» заказал мне статью об Александре Невском (тогда как раз учредили и его орден).

С этим связана и первая дискриминация. Как-то осенью в моем кабинете появился молодой (хотя и старше меня) человек чрезвычайно семитической внешности: курчавые волосы, горбатый нос, глаза навывкате. Притом он был красив и обходителен.

— Я из редакции «Военной мысли». Тут у нас Ваша статья...

— Как раз недавно я говорил с Вашим редактором и теперь учел все его замечания.

— Да, конечно... нас не это смущает... видите ли, Ваша фамилия...

— Кого может смущать честная еврейская фамилия? — я еще шутил. А ему, видимо, было не до шуток.

— У меня самого такая же. Позвольте представиться: Юдович...<sup>37</sup>

Да, это был Юдович, тогда еще шахматный мастер, «в миру» же — сотрудник «Военной мысли». Потом мы встречались в шахматном клубе.

— Видите ли, тут новые ордена... и такая фамилия, как у нас с Вами, не совсем удобна...

Нет, я решительно ничего не мог понять. До этого дня никто из соотечественников не говорил мне, что еврей — это плохо. А тут, чтобы сказать эту гадость, подослали еврея. Просто диккенсовская ситуация.

— Редакция знала, как моя фамилия, когда заказывала статью?

— Да, конечно. Но...

— Можете не печатать, но гонорар вы обязаны уплатить.

— Ах, да не в этом дело. Мы заплатим. Хорошо заплатим. Но сроки... номер уже набран... Мы Вас очень просим подписаться псевдонимом. Каким угодно.

— Не вижу надобности.

— Прошу Вас, не отказывайтесь сейчас, подумайте. Мы Вам еще позвоним.

Позвонил, конечно, уже его начальник. И не только мне.

— Да брось ты. Не вламывайся в амбицию. Лучше посмеяйся над ними, — сказал мне Альберт Кинкулькин<sup>38</sup>. — Вель в твоей фамилии «ич» — как раз славянская приставка. Ее-то и отбрось. Оставь «Рабинов».

Эта идея показалась мне забавной. Статья так и вышла. Но, увы, это был не последний псевдоним, который придумал для меня Альберт. Другой он придумал почти через десять лет, в такой ситуации, когда никому уже в голову не приходило смеяться.

### Из главы «Раскопки в Москве»<sup>39</sup>

Пожалуй, самым успешным был 1950-й год. Раскопки в Зарядье развернулись широко и приблизились к Кремлю, насколько это было возможно при тогдашних условиях, когда резиденция Сталина охранялась сотнями тысяч глаз, небообразимым множеством всяких препон. В Зарядье открылся богатейший средневековый слой XV—XVII веков. Десятки домов, усадьбы ремесленников, приказных, хоромы бояр и даже князей — Патрикеевых, Сулешовых. Множество прекрасных вещей (о чем я так соскучился после Новгорода). И наконец — древнейшие сооружения, например — усадьба кожевника, жившего здесь еще до Юрия Долгорукого.

Дирекция Института даже направила в президиум Академии наук особый доклад о наших достижениях.

За всем этим мы как-то не заметили общего резкого ухудшения обстановки в стране, известный обскурантский доклад Лысенко и сессию ВАСХНИЛ восприняли юмористически или, во всяком случае, как частное дело биологов. Из уст в уста передавался анекдот: «Как себя сейчас вести? Как в трамвае: не высовываться, не занимать передних мест, а главное — не задавать лишних вопросов» (в тогдашних трамваях были соответствующие надписи).

Кажется, мы именно высунулись — обратили на себя внимание как раз тогда, когда не следовало. На меня устремил

свой оловянный глаз сам Лихолат. Это была мрачная фигура — заместитель заведующего отделом науки ЦК. Среди историков потом эти годы назывались в просторечии лихолатьем. Небольшого роста, невзрачный, с каким-то кривым лицом, блондинистыми редкими волосами, коротко подстриженными так, что видно было на затылке две макушки, этот человек был каким-то сгустком мракобесия. Это, видимо, и оценило в нем начальство — приспешники, а может быть, и сам Сталин. Да еще ценили и бульдожьей хватку: куснув кого-нибудь, он уже не отпускал, если, конечно, не приказывали.

За моей спиной начались какие-то тайные разговоры. Во всем, с чем бы я не обратился в дирекцию, я получал отказ. И вот в один прекрасный весенний день 1951 года Удальцов пригласил меня к себе в кабинет. Пошипывая свою козлиную бородку, директор сказал:

— Вот мы тут... э-м... посоветовались и решили предложить Вам... может быть... э-м... лучше, чтобы начальником Московской экспедиции стал кто-нибудь другой. Из крупных ученых. Ну, скажем, Артемий Владимирович<sup>40</sup>. А Вы бы зам. начальника... Вот.

— А за что Вы меня снимаете?

— Ну вот сразу: снимаете! За что! Никто Вас не снимает. Мы Вами... э-м... очень довольны. Но ведь Москва же... и э-м... Рабинович. Вот.

— А когда назначали, Вы не знали, как моя фамилия?

— Фамилия... фамилия. Дело... э-м... не в фамилии.

Между тем было ясно, что дело именно в фамилии.

— Я человек дисциплинированный. Готов завтра же сдать дела тому, кого Вы назначите.

— Ну вот. Что Вы говорите: «Я человек дисциплинированный!» Тут дело.. э-м... не в дисциплине... вот. Мы (мне так и не стало ясно, кто это были «мы») хотим, чтобы Вы... э-м... по-прежнему возглавляли... вот... работу. Начальник... э-м... кто бы он ни был, будет чисто номинальный.

Первый разговор так и кончился ничем.

— Вы только не думайте, что это, как говорят, пятый параграф, — сказал секретарь парткома Либеров, тоже пожелавший со мной поговорить. — Просто надо укрепить руководство. Москва же.

— Соглашайся немедленно! Сам предложи кого хочешь начальником. Завтра-послезавтра тебе уже и этого не разрешат. Ты не знаешь, что делается везде. И у нас в министер-

стве. Я не чаю, как дотянуть те полтора года, что мне остались до пенсии, — сказал Яков Лазаревич Лившиц<sup>41</sup>.

Мне показалось, что честь моя будет спасена, если начальником экспедиции директор назначит самого себя. Удивительно, но эта мысль Удальцову понравилась. Он согласился.

— Видишь, — поделился я с Монгайтом, — он соглашается! А так как все знают, что он никакой не археолог, то будет ясно и положение со мной!

Увы, друзья познаются в несчастье. Шура был тогда ушами Удальцова (чего я не знал) и выполнил, как видно, эту свою функцию. На другой день Удальцов отказался и начальником назначил Арциховского. Сразу открылись все двери. Были выделены и средства, и сотрудники. Сезон 1951 года я провел уже как зам. начальника экспедиции.

— И не приду на раскопки, чтобы не подумали, что я Вас проверяю, — сказал Арциховский. И сам я старался делать вид, что ничего не произошло, что я такой же как прежде руководитель экспедиции, хоть и подписываюсь заместителем. Однако уже по поведению Г.П. Смирновой, ставшей подчеркнуто самостоятельной (Засурцев еще в прошлом году окончательно перешел в Новгород), было видно, что «времена уже не те».

Наконец этот самый тяжелый для меня сезон раскопок позади. И вдруг Киселев<sup>42</sup> предложил срочно поехать в Белгород Курский. Там-де А.В. Никитин<sup>43</sup> не справляется, есть жалобы. Словом, нужен опытный консультант. Много лет спустя выяснилось, что Аркаше он писал тогда же, мол, Рабиновича нужно срочно куда-нибудь пристроить — убрать на месяц из Москвы. Возможно, это был отвлекающий маневр: Лихолата не устроило, чтобы я вообще оставался в институте и в экспедиции. Он требовал снятия и увольнения. А Киселев то ли относился ко мне неплохо, то ли просто в интересах дела хотел удалить на время неугодного сотрудника с глаз разгневанного начальства: может быть, отойдет. Не тут-то было.

Но тогда я ничего этого не знал. С удовольствием поехал в Белгород. Конкретная археологическая работа отвлекла на время от недавних бед. И этот милый утопающий в садах городок, окруженный меловыми скалами, где наши предки построили крепость!

И тут еще событие, возможное только в тогдашней неразберихе. Сработало прошлогоднее представление Института: успехи Московской экспедиции были отмечены специальным постановлением президиума Академии наук, почти все сотруд-

ники, консультанты и я как начальник экспедиции премированы. Словом, Московская экспедиция была поднята на шит (а начальника только что сместили). Поистине, одна рука не знала, что творит другая! Но что был президиум Академии наук по сравнению с самим Лихолатом!

В октябре 1951 года меня уволили. Удальцов вдобавок к другим своим прекрасным качествам был еще и суверен. Верил, в частности, что для него счастливое число 13. И вызвал меня 13 октября. Говорил вроде бы как интеллигент с интеллигентом, даже доверительно: мол, что поделаешь!

— Пренеприятная история получилась.

— ???

— Вынуждены мы расстаться с Вами.

— А причина?

— Когда мы (не по собственной инициативе) ознакомились с Вашим личным делом, выяснилось, что Вы скрыли, что Ваша жена перешла в советское подданство из иностранного.

Все начало разговора он, видимо, выучил заранее и произнес эти несколько фраз без обычного меканья.

— Я не скрывал. Как Вы, вероятно, помните, в ИИМК я перешел из Института этнографии. Наверное, Вы получили отсюда и мое личное дело с «большой» анкетой, где все сказано.

Это в сценарий, разработанный для Удальцова, видимо, не входило. Он снова вернулся к своим любимым «э-м» и «вот».

— Э-м... ну что же что большая анкета. В Вашем... э-м... открытом деле этого не сказано. Вот... и мы вынуждены. Понимаете, вынуждены с Вами расстаться, — он снова вспомнил сценарий.

— Кроме того, разве моя жена сделала что-нибудь плохое, перейдя в советское подданство? Не из советского в иностранное ведь? (тогда я не знал, что вскоре будут делать именно так).

— Ну что мы с Вами будем теперь разбираться, хорошо ли... э-м... она поступила. Институт вообще не хотел бы уstraивать из Вашего увольнения никакого... э-м... бума. Я, собственно, хотел Вам предложить подать заявление... э-м... об уходе. Ведь мы Вам разрешили совместительство в музее... этом... реконструкции. Вот и переходите туда на основную работу.

Тут я повел себя по молодости лет совершенно неправильно — возмущался, кричал на директора, упомянул даже о его марристском прошлом<sup>44</sup> и «аракчеевском режиме» (словечко тог-



да модное). Но ему-то все было прощено, а мне все ставилось в строку.

То, что я не подал заявления об уходе, в сценарий не входило. Удальцов сам придумать ничего не смог и дал приказ о моем увольнении вообще без всякой мотивировки.

И вот началась тяжба. До какой степени она безнадежна, я, кажется, не совсем понимал. В советчиках недостатка не было. Одни советовали продолжать, другие — бросить. Среди первых был, между прочим, не только мой старый друг Максим Левин, но и сам С.В. Киселев. Больше было вторых.

— Мне сказали, что к Вам плохо относятся инструкторы ЦК. Это может быть временно: или отношение изменится, или инструкторов уберут. И если Вы уйдете по собственному желанию, то по собственному желанию можете и вернуться, — объяснял Борис Павлович Орлов<sup>45</sup>.

— Александру Дмитриевичу было предписано Вас уволить — напрасно Вы жалуетесь на него, — заметил П.Н. Третьяков<sup>46</sup>.

— Хорошо, что Вас оставляют в музее. Если отбросить такие устаревшие понятия как справедливость, то главное ведь — работа остается. Это сказал Николай Михайлович Дружинин<sup>47</sup>.

А я добивался как раз справедливости. Уход по собственному желанию означал для меня признание какой-то своей вины.

— Посадят! Посадят, Миша! Лучше не шебарши, — говорил Эльбрус Гутнов<sup>48</sup>.

— Помни, что ты не один. Не в тебе одном здесь дело. Начали с Рабиновича, могут добраться и до Монгайта, — сказал Монгайт и вдруг как-то боязливо посмотрел в сторону. Следя за его взглядом, я увидел нашего бухгалтера Румянцева. Говорили мы в метро и, может быть, Шура опасался, что Румянцев сообщит, будто затевается заговор — и вот «они» уже шепчутся в метро.

Но я решил уже идти по мукам.

Жаловаться надо было по ступеням. Сначала — академику-секретарю отделения Борису Дмитриевичу Грекову. Он принял меня, взял заявление и на вопрос, что же вменяется мне в вину, сказал, как-то даже раздраженно передернув плечами:

— Какая уж тут вина!

На другой день он утвердил мое увольнение.

Старый знакомый академик Волгин<sup>49</sup>, вице-президент

Академии наук принял меня в роскошном, но пустом кабинете Нескучного дворца. Фактически Вячеслав Петрович был не у дел. Он дал массу дельных советов, с кем поговорить; даже пошутил о чем-то, чтобы придать мне бодрости, а себе уверенности.

Один из советов Волгина — обратиться к главному ученому секретарю Академии наук академику Топчиеву<sup>50</sup> — я выполнил тотчас же. Топчиев явно не знал, зачем я прошу о приеме. Думал, что явился благодарить за премию, только что присужденную президиумом. Вышел даже на порог кабинета, чтобы поздороваться, усадил в глубочайшее кресло и стал расспрашивать об экспедиции — не может ли чем посодействовать. По мере того как выяснялись мои обстоятельства, Топчиев становился все серьезнее. Но оставался благожелателен. Заявление взял, сказавши: «Не беспокойтесь! Мы разберемся в этом деле». Увы, это была деловая чиновничья маска. Заявление с резолюцией «Прошу внимательно разобраться и доложить» попало к зам. начальника отдела кадров Виноградову<sup>51</sup> (теперь он академик и директор института), уже раньше занимавшемуся этим делом. Что ж ему было разбираться, если он уже разобрался для Лихолата.

Со мной Виноградов держал себя как настоящий инквизитор. Выражал даже сочувствие.

— И они повесили такой приказ на доску! — воскликнул он, узнав, что я так и уволен без объяснения причин. Подробнейшим образом выспрашивал меня обо всех обстоятельствах, в том числе как будто к делу не относящихся: не религиозен ли я? Нет ли связей с сионистами? Узнав, что арестована двоюродная сестра, сказал: «Ай-яй-яй! Что же она наделала?».

— Это Вам легче узнать, чем мне, — отрезал я, не выдержав.

Потом мне ответили, что я уволен по сокращению штатов, поскольку Московская археологическая экспедиция ликвидирована. Это инквизитор помог Удальцову сформулировать «правильно». Не остановились перед тем, чтобы закрыть экспедицию.

— Нами указано Институту, что не надо предлагать сотруднику уволиться по собственному желанию, если есть причины для увольнения, — сказал в заключение Виноградов. — Вы, кажется, хорошо знаете законы, и Ваши законные требования удовлетворены.

Что и говорить — ответ, достойный инквизитора.

И все же я попытался еще раз пробиться к Топчиеву.

— Знаете, Александр Васильевич неохотно говорит о приеме, — сказала секретарша — очень милая женщина. Я тоже не настаивал. Круг замкнулся, и тот же Киселев — уже как один из ученых секретарей президиума — официально уведомил меня, что моя жалоба рассмотрена и отклонена. Не думаю, чтобы он сам вызвался это сделать. Может быть, тут была своеобразная дисциплина, когда официальное заявление заставляют сделать как раз того, кто при обсуждении был не согласен. Впрочем, вряд ли Сергей Владимирович проявлял при обсуждении моих дел такую отчаянную смелость. Поддерживал он меня, советовал мне тайно. Нет, право же, я даже больше понимаю поведение Рыбакова<sup>52</sup>, который откровенно сказал, что как зав. сектором не будет меня поддерживать, поскольку «это — политика партии». Что такое «это» — подразумевалось. И Рыбаков был совершенно прав. Со своей точки зрения, конечно.

Зав. отделом науки ЦК Юрий Андреевич Жданов<sup>53</sup> передал через своего инструктора, что делом моим заниматься не будет и не видит нужды в том, чтобы принять меня. Нашлись люди, которые дали мне понять, что моя строптивость может отразиться на готовящейся защите диссертации жены. Да, круг даже более чем замкнулся.

Дирекция не хотела устраивать из моего увольнения никакого бума, как выразился Удальцов. Но резонанс получился все же очень широкий. Недавно я узнал, что много лет спустя эта история получила какое-то отражение даже в одной из книг Некрича<sup>54</sup>.

Пока еще шла тяжба, я попросил Э.А. Рикмана<sup>55</sup> подобрать для меня комплект фотографий с материалов раскопок.

— Не знаю, Михаил Григорьевич, могу ли я дать Вам эти фотографии в данной ситуации, — был ответ.

— Как тебе не стыдно, Митя! — сказала Галина Петровна Латышева<sup>56</sup>. — Ведь это — научные материалы Михаила Григорьевича!

— Галя! Меня же выгонят!

Его все равно уволили через месяц. И вообще дела экспедиции поспешно ликвидировались.

Кто мог думать тогда, что она еще возродится?

### Пятьдесят третий

Наконец-то выпал снег. Еще вчера его почти не было. Какой-то жалкий дырявый саван, сквозь который были видны красноватые язвы промерзшего поля и обломанные кости леса. А сегодня лег настоящий пушистый белый до боли в глазах ковер! Все линии стали плавными, ничего не торчит. Куда ни глянь — ощущение чудесной естественной гармонии. И лед речки прикрыт рыхлым, еще не успевшим слежаться снегом, расступающимся с легким скрипом под напором лыж. Вновь вышло солнце, и озаренные его лучами как жар горят темно-красные стволы сосен, вырастающие прямо из дна огромного оврага, что впадает в речку за ближайшим поворотом. Высокие, прямые, мошные — что называется, корабельный лес. Ему, наверное, больше века — да ведь и я знаю эти чудесные сосны уже не один десяток лет.

Но за последние двадцать лет к восхищению примешивается и совсем другое чувство, в котором деревья ничуть не повинны.

Двадцать лет тому назад — в феврале пятьдесят третьего...

От той зимы в нашем альбоме сохранилось много карточек. И на всех — солнце и заснеженный лес, и крутой обрыв берега, и эти самые сосны. На одних фотографиях — мы с маленьким Гришкой на лыжах, на других — Гришка с Леной пешком. Все улыбаются — какая счастливая семья!

А время было совсем не счастливое.

В тот год впервые после изгнания из Академии наук взял я отпуск и поселился в любимом моем Звенигороде, но, конечно, уже не в академическом Поречье, а по соседству, в другом Поречье — доме отдыха Министерства вооружения.

Нужно сказать, что вообще, как ни тяжела была вся эта история с прекращением работ московской экспедиции, она дала мне жизненный урок — показала, что свет клином не сошелся на Академии наук, что и вне ее есть жизнь и работа. Взять хотя бы основное — из Академии меня выгнали, чтобы археологией Москвы не занимался Рабинович — по мнению самых высоких инстанций, это было недопустимо. Но меня-то оставили как раз в Музее Москвы, где я ничем иным заниматься не мог. Более того. Прекратить начатое дело оказалось невозможным. Просто академический институт этим не занимался. А работа пришла в музей. К тому самому Рабиновичу.

Одно время меня даже не печатали — почти как «врага народа», но вскоре оказалось, что, во-первых, нельзя вынуть

моих глав из многотомных изданий, а во-вторых — что меня охотно печатают под псевдонимом. Псевдоним придумал мой старый друг Альберт Кликулькин.

— Подписывайся ты М. Григорьев — и дело с концом!

И в первый же год «Вечерка»<sup>57</sup> напечатала целую серию статей М. Григорьева «Из истории столицы». Псевдоним этот был тут же раскрыт Большой советской энциклопедией, напечатавшей в списке авторов: «М. Григорьев (М.Г. Рабинович)», но никаких неприятностей не последовало. Похоже, что высшему начальству было не до меня, а начальство среднее понимало эту кампанию по-своему и считало задачу выполненной, удалив еще одного рабиновича с высокооплачиваемой должности.

Так или иначе, зарплата уменьшилась вчетверо, но я зарабатывал пером, и вот — уже на следующий год можно было даже позволить себе купить относительно дорогую путевку в этот дом отдыха. Кстати, и он оказался во всех отношениях не только не хуже, а даже лучше академического. Здесь я поселился в небольшой, но отдельной комнате — честь, которая ТАМ оказывалась только членам-корреспондентам Академии наук СССР!

Публика тоже была вполне приличная — инженеры, артисты, со мной за столом — полковник-географ, ученик Н.Н. Баранского<sup>58</sup>. Здесь отдыхали и тренировались две спортивные команды — шахматистов и... боксеров. Среди них — бывший чемпион СССР — Королев<sup>59</sup> и будущий чемпион мира Петросян<sup>60</sup>. Петросян казался совсем мальчиком. Как-то нам удалось вызвать его на «разговор за жизнь».

— А зачем мне учиться? — говорил он, подняв чеканный горбоносый профиль, непринужденно засунув руку в карман пиджака так, что большой палец торчал наружу. — Семь классов окончил, а више — шахматам не научат!

Очень я был удивлен, прочтя через несколько лет, что гроссмейстер Тигран Петросян — аспирант какого-то института.

Запомнился Королев — скромный, сдержанный и вместе с тем — откровенный.

— Знакомо ли Вам чувство страха? — спросили его на беседе.

— Как не знакомо! Очень знакомо! Вообще я вам скажу, что если кто и говорит, что не боится, то или врет, или здесь (он покрутил пальцем у бритого виска) что-нибудь не в порядке. Как можно не бояться, если тебе сейчас по морде дадут? Другое дело — как совладать со страхом.

Словом — было интересно.

К тому же со своими академическими друзьями я встречался каждый день — ведь мы были всего в трех километрах! По-прежнему ходили на лыжах с Виктором Никитичем Лазаревым<sup>61</sup>. Он старше меня лет на пятнадцать — значит, тогда ему было за пятьдесят. А мы почти каждый день проходили километра 32-33. Теперь я уже не помню, когда прошел 30 километров. Виктор Никитич мгновенно надевал лыжи и устремлялся на дистанцию, не оглядываясь, справился ли я уже с ремнями своих тяжелых «Карху». И если он успевал исчезнуть за поворотом, мне было уже его не догнать. Главной заботой было не потерять из виду хотя бы помпон его шапочки — тогда на второй половине пути сказывались мои более молодые годы, и приходили мы вместе.

Казалось — полный, безмятежный отдых после более чем года мучений...

Но вот однажды утром, включив по обыкновению репродуктор, я услышал голос Левитана с особенной значительной интонацией, которая хорошо знакома всем, кто слышал в те времена «важные сообщения». Левитан читал о новом раскрытом органами госбезопасности заговоре — заговоре врачей-убийц, орудовавших в самых почтенных лечучреждениях. Конечно, все эти гнусные злодеи обезврежены и вскоре предстанут перед судом.

Вот что характерно, среди обвиняемых были крупнейшие светила медицины — русские и евреи, скажем — Виноградов и Вовси. Но логические ударения были расставлены так, будто и здесь — еврейский заговор.

Выслушав все это, я надел лыжи и ушел в лес. Избегая главных лыжных, пробродил в одиночестве до обеда.

В столовой у моего прибора была предупредительно положена газета. Отодвинул ее и принялся за закуску.

— Нет, Вы прочтите, — сказала жена полковника.

— Думаете, меньше станет аппетит? — попробовал отшутиться я.

— Нет, серьезно, прочтите — это **ОЧЕНЬ** важно.

Читаю с каменным лицом, чувствуя на себе взгляды. И принимаюсь за суп. Полковницу это, видимо, не удовлетворяет.

— Подумайте, какой ужас! Вы знаете, тут отдыхает жена Володина. А его покойная дочь болела сердцем. И он добился, чтобы ее лечил Вовси. Так жена говорит, Володин места себе не находит.

— Ну знаете, можно еще подумать, что хотели вывести из

строю руководителей. Но при чем здесь дочь Володиной?

— Ах, как Вы не понимаете! Ведь он же перед ЧЛЕНАМИ ПРАВИТЕЛЬСТВА выступает!

— Брось, Галя, ерунду говорить, — вмешался полковник, — при чем тут в самом деле Володин!

Я благодарно посмотрел на него, и обед закончился в молчании.

Следующие дни принесли новые известия. Например, что награждена орденом Ленина доктор Лидия Тимашук, благодаря которой разоблачили преступные махинации обвиняемых. Рядом со мной был один из гроссмейстеров. Кажется, русский. И тоже читал газету.

— За что награждают! — вырвалось у него. Но тут же он опомнился и, бросив на меня косой взгляд, продолжал преувеличенно громко: — И правильно награждают!

И поползли слухи — что ввиду справедливого гнева народа всех евреев выселят в Биробиджан — вот только кончится процесс. Насколько эти слухи были основательны, сказать не берусь. Но практика выселения целых народов была уже не нова.

Вместе с тем пышно праздновалось шестидесятилетие Эрэнбурга, минувшее два года назад.

Вот в таких условиях заканчивался мой «отдых». На пару дней приехали Лена с Гришкой (их поместили даже в номер «люкс»). Тогда и сделаны те фотографии. Кто подумал бы, что в этом солнечном лесу, на этих аллеях, в этих беседках мы с Леной все обсуждали — не развестись ли нам.

— Вы с Гришкой армяне. Вас не выселят.

Как-то мы ни до чего не договорились — уж очень страшный был разговор..

Под вечер второго дня я провожал их на станцию. По дороге стал объяснять кому-то, как пройти, а Гришка подумал, будто я сам хочу вернуться.

— Папа, ты от нас не уходи, — сказал он мне тихонько. А мне так зашемило сердце!

И теперь, когда хожу на лыжах по этим местам (обходя, однако, те глухие уголки, которые намечал себе тогда, чтобы замерзнуть, если и в самом деле будут нас выселять), я не могу не вспоминать всего, что было тогда.

И, конечно, прекрасные старые сосны в этом не виноваты.

Но я все время возвращаюсь мыслью к тому, что в общем-то мне повезло. Выгнали с работы, но ведь не посадили, не отправили в концлагерь, ни даже в Биробиджан! И я прочел

еще в газете, что «дело врачей» прекращено за недоказанностью обвинений, и сам видел указ о лишении Лидии Тимашук ордена Ленина.

*Мозжинка, февраль 1973 г.*

<sup>1</sup> *Чарновский Николай Францевич* – крупный инженер, впоследствии был осужден по делу Промпартии (1930); *Игумнов Константин Никитич* (1873–1948) – пианист и педагог, профессор Московской консерватории с 1899 г., ректор в 1924–1929 гг. Народный артист СССР (1946 г.)

<sup>2</sup> *Гранат* – наиболее известные из семьи Гранат издатели братья Александр (1861–1933) и Игнатий (1863–1941) Наумовичи, основатели книгоиздательского товарищества, главным изданием которого стал Энциклопедический словарь.

<sup>3</sup> В университеты женщин тогда действительно не принимали, однако во второй половине XIX в. в Петербурге (Аларчинские, 1869) и Москве (Лубянские, 1869) были открыты Высшие женские курсы, готовившие врачей и учителей. Наиболее известными были курсы проф. В.И.Герье в Москве (основаны в 1872 г.) и Бестужевские в Петербурге (осн. в 1878 г.). Однако для еврейской девушки, разумеется при наличии некоторых средств, было проще получить высшее образование за границей.

<sup>4</sup> *Фридлянд Григорий (Цви) Самойлович* (1896–1937) – историк и политический деятель, доктор исторических наук, профессор. Член ЦИК Поалей Цион, представитель Поалей Цион в Петроградском Совете солдатских и рабочих депутатов в 1917 г. В 1919 г. – член ЦИК Литовско-Белорусской социалистической советской республики. Вступил в РКП (б). В 1925 г. – один из основателей Общества историков-марксистов при Коммунистической академии. Секретарь французской секции Института К.Маркса и Ф.Энгельса. Автор многочисленных работ по истории Западной Европы, преимущественно Франции. С 1934 г. – декан исторического факультета МГУ. В 1936 г. арестован, в 1937 г. расстрелян. Реабилитирован посмертно.

<sup>5</sup> *Монгайт Александр Львович* (1915–1974) – археолог, доктор исторических наук (1962). Основные работы по славяно-русской археологии.

<sup>6</sup> *Нечкина Милица Васильевна* (1901–1985) – историк, академик АН СССР (1958). Основные труды по истории общественного и революционного движения в России XIX в., в том числе о декабристах, историографии.

<sup>7</sup> *Базилевич Константин Васильевич* (1892–1950) – историк, профессор МГУ. Основные труды по истории внешней политики, классово-борьбы, социально-экономических отношений феодальной России.

<sup>8</sup> *Преображенский Петр Федорович* (1894–1941) – историк, профессор МГУ (с 1921). Основные труды по истории Древней Греции и Рима, этнологии и истории международных отношений. Репрессирован; реабилитирован посмертно.

<sup>9</sup> *Сергеев Владимир Сергеевич* (1883–1941) – историк-античник, профессор, зав. кафедрой древней истории МГУ в 1934–1941 гг.

<sup>10</sup> *Греков Борис Дмитриевич* (1882–1953) – историк, академик АН СССР (1953). Наиболее известны работы по истории Киевской Руси и крестьянства.



<sup>11</sup> *Бахрушин Сергей Владимирович* (1882–1950) – историк, член-корреспондент АН СССР (1939). Ученик В. О. Ключевского. Автор работ по истории России, русской колонизации Сибири, источниковедению, историографии, исторической географии.

<sup>12</sup> Книга Б.Д.Грекова «Феодальные отношения в Киевском государстве» вышла двумя изданиями – в 1936 и 1937 гг. В значительно переработанном и дополненном виде под названием «Киевская Русь» появилась в 1939 г.

<sup>13</sup> *Дживелегов Алексей Карпович* (1875–1952) – историк, литературовед, театровед, доктор искусствоведения (1936), член-корреспондент АН Армении (1945). С 1930 г. профессор ГИТИСа. Автор работ по истории западноевропейского средневекового города, по театральному искусству, истории и искусству эпохи Возрождения.

<sup>14</sup> *Удальцов Александр Дмитриевич* (1883–1958) – историк, член-корреспондент АН СССР. Основные работы посвящены генезису феодализма в Западной Европе.

<sup>15</sup> *Косминский Евгений Алексеевич* (1886–1959) – историк, академик АН СССР (1946). Основные труды по аграрной истории Англии в средние века, Английской революции XVII в., истории дипломатии, историографии средних веков.

<sup>16</sup> *Смирин Моисей Менделевич* (1895–1975) – историк, доктор исторических наук, профессор МГУ. Основные труды по истории Германии XV–XVI вв (главным образом проблемы Реформации и Крестьянской войны 1524–1526 гг.).

<sup>17</sup> *Сказкин Сергей Данилович* (1890–1973) – историк, академик АН СССР (1958). Автор работ по проблемам средневекового западноевропейского крестьянства, еретических движений, абсолютизма, Возрождения, истории дипломатии и др.

<sup>18</sup> *Рейснер Игорь Михайлович* (1898/99–1958) – востоковед, один из основоположников российской индологии и афганистики, профессор, доктор исторических наук (1953). Основные труды по проблемам индийской общины, истории народного и национально-освободительного движения на Востоке, общественной мысли.

<sup>19</sup> *Рейснер Лариса Михайловна* (1895–1926) – литератор. В годы гражданской войны политработник Красной Армии. Прототип Комиссара в пьесе Вс.Вишневского «Оптимистическая трагедия».

<sup>20</sup> *Миллер Анатолий Филиппович* (1901–1973) – российский востоковед, доктор исторических наук, профессор (1943). Основные труды по новой и новейшей истории стран Ближнего и Ср. Востока, главным образом Турции, международным отношениям на Балканах.

<sup>21</sup> Вероятно, речь идет о *Георгии Сергеевиче Кара-Мурзе* (1906–1945) – историке-китаеведе, профессоре МГУ в 1939–1941 гг. В начале Великой Отечественной войны Кара-Мурза добровольно вступил в Красную Армию, погиб в 1945 г. в Китае.

<sup>22</sup> *Стоклицкая-Терешкович Вера Вениаминовна* (1885–1962) – историк-медиевист, профессор (1937), доктор исторических наук (1939). В 1934–1941 гг. преподавала на кафедре истории средних веков МГУ. Автор многочисленных трудов по истории средневекового города.

<sup>23</sup> *Гефтер Михаил Яковлевич* (1918–1995) – историк и публицист, кандидат исторических наук (1953). Научный сотрудник Института истории АН СССР, в

1964–1969 гг. руководил организованным им сектором методологии истории, ликвидированным в 1969 г. «в связи с реорганизацией Института истории», а фактически потому, что работы сотрудников сектора перешли рамки дозволенного. Участник правозащитного движения, в 1970–1980-х гг. публиковался в Самиздате, в 1982 г. вышел из КПСС. В 1992 г. – президент научно-просветительского центра «Холокост». С февраля по октябрь 1993 г. – член Совета при Президенте Российской Федерации.

<sup>24</sup> *Сидоров Аркадий Лаврович* (1900–1966) – историк, доктор исторических наук (1943), профессор. Проректор МГУ в 1948–1952 гг., директор Института истории АН СССР в 1953–1959 гг. Основные труды по экономической истории России начала XX в.

<sup>25</sup> С.В. Бахрушин был арестован по так называемому Академическому делу (1929) и провел несколько лет в ссылке. По этому же делу в числе десятков других историков (всего было арестовано в Москве и Ленинграде 115 человек; наиболее известными среди них были С.Ф. Платонов и Е.В. Тарле) был арестован и Б.Д. Греков. Однако он был освобожден без всяких для себя последствий.

<sup>26</sup> *Герье Владимир Иванович* (1837–1919) – историк. Организатор и руководитель (1872–1905) Высших женских курсов в Москве. Автор сочинений о Великой французской революции, о средневековых деятелях католической церкви, автор лекций по всеобщей истории, статей по вопросам образования.

<sup>27</sup> *Тихомиров Михаил Николаевич* (1893–1965) – историк, академик АН СССР (1953). Автор многочисленных работ по истории России с древнейших времен до XIX в.; по истории славянских стран и Византии, исторической географии, источниковедению, палеографии, дипломатике.

<sup>28</sup> *Аврех Арон Яковлевич* (1915 – 1988) – историк, доктор исторических наук (1967), автор многочисленных работ по политической истории России начала XX в.

<sup>29</sup> *Петровский Григорий Иванович* (1878–1958) – российский политический деятель. Депутат 4-й Государственной Думы, председатель фракции большевиков. С 1917 г. нарком внутренних дел РСФСР. В 1919 г. – председатель Всеукраинского ревкома. В 1919–1938 гг. председатель ВУЦИК. С 1940 г. заместитель директора Музея революции СССР. Член ЦК компартии в 1921–1939 гг., кандидат в члены Политбюро ЦК в 1926–1939 гг.

<sup>30</sup> *Беленький Александр Борисович* (1918–1991) – историк-востоковед, доктор исторических наук (1966). Его отец, советский торгпред в Италии в 1934–1937 гг. был арестован и расстрелян в 1938 г.

<sup>31</sup> *Зубатов Сергей Васильевич* (1864–1917) – создатель системы политического сыска, инициатор политики «полицейского социализма» в России, называемой в литературе зубатовщиной. Начальник Московского охранного отделения (с 1896) и Особого отдела департамента полиции (1902–1903). Под контролем Зубатова были созданы: Общество взаимного вспомоществования рабочих в механическом производстве, Совет рабочих механического производства г. Москвы, Общество взаимной помощи текстильщиков, Еврейская независимая партия и др. В 1903 г. был выслан во Владимир по распоряжению министра внутренних дел В.К. Плеве, недовольного «экспериментами» Зубатова. После Февральской революции 1917 г. покончил жизнь самоубийством.

<sup>32</sup> *Штаерман Елена Михайловна* (1914–1991) – историк, доктор исторических наук (1957), автор многочисленных трудов по социально-экономической истории и истории культуры Древнего Рима.

<sup>33</sup> *Антонов-Овсеенко Владимир Александрович* (1883–1939) – политический деятель, большевик. Во время Октябрьской революции секретарь Петроградского военно-революционного комитета (ВРК), руководил взятием Зимнего дворца. В 1917–1919 гг. один из организаторов Красной Армии, командующий советскими войсками Юга России. В 1922–1924 гг. начальник политуправления РВС СССР. С 1924 г. полпред в Чехословакии, Литве, Польше. С 1934 г. прокурор РСФСР. С 1936 г. генеральный консул в Барселоне. С 1937 г. нарком юстиции РСФСР. Расстрелян; реабилитирован посмертно.

<sup>34</sup> *Кольцов (наст. фамилия Фридлянд) Михаил Ефимович* (1898–1940) – публицист и писатель. Автор многочисленных фельетонов и очерков. Наиболее известная книга – «Испанский дневник» (1938). Расстрелян; реабилитирован посмертно.

<sup>35</sup> *Миц Исак Израилевич* (1896–1991) – российский историк, академик АН СССР (1946). Труды по истории российского революционного движения, гражданской войны.

<sup>36</sup> Глава «Университетская библиотека», небольшой фрагмент которой мы включили в настоящую публикацию, посвящена военному времени, когда М.Г. пришлось заведовать Научной библиотекой МГУ им. А.М. Горького. Автор работал над этой частью воспоминаний в феврале-марте 1978 и в сентябре 1982 г.

<sup>37</sup> *Юдович Михаил Михайлович* (1911–1987) – шахматист, международный мастер (1950), призер чемпионатов СССР и Москвы, автор книг по теории и истории шахмат.

<sup>38</sup> *Кинкулькин Альберт Тимофеевич* – соученик автора по историческому факультету МГУ, в то время заведующий партийным кабинетом МГУ.

<sup>39</sup> В той части главы, которая предшествует публикуемому нами фрагменту, рассказывается о раскопках в Москве, которыми мемуарист, в то время научный сотрудник Института истории материальной культуры АН СССР (с 1959 г. – Институт археологии АН СССР, ныне Институт археологии РАН), руководил с 1946 г.

<sup>40</sup> Речь идет об А.В. Арциховском.

<sup>41</sup> *Лившиц Яков Лазаревич* – друг семьи автора, сотрудник наркомата тяжелой промышленности.

<sup>42</sup> *Киселев Сергей Владимирович* (1905–1962) – археолог, член-корреспондент АН СССР (1953). Основные труды по древней истории и археологии Южной Сибири и Монголии. В описываемое время – заместитель директора Института истории материальной культуры.

<sup>43</sup> *Нижитин Аркадий Васильевич* – археолог, научный сотрудник ИИМК АН СССР.

<sup>44</sup> Марристокое прошлое – от имени *Николая Яковлевича Марра* (1864/65–1934) – востоковеда и лингвиста, академика Петербургской АН (1909), затем Российской (1917), а с 1925 г. – академика АН СССР. «Новое учение о языке» (так называемая яфетическая теория) Марра, автора многочисленных трудов по языкознанию, истории, археологии и этнографии Кавказа, длительное время являлось «установочным» для советских гуманитариев. В начале 1950-х гг. было объявлено (что в данном случае соответствовало истине) лженаучным.

<sup>45</sup> *Орлов Борис Павлович* – ученый-географ, проректор МГУ, исполнял обязанности ректора во время Великой Отечественной войны; вскоре после ее

окончания перешел на работу заместителем директора по научной части в Московский городской педагогический институт.

<sup>46</sup> *Третьяков Петр Николаевич* (1909–1976) – археолог, член-корреспондент АН СССР (1959). Основные труды по истории славян и народов Восточной Европы в железном веке. Лауреат Сталинской премии (1952).

<sup>47</sup> *Дружинин Николай Михайлович* (1886–1986) – историк, академик АН СССР (1953). Основные работы посвящены истории России XIX в.

<sup>48</sup> *Гутнов Эльбрус Александрович* – художник-оформитель, знакомый автора.

<sup>49</sup> *Волгин Вячеслав Павлович* (1879–1962) – историк, академик АН СССР (1930), автор многочисленных работ по истории социалистических и коммунистических идей.

<sup>50</sup> *Топчиев Александр Васильевич* (1907–1962) – химик, академик (1949), вице-президент АН СССР (1958).

<sup>51</sup> *Виноградов Владимир Александрович* (р. 1921) – экономист, академик АН СССР (1984), академик РАН (1991).

<sup>52</sup> *Рыбаков Борис Александрович* (р. 1908) – археолог и историк, академик АН СССР (1958), РАН (с 1991). Основные труды по археологии и истории славян.

<sup>53</sup> *Жданов Юрий Андреевич* (р. 1919) – сын А.А. Жданова; химик, член-корреспондент АН СССР (1970), затем РАН (с 1991). После отстранения от должности заведующего отделом науки ЦК был «сослан» в Ростов-на-Дону, где с 1957 г. работал ректором Ростовского государственного университета; в настоящее время – председатель Северо-Кавказского научного центра высшей школы.

<sup>54</sup> См. вступительную статью.

<sup>55</sup> *Рикман Эммануил Абрамович* – сотрудник Института археологии, был уволен из Института вскоре после М.Г.

<sup>56</sup> *Латышева Галина Петровна* – археолог, участница Московской археологической экспедиции, в то время научный сотрудник Музея истории и реконструкции Москвы, соавтор М.Г. (Москва в далеком прошлом. М., 1966 и др.).

<sup>57</sup> Имеется в виду газета «Вечерняя Москва».

<sup>58</sup> *Баранский Николай Николаевич* (1881–1963) – географ, член-корреспондент АН СССР (1939), автор учебника по экономической географии СССР для средней школы (16 изд. с 1935 г.).

<sup>59</sup> *Королев Николай Федорович* (1917–1974) – боксер, 9-кратный чемпион СССР в тяжелом весе (1936–1953).

<sup>60</sup> *Петросян Тигран Вартанович* (1929–1984) – шахматист, чемпион мира (1963–1969).

<sup>61</sup> *Лазарев Виктор Никитич* (1897–1976) – историк древнерусского, византийского и западноевропейского искусства. Член-корреспондент АН СССР (1943).

*Вступительная статья, подготовка текста  
и комментарии О. БУДНИЦКОГО*



**РЕЦЕНЗИИ.  
БИБЛИОГРАФИЯ**



М.Эндель

IDEL M. *Messianic Mystics*. Yale University Press. New Haven; London, 1998.

ИДЕЛЬ М. *Мессианские мистики*. Нью-Хейвен; Лондон, 1998.

Профессор Иерусалимского университета Моше Идель – один из наиболее известных современных исследователей еврейского мистицизма, автор фундаментального труда «Каббала: новые перспективы», нескольких книг об экстатической каббале Авраама Абулафии, хасидизме, легенде о Големе и др. В своих книгах и многочисленных статьях Идель рассматривает самый широкий круг вопросов, связанных с каббалой, критически переосмысливает наследие Гершома Шолема, основоположника научного изучения еврейской мистики, обращается к таким типам еврейского мистицизма, которые ранее были недостаточно изучены (прежде всего это экстатическая каббала Авраама Абулафии).

Новая книга Иделя посвящена мессианизму, одному из важнейших феноменов еврейской истории. Однако, как это явствует из названия, мессианизм здесь рассматривается не сам по себе, а в связи с еврейской мистической традицией, каббалой. Обращаясь к уникальному мистическому опыту еврейских каббалистов, автор обнаруживает мистическое измерение мессианских движений и чаяний. Идель предлагает пересмотреть выводы, сделанные его предшественниками, опираясь на многочисленные ранее не изученные и до сих пор не опубликованные источники. Автор не претендует на всеобъемлющее описание истории еврейских мессианских движений; напротив, изначально ограничив свой анализ лишь соотношением мессианского и мистического опыта, Идель касается только тех эпизодов в истории еврейского мессианизма, в которых «мистический опыт был основой мессианского самопонимания»<sup>1</sup>. Основная задача книги – продемонстрировать существование определенных моделей мистического опыта, непосредственно повлиявших на еврейские мессианские движения. Подход Иделя очень избирателен: он подробно останавливается лишь на тех эпизодах, которые, как он полагает, нуждаются в радикальном переосмыслении, остальные же лишь затрагивает мимоходом. Этим объясняется некоторая мозаичность книги и отсутствие в ней глав, посвященных, например, франкизму и ряду других религиозных феноменов, сочетавших мессианские и мистические элементы.

Основным объектом критики в книге становится сборник статей Шолема «Мессианская идея в иудаизме», вышедший в 1972 г. Идель полемизирует с Шоломом по вопросу о соотношении мистического и мессианского опыта. Шолом, а впоследствии и его ученики полагали, что мистический и мессианский опыт противоположны по самой

своей природе. Если мистицизм предполагает прежде всего погружение в созерцание Абсолюта, в вечное и неизменное настоящее, то мессианизм, напротив, требует «определенной связи с временными процессами, то есть с историей как последовательностью изменений, ведущих к определенной цели, которая охватывает социальную, политическую, моральную и даже космическую сферы»<sup>2</sup>. Само название книги — «Мессианские мистики» — должно указывать читателю на принципиально новый подход к данной проблеме.

Новое исследование Иделя следует рассматривать в более широком контексте того спора с шоломовской традицией, который Идель ведет начиная с 1970-х гг. Если подход Шолема к изучению еврейской мистики можно назвать историко-текстологическим, то подход Иделя скорее феноменологический. Ему интересны прежде всего собственно мистический опыт, мистический праксис, а не описание теософских систем и исторических путей развития мистицизма.

По словам Иделя, Шолем обращался более к драматическим, революционным, общественным проявлениям мессианизма, нежели к его личным, внутренним, духовным аспектам. Идель называет подход Шолема «диахроническим монохроматизмом». Этим несколько громоздким термином он обозначает позицию исследователя, которая базируется прежде всего на историческом, географическом и национальном факторах, на уверенности в существовании непрерывной мессианской традиции, характеризующейся своего рода единством («openess»).

Себя же Идель называет сторонником «синхронического полихроматизма», предполагающего сосуществование в мессианизме различных моделей: экстатической, магической, астрологической, модели нисхождения и теософско-теургической.

Подход Иделя можно было бы назвать также «антиравматическим». Если Шолем полагал, что в основе мессианских движений лежит то или иное коллективное травматическое переживание, например изгнание евреев из Испании, то Иделю интересны прежде всего те проявления мессианизма, в основе которых лежит индивидуальный, внутренний мистический опыт. Идель показывает, что отнюдь не всегда мессианские ожидания являлись следствием каких-то катастрофических обстоятельств. Иногда они были связаны с историческими событиями, имевшими в глазах еврейской общины скорее положительный, нежели катастрофический характер. Здесь можно вспомнить о татаро-монгольском нашествии XIII в., с которым евреи связывали вполне определенные мессианские надежды, или о победах мусульман над христианами в начале XVI в. и т.п.

Предметом полемики становится также шоломовская историография мессианизма. По словам Иделя, в своих трудах Шолем выделяет три периода в истории еврейских мессианских движений, так или иначе связанных с каббалой. Первый из них продолжался с 1180 по 1492 г. и характеризовался полным отсутствием интереса к мессианским проблемам среди каббалистов. Второй период наступает после изгнания евреев из Испании, в результате которого мессианизм



становится частью каббалистического учения. Эта тенденция достигает своего апогея в саббатинском движении XVII – XVIII вв. Третий период связан с расцветом хасидизма, в котором происходит так называемая нейтрализация мессианских чаяний и трагических последствий мессианского взрыва, произошедшего в саббатинстве. В хасидизме появляется новая форма эсхатологии – стремление к личному спасению. По мнению Шолема, это совершенно новый тип эсхатологического мышления, до того в иудаизме не известный. Идель последовательно оспаривает все эти историографические утверждения Шолема, прежде всего существенно расширяя хронологические рамки исследования феномена мессианского мистицизма.

Книга состоит из восьми глав, в которых в хронологическом порядке рассматриваются отдельные эпизоды в истории мессианских течений. Первая глава посвящена докаббалистическим формам еврейского мессианизма. Автор говорит, в частности, о некоторых особенностях библейского образа Мессии, а также анализирует дискуссии о наступлении мессианской эры в раввинистической и апокалиптической литературе. Особое внимание он уделяет тем текстам, в которых фигурируют Энох праведный и ангел Метатрон.

Говоря о литературе *хехалот* (небесных чертогов) (II–VI вв.) и более поздней традиции *хасидей Ашкеназ* (XI–XIII вв.), Идель утверждает, что мессианские идеи имели в обеих указанных традициях достаточно периферийное значение, центральное же место занимало учение о личном спасении. Однако проводимый автором анализ показывает, что ряд мотивов, разрабатывавшихся в рамках этих традиций (в частности, концепция двух мессий, а также подробная ангелология), оказал влияние на сформировавшиеся позднее мессианские учения.

Отдельно рассматривается вопрос о понимании мессианизма в трудах средневековых еврейских философов. Обсуждая возможность влияния христианской эсхатологии на эсхатологию ранней каббалы, Идель подвергает критике позиции И. Бера и Г. Шолема и стремится показать маловероятность этого.

Обширная глава в книге посвящена Аврааму Абулафии, основателю экстатической (или профетической) каббалы. Действительно, в рамках поставленной в данном исследовании проблемы Абулафия несомненно является одной из ключевых фигур. Он был и мистиком в строгом смысле этого слова и в то же время считал себя Мессией. Абулафия создал новый тип духовного мессианизма, в основе которого лежали представление об интеллектуальной природе Божества и учение о мистическом соединении с Активным Интеллектом.

Согласно учению Абулафии, Мессия имеет тройкую сущность: во-первых, это Активный Интеллект, или высший Мессия; во-вторых, человеческий интеллект; в-третьих, это собственно человеческая личность Мессии. Процесс постижения и слияния мессианской личности с Активным Интеллектом через усовершенствование человеческого интеллекта является мессианским процессом.

Мессианское время у Абулафии не эсхатологично в обычном

понимании этого слова. Оно не сопровождается никакими глобальными катастрофами и разрушениями. Он описывает мессианские времена как очередной этап в существовании мира. В то же время, хотя мессианизм Абулафии и имел очень личностные, психологические черты, мистик не отрицал той огромной роли, которую Мессия должен сыграть в жизни общины в целом.

Свою миссию Абулафия видел в освобождении еврейского народа; именно с этой целью он попытался в 1280 г. встретиться с Папой Римским, чтобы просить того отпустить евреев в Землю обетованную. По мнению Иделя, Абулафия всей своей жизнью пытался реализовать вполне определенную мессианскую модель, существовавшую в еврейской мистике XIII в. и нашедшую свое выражение, в частности, в трудах Нахманида (именно у этого автора мы находим рассуждения о том, что Мессия должен встретиться с главой римско-католической церкви).

Абулафию интересовал главным образом конкретный психологический праксис, с помощью которого становилось возможным достижение высших духовных состояний, слияния с Активным Интеллектом. Именно этой установкой во многом определялся характер созданного им мессианского учения. В отличие от него представители теософского направления в каббале обращались в основном к изучению проблемы творения, внутренних тайн божественного мира и возможного влияния человека на процессы, идущие в высшем мире. Рассматривая в следующей главе теософское течение в каббале XIII–XIV вв., Идель выдвигает идею, что причиной появления и распространения в это время мессианских спекуляций как в теософской, так и в пророческой каббале стало вторжение монгольских племен в Восточную Европу и Палестину, с которым евреи связывали надежды на освобождение. По мнению автора, это и объясняет некатастрофический характер еврейского мессианизма XIII в.

Вообще говоря, мессианские изыскания не занимают центральное положение в теософской каббале, обращенной более к началу творения, чем к его завершению. Согласно этому учению, Божество открывается в форме сложного комплекса сил-*сефирот* и динамических процессов, некоторым образом зависящих от выполнения людьми заповедей-*мицвот*. В трудах каббалистов этого направления особо подчеркивается теургическая роль мистика в повседневном исправлении мира. Однако мессианская тема все же присутствует в целом ряде трактатов XIII–XIV вв. Особенно значимую роль она играет в таком авторитетном сочинении, как Сефер ха-Зохар. Мессия понимается здесь символически и соотносится с отдельными сефирот, Малхут и Кетер. Интересно, что некоторые детали теософского мессианского учения обнаруживают типологическое сходство с известными христианскими концепциями, что впоследствии сделало Зохар столь притягательным для христианских каббалистов. В частности, в Зохаре мы находим рассуждения о страданиях Мессии, о его сошествии в ад, рыба используется здесь в качестве символа Мессии и т.п.

Таким образом, говоря о каббале XIII–XIV вв., Идель показывает, что, с одной стороны, значительный интерес к мессианской тематике наблюдается в ряде теософских трактатов, а с другой — есть все основания говорить об Аврааме Абулафии, основателе экстатической каббалы, как о собственно «мессианском мистике». Следовательно, утверждение Шолема о том, что в каббале этого времени отсутствует интерес к мессианизму, не находит подтверждения.

По мнению Иделя, в XV в. появляется новая, магиико-каббалистическая модель мессианизма. В это время в Кастилии был создан целый корпус апокалиптической литературы, до сих пор изученный очень мало. Наиболее известное сочинение этого круга — «Сефер хамешив» («Книга отвечающего ангела»). Особое внимание в относящихся к упомянутому корпусу текстах уделялось демонологии. Кроме того, их авторы были настроены крайне антихристиански, и в них подробно описывались магические приемы, которые должны быть использованы в последней битве со злом, то есть христианством.

Изгнание евреев из Испании в 1492 г. способствовало возникновению атмосферы интенсивных мессианских ожиданий и распространению эсхатологических настроений. Наиболее известным их выразителем в этот период стал каббалист Йехуда Хайат; тогда же появляются такие крупные мессианские фигуры, как Ашер Лемлейн и Шломо Молхо.

В начале следующей главы, посвященной сафедскому (цфатскому) периоду в истории каббалы, Идель рассматривает любопытные примеры преломления еврейского мессианизма у христианских каббалистов XVI в., таких как Г. Постель и Э. да Витербо. Далее он анализирует вопрос о соотношении мессианизма и мистики в учении Исаака Лурии. Известно, что Шолем считал мессианские элементы в лурианской каббале центральными. Он полагал, что вся она обращена к эсхатологии и является реакцией на трагические события изгнания из Испании. Идель, напротив, считает, что мессианские элементы в каббале Исаака Лурии менее значимы. По мнению Иделя, лурианская каббала обращена прежде всего к нашему повседневному миру, а не миру грядущему (*ха-олам ха-ба*). Восстановлению божественного мира, то есть Предвечного человека (*Адам Кадмон*), должно предшествовать очищение души каждого члена общины, а потому столь важен здесь призыв к покаянию. Главную роль в этом очищении играют каббалисты, именно они открывают отдельным членам общины их духовный «корень» и дают им соответствующие наставления-*каванот* для спасения души. *Тиккун*, или исправление мира, осуществляется всеми членами общины под руководством этого своеобразного братства каббалистов-наставников. Личное спасение отдельных индивидуумов предшествует приходу Мессии, который завершает космический процесс исправления. Он должен открыть тайны последних времен и новое каббалистическое учение; при этом он будет действовать совместно с братством каббалистов. Особую роль в лурианском мессианском учении играла концепция перевоплощения (*илгул*), в частности, представление о последовательных воплощениях

души Мессии. Интересно, что сам основатель лурианского учения никогда не называл себя Мессией, однако в качестве такового его прославили ученики, прежде всего Хаим Виталь.

Таким образом, Идель утверждает, что основное внимание в лурианской каббале сосредотачивается не на мессианских временах, а на периоде исправления мира (*тиккун*), который предшествует эсхатону.

Дальнейшее распространение мессианских идей и возникновение крупнейшего в еврейской истории мессианского движения, саббатрианства, Шолем связывал именно с распространением лурианской каббалы. Однако важно отметить, что в Европе учение Исаака Лурии было известно прежде всего в версии каббалиста Исаэля Саруга, практически не проявлявшего интереса к мессианизму; труды же Хаима Виталья, пронизанные мессианскими идеями, стали доступными широкой аудитории сравнительно поздно, уже в XVIII в., то есть в постсаббатрианский период.

Саббатрианству, так или иначе затронутому во второй половине XVII в. до 90% еврейских общин, посвящена в книге Иделя отдельная глава. Известно, что именно каббала определила особенности учения и поведения основателя этого движения Шабтая (Саббатая) Цви. Шолем, посвятивший саббатрианству фундаментальное исследование<sup>3</sup>, называет основателя саббатрианства мистическим мессией. В конце этой главы Идель предлагает своеобразное решение загадки личности Шабтая Цви. Однако сначала он анализирует предыдущие попытки объяснить знаменитые «странные поступки» и некоторые особенности характера Шабтая Цви, в частности его склонность к продолжительным состояниям уныния и меланхолии, сменяющимся периодами относительного спокойствия и душевного подъема.

Наиболее авторитетной до сих пор остается точка зрения Шолема, который считал Шабтая психически нездоровым человеком и даже предлагал диагноз — маниакально-депрессивный психоз<sup>4</sup>. Кроме того, Шолем полагал, что своим существованием саббатрианство обязано прежде всего пророку Шабтая — Натану из Газы, глубококому знатоку лурианской каббалы, без участия которого Шабтай остался бы маргинальной фигурой. Последнее утверждение оспаривал Й. Тишби, который доказывал, что и сам Шабтай принимал активное участие в организации движения. Й. Либес предложил объяснить психические странности личности Шабтая Цви его мистическим опытом, в частности, особой связью с так называемым личным Богом, то есть сефирой Тиферет. Идель же полагает, что особенности характера и той миссии, которую возложил на себя сей знаменитый лжемессия, объясняются его знакомством с рядом специфических каббалистических сочинений так называемой византийской каббалы, в частности, с астрологическими рассуждениями из анонимного трактата XIV в. «Сефер ха-плиа». В этой книге говорится об особой связи между седьмой планетой Сатурн (на иврите: Шабтай), сефирой Бина (Понимание) и Мессией. Та же планета Сатурн соотносится с психологическим типом меланхолика, а также с различными силами разрушения,

напоминающими деструктивный характер антиномичных поступков Шабтая. Идель полагает, что знакомство с этим текстом может отчасти объяснить последующие мессианские притязания Шабтая.

В этой главе автор подвергает критике взгляды Шолема относительно роли лурианской каббалы в генезисе саббатинства. Известно, что сам Шабтай не был знаком с сочинениями лурианской школы. Круг его чтения составляли более ранние тексты: «Сефер ха-зохар», «Сефер ха-плиа» и «Сефер ха-кана». Идель особо подчеркивает значение знакомства Шабтая с идеями профетической каббалы, характерными для «Сефер ха-плиа».

Отдельная глава в книге Иделя посвящена хасидизму. К вопросу о мессианском элементе в хасидизме, имеющему принципиальное значение, обращались многие исследователи, однако их оценки существенно различались. Так, М.Бубер и С.Дубнов считали, что мессианские ожидания вообще не свойственны хасидизму. Шолем, как уже упоминалось выше, предпочитал говорить о нейтрализации саббатинского мессианизма в хасидизме и появлении в рамках последнего совершенно нового для иудаизма учения об индивидуальном спасении. Б.Динур и Й.Тишби, напротив, утверждали, что для ранних форм хасидизма характерен значительный интерес к мессианизму.

Основной тезис Иделя состоит в том, что в хасидизме реализуется не одна, а сразу несколько различных моделей мессианизма: теософско-теургическая, экстатическая и магическая. По его мнению, действительно можно говорить о нейтрализации теософского подхода в хасидизме. Учение же об индивидуальном спасении, характерное для экстатической модели, напротив, переносится здесь с периферии духовного мира в центр. В отличие от лурианской каббалы, которая следовала теософской модели и предполагала необходимость исправления и восстановления божественного мира, то есть была в целом теоцентрична, хасидское отношение к мессианизму антропоцентрично и таким образом феноменологически родственно экстатической каббале. Здесь практически отсутствует интерес к изучению внутренних структур божественного мира, а основное внимание уделяется исправлению земного человека. Известно также, что мистическая практика хасидов в значительной мере была связана с медитативным размышлением об именах Бога, что опять же отличало экстатическую каббалу. Ссылаясь на различные послания основателя хасидизма Бешта, Идель показывает, что весьма актуальной была в хасидизме и магическая модель мессианизма.

В пространной заключительной главе автор подводит итоги своей полемики с Шолемом и его школой. Он высказывает предположение о том, что разница в подходах между историческо-текстологической и феноменологической школами во многом обусловлена различным историческим опытом их представителей. Шолем, эмигрировавший в Палестину из Германии в первой половине 1920-х гг., принадлежал к поколению пламенных сионистов, которые настаивали на необходимости целенаправленной практической деятельности

с целью реального воздействия на начавшийся исторический процесс национального освобождения. Идель – представитель совершенно другого поколения, у которого появилась возможность, благодаря более спокойной исторической обстановке, опробовать менее идеологически обусловленные модели и дефиниции и обратиться к тем более личностным формам мессианизма, которые прежде оставались вне поля научного исследования.

Книга завершается приложением, в котором рассматривается трактат Авраама Абулафии «Сефер ха-йашар», анализируется один из ритуалов лурианской школы, а также некоторые современные взгляды на мессианизм.

В заключение хотелось бы отметить, что к безусловным достоинствам книги следует отнести ее адогматичность, стремление автора показать необходимость сочетания различных подходов при изучении мистицизма и мессианизма. Особенно интересными, хотя и небесспорными кажутся предложенная Иделем трактовка образа Шабтая Цви, а также рассуждения о различных мессианских моделях в хасидизме. В целом же полемика автора с Шоломом чрезвычайно увлекательна и позволяет совершенно по-новому взглянуть на многие проблемы, на первый взгляд казавшиеся давно решенными.

Эта книга, прежде всего предназначенная для исследователей еврейской мистики, может быть также полезна всем, кто интересуется проблемами еврейской истории, традиции, иудаизма в целом. Несмотря на спорность отдельных утверждений она демонстрирует продуктивность феноменологического подхода к изучению еврейского мессианизма и каббалы.

<sup>1</sup> *Idel M. Messianic Mystics. New Haven; L., 1998. P.6.*

<sup>2</sup> *Werblowsky Z. The Safed Revival // Jewish Spirituality. N. Y., 1982. Vol. 2. P. 11. Цит. по: Idel M. Messianic Mystics. New Haven; L., 1998. P. 2.*

<sup>3</sup> *Sholem G. Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah. Princeton, 1973.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 126.*



## В. Шкловская-Корди

**Бар-Йосеф Х., Копельман З. Антология ивритской литературы. Еврейская литература XIX-XX веков в русских переводах. М., 1999.**

**РГГУ** издал антологию ивритской литературы XIX–XX вв. в русских переводах. Книга была составлена Хамуталь Бар-Йосеф и Зоей Копельман. Эта четвертая крупная антология, вышедшая за последние несколько лет — в 1993 г. в Москве в издательстве «Радуга» увидел свет сборник переводов современных израильских новелл «Пути ветра», составленный Еленой Макаровой, в 1997 г. выходила в Екатеринбурге в издательстве «Калан» антология «Тридцать три века еврейской поэзии», составленная Яковом Либерманом, и, наконец, в 1998 г. вышла «Израильская литература в русских переводах», составленная Е. Римон и изданная Петербургским Еврейским университетом. Новая хрестоматия Хамуталь Бар-Йосеф и Зои Копельман имеет ряд важных особенностей, отличающих ее от предыдущих.

Кроме неоднократно переиздававшихся Моше Шамира, Хаима Гури, Самеха Изхара, Иехуды Амихая, Натана Заха, Аарона Аппельфельда, Амоса Оза или Авраама Б. Иехошуа, в антологии представлены вещи, изданные так давно и таким тиражом, что они стали библиографической редкостью. В книге много удачных переводов, новые, сделанные специально для этой антологии, соседствуют со ставшими классикой переводами Владимира Жаботинского. Художественные произведения часто предваряются критическими и публицистическими статьями, одни статьи написаны нашими современниками, а другие — современниками автора. Некоторые произведения печатаются вместе с ивритским оригиналом. Книга снабжена справочным аппаратом, составленным З. Копельман: имеется обширная библиография переводов на русский, а также подробные комментарии. В конце книги помещена статья Хамуталь Бар-Йосеф «Израильская литература 90-х годов XX века», содержащая краткий экскурс в современное положение израильского книгоиздания, а также беглый обзор новых имен, не представленных в данной антологии.

Для желающего получить представление о современной ивритской литературе эта книга представляет огромный интерес, так как дает возможность познакомиться с произведениями в контексте проблем и веяний, волновавших в свое время умы читателей, владевших ивритом. Это очень важно, так как литература, создававшаяся на языке, на котором тогда никто или почти никто не говорил, не могла жертвовать идеологической нагрузкой ради красот стиля. Статьи Иосифа Клаузнера «Древнееврейская литература новейших времен» 1917 г. и

Авраама Якова Паперна «О романе “Любовь в Сионе”» 1911 г. рассматривают ивритскую литературу как живые тексты, которые могут вызывать восхищение и возмущение, а не как исторические памятники, нуждающиеся, подобно «Слову о полку Игореве», в переводе на современный язык. В таких статьях авторы произведений оживают и начинают спорить. Гершон Шофман проклинает город, высасывавший жизнь из прекрасной сельской девушки («Ганя»), и предостерегает против попыток ассимилироваться, показывая солдата, научившегося прекрасно маршировать и забывшего, что он еврей («На посту»). Ури Нисан Гнесин рисует страшную картину из жизни невежественного еврея, возделывающего свой надел. Мы видим как «схлестываются» сторонники возвращения евреев «к земле», к буколическому сельскому труду, с противниками этой идеи. Юный мечтатель Хофни — персонаж рассказов «Теленок» и «Тени», раздираем противоречиями между мистическим и материалистским мироощущением. Наконец, программная статья Ахад ха-Ама довершает дело, читатель погружается в этот котел идей и испытывает непреодолимое желание прочесть все доступные произведения того времени, чтобы, наконец, со знанием дела принять участие в споре. И куда только пропадает высокомерие «человека будущего», который, видите ли, знает уже и о возрождении иврита в качестве разговорного языка, и о создании Государства, и о победоносных войнах этого государства и о его врожденных болезнях — арабо-израильском конфликте и смутном статусе религии, и поэтому якобы обладает абсолютной истиной, недоступной этим замшелым европейским фантазерам.

Сюрприз преподносит нам Агнон. В антологию вошел рассказ «Фернхайм». Этот рассказ, ранее не переведившийся на русский, возможно разрушает стереотип, созданный об Агноне у русскоязычного читателя: Агнон героически заполнил собственным творчеством разрыв в ивритской литературной традиции, и в этом его подвиг. Читай: его произведения написаны стилизованно под архаику с «четко проставленными национальными акцентами» и при этом кишат скрытыми цитатами (и не скрытыми цитатами), как лист Талмуда или глава из романа Умберто Эко «Имя Розы» вместе взятые, причем цитируются обычно классические еврейские тексты. Читатель спокойно расслабляется, решив не напрягаться, раз он все равно не учился в Воложинской Йешиве и не знает никаких классических текстов, да и уверен, что Агнон — это израильское «всё» и потому, как и Пушкин, переводу поддается плохо. «Фернхайм» не содержит в себе ни тени архаичности, его построение соответствует представлениям европейских критиков того времени, и при этом его никак не назовешь подражательным: в нем практически полностью отсутствуют цитаты из классических еврейских текстов, еврейское происхождение главных героев не имеет основополагающего значения, а вместо цитат нам предлагают играть в идишистскую ономастику.



Построение антологии может служить учебным целям, читатель может проследить, как постепенно исчезают программные статьи и в литературоведческих статьях остается все меньше идеологии и все больше места уделяется особенностям стиля и глубинам психологизма; и, наконец, произведения Иехудит Гендель и Этгара Керета совсем свободны от идеологии. Конечно, ивритскую литературу не назовешь светлой. Рассказ часто ведется от лица ребенка, и это обостряет восприятие читателя, так как с ребенком легче самоотожествиться. У Фейерберга и Бренера мы видим тусклую жизнь мальчика в местечке с украденным хедером детством и новорожденными братьями, которые как будто родились только для того, чтобы умереть. Страшные экскурсии Ицхока Лейбуша Переца и Амоса Оза в историю антисемитизма констатируют бессмысленность как героической гибели, так и любых попыток борьбы с притеснителями. Наполненный ужасом Шоа Аппельфельдовский рассказ «Птицы». Привычное напряжение смертельного риска у Шамира. Боль войны у Хаима Гури и Иехуды Амихая. Муторные сомнения в справедливости войны у Самеха Исхара. Мрачные, абсурдистские пьесы Йосефа Бар-Йосефа «Трудные люди» и Ханоха Левина «Торговцы резиной» имеют общую черту – все их персонажи фатально несчастливы. Рассказ Якова Хургина «Самир» о мальчике из дикого пустынного племени, единственным интересом в жизни которого являются мухи, рисует инстинктивный ужас человека перед убийством. Дочитав этот рассказ, начинаешь сомневаться, так ли ужасна была жизнь мальчика в местечке. Стихи Хаима Ленского, несчастного ивритоязычного поэта, писавшего свои стихи в сталинском лагере и погибшего там, исполнены тоской по Эрец Исраэль. Этот автор особенно интересен русскоязычному читателю, он развивает лагерную тему с совершенно новой для нас стороны. Удивительно отталкивающий образ рассказчика создает Авраам Б. Иехошуа. Молодой интеллеktуал, преподаватель математики, обнаруживающий некоторое сходство с Печорным, то от скуки, то из мести мучает всех своих близких, в том числе трехлетнего сына своей возлюбленной.

Сквозь всю антологию проходит повторяющийся сюжет: ребенок страстно влюбляется в некое существо, а оно, пробыв с ним немного времени, погибает. Сначала, в рассказе Мордехая Зеева Фейерберга «Теленок» режут теленка, которого любит маленький Хофни, все его молитвы и даже обещание пожертвовать 18 грошей (по числовой гематрии слова «жизнь») в копилку Меира-Чудотворца не помогают. Мальчик из рассказа Шмуэля Йосефа Агнона «Птица моя» любит свою птицу, а она погибает, залетев в огонь, и не оживает несмотря на молитвы мальчика и, опять, на обещание пожертвовать грош в копилку Меира-Чудотворца. А в рассказе Этгара Керета «Разбей поросенка» мальчик полюбил поросенка-копилку, который носит в себе свою гибель. Каждый раз, когда мальчик пьет какао, в поросенка кладут шекель, чтобы разбить его, как только копилка на-

полнится. Имя поросенка — Песахзон, то есть сын-жертва, предрекает мрачную развязку. Но наши тягостные ожидания, к счастью, не оправдываются. Мальчик вымалчивает у отца еще день жизни для своего друга, обещая на следующий день выпить еще чашку ненавистного какао, чтобы положить последний шекель в копилку. Когда отец засыпает, мальчик уносит поросенка на пустырь и оставляет его там, спасая таким образом от молотка.

Рассказ этот — последнее художественное произведение в антологии и, кажется, место это выбрано составителями не случайно. Новое раскрытие этого сюжета в самом конце смягчает тяжелое настроение, созданное предыдущими произведениями.

Израильская литература богата и интересна. Никакая антология, даже столь мастерски сделанная, не может охватить ее целиком. Однако количество посвященных ей публикаций растет, и это говорит о том, что интерес к ней у русскочитающей аудитории жив, и вселяет надежду, что интересу этому не дадут угаснуть.



## А. Локшин

**Миссионер истории: Сборник памяти С. Дубнова. Миннеаполис, 1998.**

**A Missionary for History: Essays in Honor of Simon Dubnov. Yearbook Supplement. Univ. of Minnesota. Minneapolis, 1998. № 7. 157 p. (A Modern Greek Studies).**

**Б**иблиография работ о Семене Дубнове отличается исключительным богатством и разнообразием. О крупнейшем еврейском историке XX столетия на разных языках написано большое число монографий, статей и воспоминаний (о чем, кстати, свидетельствует и библиография, составленная одним из редакторов книги К. Гроберг).

Сборник вышел в серии, посвященной средиземноморским и восточноеврейским исследованиям университета штата Миннесота США. Чем можно объяснить, что он увидел свет именно в рамках этой серии (предшествующие шесть монографий касались истории и современных проблем Кипра, Косова, России)?

«Труды Дубнова – важный источник для изучения еврейской культуры, они вызывали широкий отклик прежде всего в Восточной Европе и России. Личность Дубнова – составная часть русской интеллектуальной и культурной истории», – считает главный редактор серии Стефанис Ставру.

Рецензируемый сборник составлен из выступлений и докладов на конференции «Семен Дубнов и его наследие: в пятидесятую годовщину со дня смерти», проведенной в Иллинойском университете в 1991 г., а также некоторых других материалов. Книга продолжает издания, посвященные выдающемуся еврейскому историку.

О статьях сборника дают представление разделы: «Дубнов как ученый»; «Дубнов как человек»; «Дубнов и погромы»; «Дубнов в России».

Для редакторов книги – преподавателя истории ряда университетов США Кристи Гроберг и известного израильского историка Авраама Гринбаума – вряд ли возникла проблема выбора названия. Вскоре после первых публикаций (это были исследования, посвященные истории хасидизма) молодой Дубнов записал в дневнике за 1892 г.: «Моя цель жизни выяснилась – распространение исторических знаний о еврействе и специальная разработка истории русских евреев. Я стал как бы миссионером истории...».

На первый взгляд может показаться, что в книгу вошли некоторые материалы, случайно оказавшиеся в распоряжении составителей. Однако, вчитавшись, начинаешь осознавать обоснованность включения в сборник каждого материала и продуманность построения новой книги о Дубнове.

Один из редакторов сборника, Авраам Гринбаум, выступает и как автор статьи «Дубнов как русско-еврейский и еврейский историк». В ней Гринбаум показал, что свой главный труд, посвященный истории евреев в России и Польше, который историк задумал уже в самом начале своей научной карьеры, он так никогда и не написал. Как известно, три тома именно под таким названием были опубликованы на английском языке в США (*Dubnov S.M. History of the Jews in Russia and Poland /Trans. Israel Fridlander I. Vol. 1-3. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1916 –1918*). Однако они фактически являлись частью его всеобщей истории евреев (с. 1). Гринбаум анализирует различные причины, по которым так и не был написан *magnum opus* Дубнова, вошедшего в историографию прежде всего как историк российского еврейства.

Профессор истории университета Бен-Гуриона в Негеве Рене Познански, которая перевела «Письма о старом и новом еврействе» Дубнова на французский язык, пишет о взглядах Дубнова на диаспору. Дубнов примерял диаспоральную модель для всех народов. Он воспринимал еврейскую историческую судьбу как уникальную и предлагал «секулярную версию концепции миссии еврейского народа» — отмечает исследователь (с. 10).

Профессор Еврейского университета в Иерусалиме Исраэль Бартали анализирует восприятие Дубновым еврейской автономии в период средневековья. Институты еврейского руководства той эпохи рассматривались им как представительные органы. Формулируя концепцию будущей еврейской автономии в диаспоре, Дубнов считал, что нельзя не учитывать исторический опыт. Таким образом, необходима преемственность между традициями ранней еврейской автономии и современными политическими институтами, которые, как надеялся историк, возникнут в будущих многонациональных государствах Европы. Дубнов, считает Бартали, идеализировал средневековую еврейскую автономию. Публицистический подход нашел отражение даже в его исторических работах, в которых он решительно осуждал тех евреев, которые были противниками автономии в период между началом эмансипации и выходом на политическую арену современного еврейского национализма (с.18).

Предметом исследования израильского библиографа Дана Харува стал учебник Дубнова по еврейской истории. Мордехай Залкин из Еврейского университета в Иерусалиме публикует очерк о знаменитом Мстиславльском деле («Мстиславльское буйство»), имевшем место в родном городе историка в 1843 г.

Хотя тема «Дубнов и погромы» является самостоятельным разделом сборника, она тесно связана и с первой его частью — «Дубнов как ученый». О взглядах Дубнова на причины еврейских погромов в царской России и о современной точке зрения на эти трагические события пишут историки-ревизионисты проф. Михаэль Хамм (США), англо-американский историк проф. Джон Клиер и проф. Шломо Ламброза из Марилэнда (США).

Характерной чертой Дубнова – ученого и человека – было отношение к истории как к Опыту. История в самом глубоком и подлинном смысле была для него, по известному латинскому изречению *Historia magistra vitae* – ориентиром в делах житейских, нравственных и политических. Вот почему вызывают особый интерес статьи Йосефа Гольдштейна (Хайфский университет) и Кристи Гроберг. Первая дает сравнительный анализ отношения Дубнова и идеолога «духовно-сионизма» Ахад ха-Ама к их личной трагедии. Речь идет об уходе из еврейства через замужество дочерей Дубнова и Ахад ха-Ама. Во второй статье рассматриваются отношения между Дубновым и его другой дочерью Софьей Дубновой-Эрлих (1885-1986).

Вызывает интерес статья главного архивиста Института еврейских исследований в Нью-Йорке Марека Веба. Она касается деятельности Дубнова как инициатора собрания еврейских документов в России и последующей судьбы его архивных коллекций.

В книгу вошли и две работы российских историков из Санкт-Петербурга. Виктор Кельнер (зав.отделом Российской национальной библиотеки) публикует исследование о современнике Дубнова, видном еврейском общественном деятеле Александре Браудо. Другая «русская» публикация принадлежит Валерию Гессену – сыну известного русско-еврейского историка Юлия Гессена. Вслед за Вебом Гессен касается архивного наследия Дубнова, прежде всего его писем петербургским русско-еврейским историкам С.Цинбергу, Д.Маггиду и др.

Попутно отметим, что практически всех авторов сборника отличает устойчивый интерес к изучению творчества Дубнова в самых различных его аспектах. Трудно переоценить значение одновременного переиздания всех трех томов мемуаров С.М. Дубнова «Книга жизни» (СПб.: Петербургское востоковедение, 1998). Вступительная статья и комментарии к изданию осуществлены В.Е. Кельнером.

Еще одна публикация принадлежит израильскому, в прошлом ленинградскому, историку Михаилу Бейзеру и посвящена памятным местам жизни и деятельности Дубнова в Петербурге.

Фигура Дубнова является знаковой не только для еврейской историографии, она и символ самой страшной национальной еврейской трагедии – Холокоста. Конкретные обстоятельства гибели Дубнова в рижском гетто мы, наверное, никогда не узнаем. Как и не узнаем обстоятельства гибели миллионов восточноевропейских евреев – современников Дубнова. Его «Книга жизни» была неразрывно связана с главным персонажем всех сочинений – еврейским народом. И когда Катастрофа, подобно библейскому потопу, вот-вот должна была поглотить мир, который он хорошо знал и любил, он не сделал ни шага, чтобы спастись. Можно только поблагодарить составителей, включивших в сборник одно из последних интервью Дубнова журналисту А.Кайзеру в Ковно(Каунасе) незадолго до советской, а вскоре и нацистской оккупации Литвы. Дубнов говорил о своем желании переехать в Вильно, город, который он особенно любил и который на протяжении столетий являлся крупнейшим центром еврейской учености.

Личность Дубнова настолько многогранна, что никакой сборник статей не может осветить все стороны его деятельности. Материалы рецензируемого издания еще раз показали, что идеи, концепции и оценки Дубнова по-прежнему волнуют современное поколение историков, которые продолжают идти, говоря словами Эли Визеля, «по следам Шимона Дубнова».

Можно с уверенностью сказать, что сборник «Миссионер истории» не «потонет» в море публикаций о Дубнове. Он несомненно стимулирует дальнейшие исследования и ставит вопрос о необходимости публикации новых статей и книг об Историке.



## КРАТКИЙ ОБЗОР КНИГ ПО ИУДАИКЕ за 1999—2000 гг.

**Вейнберг Й. Введение в Танах. Ч.1. Пространство и время Танаха.** — М.; Иерусалим: Гешарим, 2000. — 236 с.

Первое на русском языке учебное пособие, обобщающее современные научные представления о Священном Писании. Автор поставил перед собой задачу изложить в доступной широкому кругу читателей форме основные вопросы библеистики, такие как структура Священного Писания, состав и жанровая принадлежность его отдельных книг, время и контекст их создания, становление библейского канона. Особое внимание уделяется анализу библейского текста в свете археологических и эпиграфических данных о древнем Ближнем Востоке и предпринимается попытка воссоздания модели мира Танаха.

Опубликованная первая часть Введения посвящена главным образом вопросам библейской историографии.

**Тантлевский И.Р. Книги Еноха.** — М.; Иерусалим: Гешарим, 2000. — 375 с.

Первый русский перевод и исследование арамейских фрагментов Первой книги Еноха из Кумрана и Еврейской книги Еноха (или Книги небесных дворцов). Рассматриваемые тексты, созданные в период между III в. до н.э. — VI в. н.э. и принадлежащие в целом ряде своих аспектов единой мистико-эзотерической традиции, оказали значительное влияние на развитие еврейской и христианской мистики в последующие эпохи.

Переводы снабжены подробными комментариями, и им посланы вводные статьи, где исследуются некоторые религиозно-философские воззрения ессеев и кумранской секты. В заключительной статье рассматриваются библейские и ханаанейские концепции бессмертия души и загробного воздаяния в связи с соответствующими воззрениями ессеев и терапевтов.

Приведен также перевод краткой версии Книги Созидания, одного из фундаментальных источников еврейской мистики.

**Шиффман Л. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда.** — М.; Иерусалим: Гешарим, 2000. — 275 с.

Книга видного американского исследователя рукописей Мертвого моря и талмудической литературы содержит обзор истории иудаизма в важнейший для формирования еврейской культуры период.

Цель настоящей работы — проследить тот путь, каким шло формирование раввинистического иудаизма, наследовавшего библейскому иудаизму, и одновременно раскрыть связь этого процесса с развитием христианства и ранней церкви. Автор привлекает самые разнообразные источники: библейские и новозаветные тексты, апокрифы и псевдоэпиграфы, свитки Мертвого моря, труды Филона и Иосифа Флавия, раввинистическую литературу и археологические данные. Книга снабжена картами и иллюстрациями.

**Barzilay Y. Manasseh of Pitya: Precursor of Modernity Among the Jews of Eastern Europe.**

**Барзилай И. Менаше Илиер: Предтеча современности среди евреев Восточной Европы. — Иерусалим: Магнес, 1999. — 225 с.**

Биография Менаше бен Иосефа из местечка Илия (Виленская губерния) (1767—1831), одного из первых еврейских просветителей в Литве. Приводятся многочисленные данные о жизни и творчестве Менаше Илиера и о социально-культурном контексте его деятельности, рассматривается отношение Менаше к хасидизму и анализируется влияние на него идей европейского Просвещения. Обсуждаются также его предложения по реформе иудаизма, по преобразованию еврейской экономической, социальной и культурной жизни. Особое внимание автор уделяет острой критике, которой Менаше Илиер подверг традиционную систему еврейского образования.

**Dan J. The «Unique Cherub» Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany.**

**Дан Й. Общество «Особый херувим»: Круг эзотериков-мистиков в средневековой Германии. — Тюбинген, 1999. — 296 с.**

В книге представлены тексты и идеи группы еврейских мистиков «Особый херувим», обычно относимой к кругу ашкеназских хасидов. Эта группа, действовавшая в Германии в конце XII—начале XIII в., стояла у истоков своеобразной мистической традиции, выразившей важную тенденцию в культурном и религиозном развитии средневекового еврейства.

Авторы рассматриваемых в книге сочинений черпали вдохновение как в традиционных еврейских источниках, так и в христианской мистике. Анализ их мировоззрения проливает свет на многообразие и динамичность религиозной жизни в средневековой Европе.

**Kaplan Ch. A. Scroll of Agony: The Warsaw Diary of Chaim A. Kaplan.**  
**Каплан Х.А. Свиток страданий: Варшавский дневник Хаима Каплана. — Блумингтон: Изд-во ун-та Индиана, 1999. — 410 с.**

Новый английский перевод с иврита дневника Хаима Аарона Каплана, видного деятеля еврейского образования в предвоенной Польше. Публикуемый дневник начинается 1 сентября 1939 г. и за-



канчивается 4 августа 1942 г., в самый разгар депортации евреев Варшавы в Трелинку, в которой погиб и Хаим Каплан. В дневнике подробно описана жизнь евреев в оккупированной нацистами Варшаве, и он является бесценным источником сведений о политике нацистов по отношению к евреям в Польше, о повседневной жизни Варшавского гетто, о системе еврейского самоуправления, об институтах образования и различных организациях взаимопомощи, действовавших в гетто.

**Theodor Herzl. Visionary of the Jewish State / Ed. Shimony G., Wistrich R.S.**

**Теодор Герцль: Провидец еврейского государства / Ред. Г.Шимони, Р.Вистрих. — Иерусалим; Нью-Йорк: Магнес; Герцль Пресс, 1999. — 351 с.**

Сборник статей, основанных на материалах конференции, проведенной в 1996 г. в Иерусалиме и Хайфе в честь столетнего юбилея выхода в свет книги Теодора Герцля «Еврейское государство».

Первая часть сборника посвящена жизни и деятельности Герцля до того, как он стал лидером сионистского движения, и тем событиям, которые повлияли на формирование его взглядов. Во второй части представлены исследования о деятельности Герцля как общественного и политического лидера, о его дипломатических связях на международной арене и контактах с ортодоксальным еврейством, о его представлениях о будущем еврейского народа.

**Urbach E. Collected Writings in Jewish Studies / Ed. R.Brody, M.D. Herr.**

**Урбах Э. Избранные произведения по иудаике / Ред. Р.Броди, М.Д.Херр. — Иерусалим: Магнес, 1999. — 585 с.**

Сборник статей крупнейшего израильского специалиста в области раввинистической литературы Эфраима Элимелеха Урбаха (1912—1991). Среди затронутых в этой книге тем — мир галахи и мир агады, еврейская полемика с христианством, эпоха Второго храма, Мишны и Талмуда в еврейской истории, духовный мир польского еврейства в средние века и др. Представлено 20 статей на английском языке (часть из них переведена с иврита, имеются также статьи из архива ученого, публикуемые впервые) и две статьи на французском языке.

**Yassif E. The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning.**

**Яссиф Э. Народная сказка на иврите: История, жанр, значение. — Блумингтон: Изд-во ун-та Индиана, 1999. — 560 с.**

Английский перевод монографии, вышедшей на иврите в Иерусалиме в 1994 г. Автор анализирует исторический и культурный контексты еврейского народного повествования. Анализ проводится на базе фольклорного материала, относящегося ко всем периодам ев-

рейской истории, начиная с библейской эпохи и вплоть до нового времени. Такой обзор позволяет автору установить роль народного творчества в развитии культуры, отметить многообразные связи между элитой и народной культурой и определить взаимоотношения между письменным и устным видами литературного творчества..

**Zipperstein S.J. Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity.**  
**Зипперстайн С. Образ русского еврейства: Память, история, самоидентификация.** — Сизтл; Лондон: Изд-во Вашингтон. ун-та, 1999. — 139 с.

На материале разнообразных литературных произведений — от иммигрантских романов и до мюзикла «Скрипач на крыше» — рассматривается влияние, которое оказало прошлое евреев России на американское еврейство XX в. Автор усматривает корни ностальгических мотивов, характерных для этих произведений, в общественной атмосфере в среде восточноевропейского еврейства на рубеже веков, в особенности в романах, противопоставлявших жизнь евреев в модернизированной Одессе утраченному традиционному укладу в местечках черты оседлости.

Основываясь на широком спектре источников — включая художественную литературу, драматургию, архивные материалы, — автор размышляет об истории, коллективной памяти и зачастую о непрос-тых, но неизбежно тесных связях, которые существуют между, на первый взгляд, несовместимыми способами видения прошлого.

В заключении автор призывает к беспристрастному анализу того влияния, которое оказала Катастрофа на послевоенную еврейскую историографию.

ע. אטקס, ד. אסף, י. ברטל, א. ריינר (עורכים). במעגלי החסידים. קובץ מאמרים לזכרו של מרדכי וילנסקי.

**В кругу хасидов: Сборник статей в память 'профессора Мордехая Виленского.** — Иерусалим, 1999. — 376 + 65 с.

Сборник научных работ, посвященный памяти выдающегося израильского исследователя хасидизма Мордехая Виленского (1912—1999). В центре внимания ученых — различные аспекты хасидского движения: история, литература, философия и социальная жизнь хасидов. В сборнике 15 статей (одна из них — на английском языке), сгруппированных по трем разделам. В раздел «Хасиды и миснагеды» вошли статьи, анализирующие контакты между хасидскими и нехасидскими кругами в еврейском традиционном обществе; в разделе «Хасиды и просветители» анализируются взаимоотношения между хасидами и еврейскими просветителями-маскилим; раздел «В кругу хасидов» посвящен внутренней проблематике хасидского движения.

י. בלאו, ד. דורון (עורכים). מסורת ושינוי בתרבות העברית-היהודית של ימי הביניים.

Традиция и новации в средневековой арабо-еврейской культуре / Ред. И.Блау, Д.Дорон. — Рамат-Ган: Изд-во ун-та Бар-Илан, 2000. — 280 с.

Сборник статей по материалам Шестой конференции Общества по исследованию средневековой арабо-еврейской культуры, состоявшейся в Университете Бар-Илан. Исследования базируются в основном на рукописных арабоязычных первоисточниках: документах и свидетельствах из гениз и различных архивных собраний. Среди затронутых тем — социальная, экономическая и интеллектуальная история евреев, библейская экзегетика и переводы Библии, философия, языкознание и литература. Значительное место уделено творчеству Саадии Гаона, Иехуды ха-Леви, Маймонида.

מ. בר-און (עורך). אתגר הריבונות. יצירה והגות בעשור הראשון למדינה.

Испытание независимостью: Идеология и культура в первое десятилетие государства Израиль / Ред. М. Бар-Он. — Иерусалим: Яд Бен-Цви, 1999. — 441 с.

Сборник статей, посвященных исследованию различных аспектов культурной и общественной жизни израильского общества в первое десятилетие после создания еврейского государства. Внимание исследователей сосредоточено на переменах в еврейском обществе, связанных с изменением политических рамок его существования. Создание независимого государства, пришедшего на смену добровольной самоорганизации еврейского общества в Палестине в период британского мандата, привело к глубинным сдвигам в общественном сознании и оказало большое влияние на деятельность политических, религиозных и интеллектуальных кругов. Эти процессы прослеживаются в 20 статьях, распределенных по четырем разделам: создание государства; религия, вера и традиция; искусство и народное творчество; литература и театр.

י. גורי. קלוג ווי שלמה המלך. 500 יידישע פאלקספארגלייכן.

Гури Й. Умный как царь Соломон. 500 идишских поговорок и их эквиваленты в иврите, английском и русском. — Иерусалим: Евр. ун-т в Иерусалиме, 1999. — 164 + 27 с.

Новый словарь иерусалимского лингвиста Йосефа Гури является логическим продолжением двух его предыдущих лексикографических работ: *1000 идишских идиом и их эквиваленты в иврите, английском и русском* (Иерусалим, 1997) и *Все хорошо, что хорошо кончается. Сборник пословиц. Русский, Идиш, Иврит* (Иерусалим, 1990). Словарь содержит около 500 поговорок на идише и представляет собой первый опыт описания фразеологических единиц такого типа в идишс-

кой лексикографии. Для удобства пользователей в словарь включен алфавитный указатель.

**י. גלוסקא. העברית והארמית במגע בתקופת התנאים: מבט סוציולינגוויסטי.**

Глуска И. Контакт иврита и арамейского языка в эпоху таннаев: Социолингвический анализ. — Тель-Авив: Папирус, 1999. — 414 с.

Новаторская работа, освещающая взаимоотношения иврита и арамейского языка с точки зрения социолингвиста. Автор утверждает, что в эпоху Второго Храма и Мишны в Палестине происходил постоянный контакт иврита и арамейских диалектов, приведший к иврито-арамейской диглоссии. Арамейский язык был тогда доминантным и оказал большое влияние на иврит — в основном в лексике и семантике, но также и в морфологии, синтаксисе и стилистике. Автор показывает, как трансформировалась структура иврита под влиянием арамейского и как взаимоотношения евреев и арамейскоязычного нееврейского населения отражались на языковой ситуации. Исследователь подробно рассматривает методологию социолингвистического анализа и специфические проблемы, возникающие при анализе древних текстов. Показаны пути и сферы влияния арамейского языка на иврит, типы языковых изменений и их причины.

**מ. הירשמן. תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים.**

Хиршман М. Тора для всего человечества: Универсалистское течение в литературе таннаев и его связь с нееврейской премудростью. — Тель-Авив, 1999. — 189 с.

Это исследование посвящено одному из главнейших вопросов, волновавших таннаев — еврейских законоучителей периода Мишны: является ли Тора откровением, предназначенным исключительно для евреев, или к нему причастны и другие народы? Автор задается целью раскрыть представления той школы таннаев, которая считала Тору достоянием всего человечества и таким образом сформировала универсалистское течение в иудаизме. Исследование имеет большое значение для понимания отношения евреев к неопитам и христианам.

**י. ט. עסיס, י. קפלן (עורכים). דור גירוש ספרד - קובץ מאמרים.**

Поколение изгнания из Испании / Ред. Й.Т.Ассис, Й.Каплан. — Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1999. — 493 с.

Сборник статей, составленный по материалам конференции Международного объединения исторических обществ по исследованию еврейской истории. Конференция, посвященная пятисотлетию изгнания евреев из Испании, состоялась в Иерусалиме в 1992 г.

Сборник включает 25 статей на иврите и английском языке, кото-

рые затрагивают широкий спектр проблем, связанных с судьбой евреев на Иберийском полуострове. Среди обсуждаемых тем — изменения в политическом, экономическом и социальном статусе евреев в Испании после погромов 1391 г.; влияние испанской инквизиции на политику католических монархов, взаимоотношения между марранами и сохранившими верность иудаизму евреями, интеллектуальное и духовное творчество испанских евреев накануне изгнания и после него. Статьи (на иврите) представлены в четырех разделах: испанское еврейство накануне изгнания, изгнание, инквизиция и обращенные в христианство евреи, реакция на изгнание.

**מ. פייקז', ההנהגה החסידית: שמחות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות**

**Пьякаж М. Духовное лидерство у хасидов: Авторитет и вера в цаддигов в зеркале хасидской литературы. — Иерусалим: Мосад Бялик, 1999. — 383 с.**

Общеизвестно, что идейной основой хасидского движения является безграничная вера в авторитет и сверхъестественные силы духовного лидера хасидской общины — цадлика. В новой монографии израильского исследователя хасидизма Менделя Пьякажа прослеживаются литературные корни этих представлений. Анализируя огромный корпус многообразной хасидской литературы, сформировавшейся на протяжении более полутора столетий, автор выделяет основные элементы хасидской теории руководства.

**ב. פינקוס. סופה של תקופה. יהודי ברית המועצות בעידן גורבצ'וב 1985 - 1991.**

**Пинкус Б. Конец эпохи: Евреи Советского Союза в период Горбачева, 1985—1991 гг. — Беер-Шева: Изд-во Ун-та Бен-Гурион, 1999. — 460 с.**

Первое обстоятельное исследование жизни советского еврейства в эпоху Горбачева. Оно подводит итог многолетней научной деятельности профессора Биньямина Пинкуса, отраженной в трех других его книгах: «Советская власть и евреи, 1948—1967» (Кембридж, 1984), «Евреи России и Советского Союза: история национального меньшинства» (Беер-Шева, 1986), «Национальное возрождение: сионизм и сионистское движение в Советском Союзе, 1948—1987» (Беер-Шева, 1993).

В книге рассматриваются главные аспекты истории советских евреев в один из наиболее значительных периодов русской истории XX в. Жизнь советского еврейства анализируется в запутанном контексте новой национальной политики, при этом, с одной стороны, определяется место евреев во властных структурах и в общественной элите, а с другой — анализируются многообразные проявления анти-семитизма в период правления Горбачева.

Внутренние аспекты еврейской жизни проявляются при обсуждении общего кризиса национального сознания, вызванного интенсивными демографическими и социально-экономическими процессами в советском обществе этого периода.

Панорамная картина внутренней жизни советского еврейства возникает при рассмотрении вопросов религии, образования, культуры и национальной самоорганизации – всех тех факторов, которые способствовали еврейскому национальному возрождению в Советском Союзе.

### **מ. פלורנטין (עורך). התולדה. כרוניקה שומרונית.**

Тулида. Самаритянская хроника / Ред. М.Флорентин. – Иерусалим: Яд Бен-Цви, 1999. – 219 с.

Тулида – древнейшая самаритянская хроника, представляющая собой генеалогический список от Адама – первого человека – и вплоть до нового времени. В ее тексте рассеяны упоминания о важнейших исторических событиях и прослеживается история самаритянских семей в Палестине.

Это сочинение создавалось на протяжении длительного периода. Наиболее древняя его часть была составлена в XII в. Элеазаром бен-Амрамом, и при последующих поколениях оно неоднократно дополнялось. По этой причине хроника неоднородна и в языковом отношении: отдельные части ее написаны на иврите и арамейском, но основной ее язык – самаритянский диалект иврита со значительными арамейскими заимствованиями.

Настоящее издание представляет собой научную публикацию хроники, основанную на наиболее древнем ее списке, который хранится в семье самаритянских первосвященников. Текст хроники снабжен подробными комментариями, в которых проясняются сложные в языковом отношении места и сообщаются дополнительные сведения об упоминаемых в ней исторических событиях и географических названиях.

В обширном введении, предворяющем публикацию, проводится лингвистический анализ хроники, описываются этапы ее создания и сличаются различные ее рукописные варианты.

### **ח. שמרוק. הקריאה לנביא - מחקרי היסטוריה וספרות.**

Шмерук Х. Призыв к пророку – исследования по истории и литературе / Ред. И. Барталь. – Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1999. – 400 с.

Сборник работ Хоне Шмерука (1921–1997) – известного израильского исследователя ашкеназской культуры и языка идиш. Как историк культуры восточноевропейского еврейства Шмерук сумел достичь в своих работах органического синтеза исторических, литературных и культурологических аспектов научного исследования. Статьи сборника написаны на протяжении сорока лет, и они как нельзя лучше представляют многообразное наследие ученого. Отбранные самим автором статьи распределены по трем разделам: история, литература, драма и театр.

# **ХРОНИКА**





Р. Кипервассер

## СЛОВЕСНОСТЬ В ТАЛМУДЕ – ТАЛМУД В СЛОВЕСНОСТИ. МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

8-10 октября 1999 г. в городке Планерном что возле Москвы стараниями Еврейского агентства в России, клуба «Ковчег», Джойнта, Института изучения иудаизма в СНГ (Институт Штейнзальца) и Центра «Сэфер», состоялась конференция, названная не без элегантности и очень по-русски: «Словесность в Талмуде – Талмуд в словесности». В течение двух дней на фоне унылого очарования подмосковной осени участники удовлетворяли свое интеллектуальное любопытство – для этого была составлена чрезвычайно насыщенная выступлениями ученых лекторов программа. Несмотря на плотный график было предусмотрено нечто и для досуга – субботней ночью гости Планерного слушали выступление мужского хора «Хасидская капелла» под руководством Александра Цалюка.

Несмотря на несколько расплывчатое понятие «словесность» тем не менее представлялось возможным понять, что организаторы хотят говорить о Талмуде и о его принадлежности к более широкому литературному контексту. Цель конференции — представить интересующейся изучением и исследованием иудаизма интеллигенции России книгу, над которой работали (и по сей день продолжают работать) некоторые из докладчиков.

Эта книга представляет собой антологию агадических фрагментов из Вавилонского Талмуда в переводе на русский язык с примечаниями литературоведческого и лексического характера, а также подбор текстов из произведений средневековых авторов, в которых данные талмудические фрагменты объясняются и интерпретируются. Презентация антологии была назначена на предполагаемую дату окончания работы над книгой, но в силу стечения обстоятельств ее не удалось закончить к намеченному сроку; тем не менее конференцию решили не отменять, и может быть это оправдано. Обсуждение методологических и технических проблем, связанных с публикацией еврейских классических текстов на русском языке, могло оказаться полезным для формирования окончательного облика коллективного труда, конечная цель которого — популяризация классических еврейских текстов среди читателей, не способных познакомиться с ними на языке оригинала.

Проблематика адаптации такого многопланового и сложного явления, как агада, явилась темой вступительного слова С. Аверинцева, который, как было сообщено участникам конференции, напи-

сал предисловие к ожидаемой антологии, что само по себе заставляет ожидать ее появления с нетерпением. Аверинцев отметил принадлежность агады к широкому контексту риторических жанров поздней античности и некоторую общность тем и выразительных средств агадической литературы и соседствующих с ней позднеэллинистической литературы и ранней патристики, однако предостерег против скоропалительных попыток установления общности этих культурных явлений, столь разных по своим задачам и предпосылкам. Говоря об особенностях талмудической литературы, Аверинцев коснулся коллективного характера ее создания, изначально устной природы и подчеркнул необходимость адекватной оценки исторической ситуации ее возникновения, целей, которые ставили перед собой ее создатели и ее адресаты.

А. Ковельман (ЦИиЕЦ ИСАА МГУ), редактор сборника и автор литературоведческого комментария, выступил с лекцией на тему «Экклезиаст в Талмуде», в которой он представил слушателям перевод отрывка из Вавилонского Талмуда (трактат Шаббат 151б – 152а), представляющего собой мидраш на 12-ю главу книги Экклезиаст<sup>1</sup>. В этом отрывке неизвестный толкователь разъяснил метафорическую картину старения из Библейской книги<sup>2</sup>, а редактор Талмуда добавил к этому мидрашу несколько рассказов сложной лексики и шуточного содержания. В своей лекции Ковельман рассмотрел данный текст как единое и вполне программное сочинение, задача которого — «снижение» чрезвычайно возвышенного, по мнению докладчика, библейского текста почти до пародии, где он усматривает карнавалльно-гротескные элементы, некоторые просто «фривольные» (так!); все это в целом недвусмысленно преследует цель — развлечь читателя<sup>3</sup>. Надо сказать, что в данной интерпретации, содержащей столь популярные в среде российских авторов попытки выявления карнавалных переворотов, я усмотрел некий элемент (фри)вольности, хотя, несомненно, предложенный тезис интересен и заслуживает обсуждения. Однако здесь обнаружилась неожиданная для меня особенность этой научной конференции — никакого обсуждения не последовало ни после этого, ни после других выступлений.

Вслед за тем выступил Ури Гершович (Еврейский университет в Иерусалиме), редактор антологии и составитель подборки из средневековых комментариев агады. Он говорил в основном о проблемах, с которыми он столкнулся в своей редакторской работе, и о методологических трудностях в столь новом и трудном деле, как подготовка антологии агады.

Михаил Рыжик (Еврейский университет в Иерусалиме) выступил с докладом «Иврит и арамейский в Талмуде». Он говорил о проблематике талмудического билингвизма, о многосложности используемых в Талмуде языковых пластов, о необходимости адекватной оценки того культурного контекста, в котором формировалась и существовала талмудическая словесность. В конце своего выступления Рыжик предложил интересную интерпретацию известного рассказа об «Одиссее рабби Иехошуа бен Ханнания» из Вавилонского Талмуда

(трактат Эрувин 53 б<sup>4</sup>), который неоднократно использовался в литературе амораев<sup>5</sup> и широко обсуждается сегодня исследователями нарративов<sup>6</sup>. С точки зрения Рыжика этот нарратив представляет собой стилизованный рассказ о последствиях некорректных словоупотреблений и построен на игре слов.

В рамках обозначенной тематики конференции прозвучали также сообщения Шломо Гендельмана (ТУРО) «Агада как источник галахи», Александра Крюкова (ИСАА МГУ) «Бялик и агада», Марии Каспиной (РГГУ) «Сюжеты об Адаме и Еве в еврейской и славянской традициях». Некоторые оригинальные и интересные выступления не имели прямого отношения к словесности в Талмуде, а также, на мой взгляд, и к Талмуду в словесности, однако вызвали немалый интерес присутствующих. Так, прозвучали доклады: О. Беловой (ИС РАН) «Славянские фольклорные представления о евреях», В. Мочаловой (ИС РАН) «Талмуд в христианской полемической литературе (Польша, XVI–XVII вв.)», Л. Кациса (ЕУМ) «Соломон и Китоврас у Алексея Ремизова».

Перед гостями конференции выступил А. Штайнзальц, участие которого в составлении антологии выразилось в том, что он выбирал для нее тексты и предоставил творческую свободу авторам и редакторам сборника. В его выступлении нашел выражение момент, который остался за пределами представленных сообщений, хотя его вполне уместно было бы обсудить в рамках данной конференции. Ведь речь, в конечном счете, шла о попытке введения в рамки русского интеллектуального дискурса нового и непривычного для него культурного явления — творчества талмудических авторов. Для правильного понимания любого литературного произведения необходимо наличие определенного соглашения между автором и читателем о соответствии между содержанием и формой, о значении выразительных средств и т.д. Агада и далекий от еврейской учености русский интеллигент — возможна ли здесь конвенция? Выступление Штайнзальца было отчаянной попыткой создания конвенции, как, впрочем, и вся его литературно-просветительская деятельность. Мое внимание привлек один из его пассажей. Несколько иронизируя над академической холодностью темы конференции, Штайнзальц спросил: отличается ли то, что происходит в конференционном зале, от того, что могло происходить в литературном салоне Москвы 100 лет назад? На мой взгляд, сравнение оказалось весьма уместным — параллелизм современной культурной ситуации и той, что была в начале (прошло-го!) века, очевиден. В начале века Переферкович создавал свой монументальный труд, в котором популяризаторская тенденция сочеталась с высоким профессионализмом<sup>7</sup>, Дубнов издал антологию агадических текстов<sup>8</sup>, Фруг перевел произведения Бялика и Равницкого<sup>9</sup>, а Левнер составил свою антологию агады<sup>10</sup>. Книги эти давно стали библиографической редкостью, а в том случае если они находят путь к сегодняшнему читателю, то вызывают разочарование — язык старомоден, перевод неточен, а зачастую ошибочен из-за низкого развития талмудической лексикографии того времени и апологетических намерений переводчиков и редакторов, стремившихся к

достижению литературной гладкости и теологической безукоризненности. Однако как близка нам попытка этих забытых изданий вывести агаду за рамки традиционного еврейского дискурса и с гордостью представить ее в более широком, быть может, универсальном контексте! Старания авторов начала прошлого века не увенчались успехом, и на то были свои причины. Антология, которую так и не удалось увидеть на ее презентации, преследует схожую цель, и мы надеемся, что на сей раз она будет достигнута.

Симптоматичным было окончание встречи в Планерном. На последние часы пребывания там был назначен так называемый круглый стол «Агада и современная духовность». Я надеялся, в конце концов, услышать живую дискуссию, так как тема, казалось бы, предвещала нечто подобное. С. Аверинцев во вступительном слове, определив понятие духовности в русской культуре и критериев ее оценки с позиций современности, предложил в тоне полемической заостренности рассуждать о том, что агада может дать современному человеку, чего не мог бы дать ему Апулей. Однако столь многообещающее начало не привело ни к дискуссии, ни к сколько-нибудь консистентному разговору. Наиболее живому обсуждению подверглись актуальные аппликации выступления О. Беловой, а имена скандально известных политиков современной России с легкостью вытеснили талмудических мудрецов, заняв их место на фоне широко понимаемой современной духовности. И я вновь, сомневаясь и надеясь, спросил себя: есть ли место агадическому творчеству талмудических мудрецов в духовном мире русского интеллигента, живущего в непростой обстановке сегодняшней России? Подождем выхода антологии в свет.

<sup>1</sup> Ср.: Ва-Икра Рабба 18,1. Науч. изд. под ред. М. Маргулис. Иерусалим, 1953-1960. С. 390 и далее (см. прим. Маргулиса там же).

<sup>2</sup> Предложенный им комментарий вполне коррелирует с контекстуальным прочтением этого отрывка из Экклесиаста, то есть с тем, что мы называем «пшат». – См. мнения комментаторов: *Seow C.L. Ecclesiastes // The Anchor Bible. N.Y., 1964. P. 372-382.*

<sup>3</sup> Данную герменевтическую модель Ковельман применяет и к другим талмудическим текстам. См. и ср.: *Ковельман А. Милетская история о Брурьс // Вестн. Евр. ун-та. 1999. № 1. С. 8-24.*

<sup>4</sup> Такой заголовок этому сюжету дала Галит Хазан-Рокем в книге «Рикмат ха Хаим» (Ткань жизни). Тель Авив, 1998. С. 204 - 215.

<sup>5</sup> Ср.: Эйха Рабба (Вильно) 1,19, Эйха Рабба (Изд. Ш. Бубера), с. 55-56; трактат Дерех Эрец (Перек Бен Азай 3,4).

<sup>6</sup> См.: краткий обзор в кн. Хазан-Рокем (прим. 4).

<sup>7</sup> Талмуд. Мишна и Тосефта. / Критич. пер. Н. Переферковича. СПб, 1897. Т. 1-7; Мехильта, мидраш к книге Исход. Источники и указатели Талмуда. Талмуд / Пер. Н. Переферковича. СПб, 1906. Т.7; *Переферкович Н. Талмуд, его история и содержание. СПб., 1897.*

<sup>8</sup> Еврейская старина. № 4.

<sup>9</sup> Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Пер. с введением С. Г. Фруга по Сефер Гаагада сост. Бяликом и Равницким. Одесса, 1910-1915.

<sup>10</sup> *Левнер И. М. Еврейские легенды по Талмуду, Мидрашу и другим первоисточникам. Варшава, 1903.*

**В. Мочалова**

## **СЕДЬМАЯ ЕЖЕГОДНАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИУДАИКЕ**

Ежегодная конференция, традиционно организуемая Московским центром научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер»; Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации (МЦУПЕЦ) при Еврейском университете в Иерусалиме (ЕУИ) в сотрудничестве с Американским еврейским объединенным распределительным комитетом «Джойнт» состоялась в г. Королеве Московской области 31 января – 2 февраля 2000 г. В ней приняло участие около 500 исследователей, преподавателей, студентов и гостей из Израиля, США, Великобритании, Франции, Германии, Сан-Томе и Принсипи, Польши, Азербайджана, Белоруссии, Грузии, Киргизии, Латвии, Литвы, Молдавии, России, Узбекистана, Украины, Эстонии.

По сравнению с прошлой конференцией заметно расширился круг участников. Помимо уже ставших известными здесь впервые были представлены научные и учебные центры Воронежа, Ельца, Казани, Луганска, Хабаровска (Россия); Мелитополя, Ивано-Франковска, Сум (Украина); Гродно (Белоруссия); Тарту (Эстония) и др.

Отрадным фактом стало участие в конференции значительного числа студентов — слушателей Зимней школы по иудаике, занятия в которой были приурочены к конференции.

С приветственным словом на открытии выступили главный раввин России А.Шаевич, главный раввин Москвы П.Гольдшмидт, советник по культуре посольства Государства Израиль в России Дан Орьян, президент Ваада России М.Членов, председатель президиума Российского еврейского конгресса (РЕК) Е.Сатановский, почетный вице-президент «Джойнта» Р.Гольдман, директор Еврейского агентства для России А.Леви, глава попечительского совета МЦУПЕЦ Г.Ньюман, вице-президент американской Ассоциации еврейских исследований (АJS) Л.Шиффман, директор Московского отделения «Джойнта» Дж.Головенский.

На открытии конференции было также зачитано письмо председателя МЦУПЕЦ проф.Йом-Това Ассиса, предложившего создать форум руководителей еврейских университетов, факультетов и специализаций в странах СНГ и Балтии, что получило поддержку на специальном заседании, организованном в рамках конференции. Предполагается, что члены постоянно действующего форума будут ежегодно собираться для обсуждения актуальных вопросов высшего еврейского образования на организуемых МЦУПЕЦ и «Сэфером» кон-

ференциях в Москве, а один раз в 4 года – на Всемирном конгрессе в Иерусалиме.

Работа конференции началась с презентации новых монографий по иудаике, вышедших в издательстве «Гешарим»: Л. Шиффмана «От текста к традиции», М. Бейзера «Евреи Ленинграда. 1917–1939. Национальная жизнь и советизация», Д. Эльяшевича «Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. Очерки истории цензуры», а также российско-израильского научного журнала «Вестник Еврейского университета».

Широкий диапазон проблематики конференции отразился уже в пленарных докладах, посвященных еврейской мысли: А. Равицкий (Израиль) «Благоговение и ужас перед Святой Землей в еврейской мысли»; Г. Брановер (Израиль) «Феномен совпадения концепций науки XX века с мировоззрением, основанным на Торе» и историческим исследованиям: И. Бартал (Израиль) «Еврейский национализм и еврейская историография: пересмотр устоявшихся стереотипов»; И. Бегун (Израиль) «История еврейского сопротивления в СССР. 1970–80-е годы»; Д. Клиер (Великобритания) «Еврейские исследования на Западе».

Большой интерес вызвала проблематика Круглого стола «Евреи и их роль в цивилизации. Национальная идентификация» (*ведущий – А. Милитарев, ЕУМ*), где рассматривались вопросы этнической структуры еврейской цивилизации (М. Членов, ГЕАМ), формирования еврейской идентичности (В. Собкин, ЕУМ) и проблемы процесса идентификации в России и Израиле (А. Леви, ЕАР)\*.

По сравнению с предыдущими конференциями была усложнена структура секций, число которых в результате разделения прежде существовавших и создания новых достигло 19, что свидетельствует о растущей специализации. В данном обзоре учтены оценки работы отдельных секций, особенно – критические замечания, высказанные их руководителями.

В работе небольшой секции «Семитология» (*председатель А. Милитарев, Москва*) активно участвовали молодые исследователи, что служит показателем заметного расцвета этой области исследований, отчасти обусловленного открытием новых соответствующих отделений в университетах.

Произошедшие изменения в структуре конференции этого года коснулись и этой секции, отделив ее в результате естественного процесса специализации от секции «Библистика» (*сопредседатели – С. Тищенко, Москва; В. Якобсон, С.-Петербург*).

---

\* Вызвавшее широкий резонанс обсуждение этой проблематики было проделано на специальном семинаре «Еврейское национальное самосознание. Проблемы существования в диаспоре», организованном центром «Сэфер» и клубом «Ковчег» при поддержке «Джойнта» и Еврейского агентства в апреле 2000 г. Материалы семинара в настоящее время готовятся к печати.

Позитивными были признаны изменения, коснувшиеся и единой ранее секции, посвященной еврейской мысли и объединявшей доклады, связанные как непосредственно с этой проблематикой, так и с рецепцией еврейской мысли в инокультурном контексте. Обособление секции **«Еврейская мысль и литература эпохи Второго Храма и талмудического периода»** (*сопредседатели — А.Ковельман, Москва; Л.Шиффман, Нью-Йорк*) представляется оправданным, поскольку эта тематика относится к самому ядру еврейской цивилизации, вокруг которого обычно строится преподавание иудаики в мире.

Программа конференции была построена таким образом, чтобы участники этой и близкой ей по проблематике секции — **«Еврейская мысль и литература средневекового периода»** (*сопредседатели — Д.Фролов, Москва; З.Элькин, Иерусалим*) имели возможность присутствовать на докладах друг друга, вести совместную дискуссию, которая была признана весьма плодотворной. Эта секция была многочисленной, и пока нет оснований ожидать ее значительного увеличения в будущем, однако заседания этого года свидетельствовали о существенном профессиональном росте участников (в частности, отмечалась квалифицированная источниковедческая постановка вопросов). Таким образом, можно говорить не о количественном, но о качественном росте, а единая прежде секция превращается в ряд секций по еврейской мысли, включающих и каббалу, и поэзию, и литературу.

В следующей из группы «философских» секций — **«Еврейская мысль нового и новейшего времени»** (*сопредседатели М.Гиришман, Донецк; Р.Фербер, Рига*) сохранилась широта проблематики в сочетании с профессионализмом, возросшим уровнем докладов. Живой интерес участников вызвала дискуссия, в центре которой оказались вопросы уникального/универсального в еврейской мысли.

Однако исследования еврейской мысли, как и ее преподавание в странах бывшего СССР, затруднены отсутствием общей подготовки в области еврейской философии. Неблагополучная ситуация в этой области и пути ее преодоления обсуждались на специальном заседании (*сопредседатели — А.Равицкий, Иерусалим; З.Сокулер, Москва*), посвященном проекту подготовки преподавателей еврейской философии\*, включающем проведение семинаров в Иерусалиме и Москве, а также создание учебника, в котором были бы освещены основные категории еврейской философии и труды ее ведущих представителей.

---

\* Следует упомянуть практические результаты этого заседания: за время, прошедшее после конференции, среди специалистов из вузов СНГ и Балтии уже проведен конкурсный отбор на участие в этом двухгодичном проекте внедрения курсов еврейской философии в программы вузов, разработанном МЦУПЕЦ, Центром иудаики на русском языке (ЕУИ), Центром иудаики и еврейской цивилизации (ИСАА МГУ), центром «Сэфер» и осуществляемом при поддержке «Джойнта». Первым этапом реализации проекта является семинар по еврейской мысли, проводимый ведущими специалистами в этой области (Иерусалим, август 2000).

Историческая проблематика была широко представлена на конференции в рамках заседаний нескольких секций. Большая часть докладов секции «Иудейско-хазарские древности» (*сопредседатели Н.Кигурадзе, Тбилиси; В.Петрухин, Москва*) была посвящена результатам новейших археологических раскопок на территории Хазарии, античных колоний Северного Причерноморья. Работа этой секции, отмеченная высоким уровнем научной полемики, вызвала большой интерес (в частности, международный отклик получила и предварительная информация, опубликованная в Интернете). Учитывая постоянно увеличивающийся археологический материал, следует ожидать дальнейшего развития исследований в этой области.

Одной из наиболее обширных секций конференции традиционно является «История евреев Восточной Европы XV–XIX веков» (*сопредседатели А.Локшин, Москва; Д.Эльяшевич, С.-Петербург*), привлекающая широкий круг участников. По сравнению с предыдущими годами работу этой секции следует признать наиболее интересной и глубокой. К традиционным участникам секции присоединились молодые исследователи, чьим вкладом были свежесть мысли, разнообразие тем и сюжетов. Важным достижением представляется также и введение в научный оборот целого корпуса новых источников, появление новых концептуальных схем.

Возможно, в будущем эту секцию целесообразно было бы назвать «История евреев Российской империи», что позволило бы избежать недочетов, проявившихся в неправомерном включении в ее программу докладов, касающихся таких регионов, как Дальний Восток.

В целом новшество данной конференции – отделение этой секции по хронологическому принципу от следующей исторической секции – «Еврейская история – XX век» (*сопредседатели – В.Кельнер, С.-Петербург; А.Степанский, Москва*) было оценено положительно, однако, оно вызвало и ряд трудностей, так как XIX и XX вв. очень связаны и некоторые темы охватывают оба века.

Все прослушанные на секции по XX в. доклады имели интересные темы, были сделаны на хорошем уровне и на основе добротной источниковой базы. Господствовала проблематика, связанная с чертой оседлости.

Тематика, обсуждавшаяся на секции «Холокост» (*сопредседатели – И.Абрамски-Блай, Иерусалим; И.Альтман, Москва*), важна для большинства ученых, занимающихся XX веком, о чем свидетельствовали представленные здесь 15 докладов участников из 6 государств и заинтересованность многочисленной аудитории. Существенный вклад в работу секции внесли ученые из Яд Ва-шем; впервые были представлены редкие темы, связанные с Африкой, с нейтральными странами. Большой интерес и дискуссию вызвали, в частности, доклады, где рассматривались дефиниции Холокоста, взгляды праворадикальных кругов российского общества. Следует отметить широту источниковой базы, особое внимание к документам. Привлекаемые источники



позволили остановиться на явлении коллаборационизма, антисемитской теме в оккупационной прессе.

Много внимания на секции было посвящено преподаванию Холокоста, которое могло бы стать в будущем темой специального заседания.

Социологическая проблематика обсуждалась на двух секциях — **«Советское и постсоветское еврейство: Демография, социология, психология»** и **«Еврейская диаспора»** с единым составом участников и руководителем (*В. Собкин, Москва*). К положительным моментам следует отнести географическую широту, рост научного уровня докладов по сравнению с прошлым годом, разнообразие тематики, способствующее осуществлению комплексного подхода к материалу, приглашение оппонентов, придавшее дискуссии особую остроту и интерес. Центральным сюжетом явились проблемы идентификации, идентичности, интересные новые проблемы и нетривиальные темы (евреи на рынке труда).

В рамках секции «Еврейская диаспора» было организовано также заседание Круглого стола и презентация научного журнала «Диаспора» (*ведущий — В. Дятлов, Иркутск*).

Впервые в программе конференции были выделены секции **«Синонизм. Еврейские национальные и политические движения»** (*сопредседатели — И. Барталь, Иерусалим; И. Герасимова, Минск*), **«Ксенофобия — антисемитизм»** (*председатель — Ш. Рудницкий, Варшава*), и хотя это начинание вызвало известный интерес, неизбежные недостатки, связанные с представлением новой тематики, сказались и в общей концепции, и в подборе докладов. В частности, на второй из названных секций практически не было выступлений, посвященных ксенофобии, в то время как доклады об антисемитизме (примечательно, что среди них не было ни одного доклада по России) хорошо было бы предварить вступительным сообщением, вводящим в теоретическую проблематику. Актуальность обсуждаемой темы приводила к постоянному обращению к современной ситуации, методам борьбы с антисемитизмом, что более подошло бы для круглого стола, чем для секции. Интереснейшим моментом заседания стала общая дискуссия.

Обилие докладов и многообразие тематики отличали следующую новую для программы конференции секцию — **«Еврейство и мировая культура»** (*сопредседатели — Г. Брановер, Беер-Шева; Г. Синило, Минск*). Связующим ее доклады звеном выступало общее семантическое поле еврейской культуры, интерес вызывали проблемы анализа еврейских текстов в соотношении с европейской культурой.

Развитие этнологических исследований обусловило необходимость разделения единой прежде секции, посвященной этой проблематике, на две по географическому принципу: **«Этнология и этнография евреев в восточнославянской среде. Краеведение»** (*председатель — Я. Дашкевич, Львов*) и **«Этнология евреев Крыма, Кавказа, Ближнего и Среднего Востока»** (*сопредседатели — Д. Аджишвили, Г. Лорджиганидзе*). Сама по себе идея деления этнографической секции по ареалам

вполне оправдана, однако географический принцип не был применен последовательно. Профессиональный уровень заслушанных докладов был высок, в оборот вводились неизвестные или мало известные архивные материалы.

Еврейская литература была представлена в программе, помимо вышеназванных секций, посвященных ранним ее этапам, также и в секциях «Идишистская и ивритская литературы нового и новейшего времени» (*сопредседатели* – М. Крутиков, Оксфорд; А.Крюков, Москва) и «Литературные контакты» (*сопредседатели* – Л.Кацис, Москва; А.Кобринский, С.-Петербург). Опыт конференции показал, что более целесообразным было бы разделение секции еврейской литературы по языковому критерию, в результате чего ивритская часть могла бы включать и средневековую словесность, идишская тематика не была бы разведена по нескольким секциям, а еврейской литературе на русском языке было бы отведено особое место (некоторые попавшие в секцию идиш-ивритской литературы доклады могли быть включены в секцию по литературным контактам).

Первая из названных литературоведческих секций продемонстрировала известный прогресс в изучении предмета, отразившийся в высоком уровне докладов, однако их скромное общее число, как и соотношение зарубежных (5) и российских (4) докладчиков (к сожалению, на секции не были представлены доклады участников из других стран СНГ и Балтии), свидетельствовали о некотором отставании этой области исследований. Сожаление вызвало и недостаточное участие молодых исследователей литературы на языках идиш и иврит, подготовленных РГГУ и ИСАА МГУ, а также факт отсутствия на конференции секции по языку иврит. М.Крутиков сообщил о готовности сотрудников оксфордского Institute of Yiddish Studies в будущем взять на себя подготовку и координацию секции по идишский литературе.

Разнообразная проблематика секции «Литературные контакты», отчасти пересекающаяся с предыдущей, охватывала рецепцию библейских сюжетов и отражение еврейской темы в мировой литературе, проблемы перевода и взаимодействия культур. Опыт работы секции показал желательность особого выделения, наряду с секцией собственно библеистики, проблематики Библии как культурного феномена (библейские основы фольклора различных народов и религиозных традиций и др.).

На секции «Еврейское искусство» (*сопредседатели* – И.Духан, Минск; И.Сергеева, Киев) был представлен практически весь спектр его разновидностей – живопись и театр, музыка и архитектура, жанры народного искусства. Богатство привлеченного иллюстративного материала явилось бесспорным украшением работы секции, однако его демонстрация неизбежно сокращала возможности дискуссии.

В рамках обширной секции «Еврейское образование» (*сопредседатели* – С.Августевич, С.Шуровская, Москва) прозвучали доклады, освещающие роль высших учебных заведений и общины в подготовке кадров для еврейского образования (М.Вайсман, Иерусалим) и «Рус-

ский проект» Открытого университета Израила в СНГ и Балтии (В.Либин, Иерусалим), а также ситуацию в различных учебных заведениях, однако недостаточно внимания уделялось разработке тактики и методологии образования. Различие задач, стоящих перед академическими и просветительскими структурами, побуждает в дальнейшем посвящать Народным университетам еврейской культуры отдельное заседание.

Помимо докладов в рамках этой секции было организовано два заседания Круглого стола – на тему «Будущее еврейского образования в странах СНГ и Балтии» (*ведущий – И.Порат, Иерусалим*) и «Народные университеты еврейской культуры» (*ведущий – С.Августевич*).

В целом на конференции этот тип заседаний, предполагающий свободную дискуссию, оказался исключительно популярным. Помимо уже названных Круглых столов, посвященных актуальным проблемам, состоялось обсуждение планирования программ по еврейской культуре в общинной жизни в странах СНГ и Балтии (*ведущий – В.Глозман, Джойнт, Киев*), вызвавшее понятную заинтересованность участников и гостей конференции.

Помимо этого, конференция предоставила удобную возможность для встречи членов американской делегации, много делающих для поддержки еврейского образования в странах СНГ, со студентами, магистрантами и аспирантами ЦИЕЦ и ЕУМ, со стипендиатами грантов Стефании и Герберта Ньюман, Джоан и Майкла Шнеевайс; для информационного выступления генерального директора представительства Всемирного союза ОРТ по странам СНГ и Балтии В.Лернера о новых учебных материалах, изданных ОРТом; а также для организации расширенного заседания редколлегии «Вестника Еврейского университета».

Пленарные и секционные заседания не исчерпывали программу конференции, которая включала также демонстрацию документального фильма «Отказ. Из истории русского сионизма» (*автор сценария – А.Симонова. Режиссер – С.Садовский*); прошедшие с большим успехом концерт мужского хора «Хасидская капелла» под управлением А.Цалюка и музыкальные выступления Й.Хайеса (Хайфа). Желанием была предоставлена возможность совершить экскурсию в синагогу и Музей Холокоста на Поклонной горе. Все это способствовало тому, что конференция стала не только научным, но и заметным культурным событием в жизни еврейской общины.

Благодаря поддержке, оказанной «Джойнтом», каждый участник конференции получил большой комплект изданий по иудаике, среди которых изданные центром «Сэфер» сборник тезисов прозвучавших на данной конференции выступлений\* и 4 тома материалов предыдущей конференции, справочник «Иудаика в странах СНГ и Балтии» (на русском и английском языках), информационный буклет о программах центра «Сэфер», а также «Антология ивритской литературы»

---

\* В настоящее время готовится публикация полных текстов докладов

и др.

В целом конференция 2000 г. продемонстрировала возросший уровень исследований еврейской цивилизации, как и неизбежные издержки становления этой сравнительно новой (если иметь в виду страны СНГ и Балтии) научной области, которые, однако, не меняют положительной динамики этого живого процесса.

Необходимо отметить, что академические круги стран СНГ и Балтии, непосредственно участвующие в этом процессе, высоко ценят заинтересованное отношение и многостороннюю поддержку, которую оказывают партнеры и друзья, в первую очередь – «Джойнт».



## CONTENTS

### RESEARCH

ALEKSEI SIVERTSEV. Some Notes on the Relationship between Liturgical and Wisdom Writings in Qumran and in Second Temple Literature in General .....	7
KONSTANTIN BURMISTROV. The <i>Kabbala Denudata</i> Rediscovered: the Christian Kabbalah of Christian Knorr von Rosenroth and its Sources .....	25
NINA YELINA. A Lament on Zion.....	75
BORIS KHAIMOVICH. The Heraldic Eagle in East-European Jewish Culture.....	87
ZOYA KOPELMAN. Two Examples of a Generative Poetics: Poems of Lermontov in Hebrew Poetry .....	111
MIRON CHERNENKO. During the War and After... (A Cinematographic History of Soviet Jewry, 1941-1957) .....	129
VADIM DUBSON. Ghettos in the German-Occupied Territories of the Russian Federation (1941 - 1942) .....	157
OLGA BELOVA. Jews, Lenin, and Jesus Christ .....	185

### *Targum. Recent Trends in the Study of Jewish Mysticism*

MICHAEL SCHNEIDER. Gershom Scholem's Scholarly Heritage and New Trends in the Study of Jewish Mysticism.....	191
JOSEPH DAN. Revealing the «Mystery of the World»: On the Beginnings of Jewish Mysticism .....	211
MOSHE IDEL. Women in the Kabbalah .....	245

### ARCHIVES

#### *Publications*

«Closing a Period» (Correspondence between S. Dubnov and M. Vinaver), <i>V. Kelner</i> .....	267
--	-----

*Memoirs*

- Mikhail Rabinovich. From «Notes of a Soviet Intellectual»,  
*O. Budnitsky* ..... 303

## BOOKS REVIEW AND BIBLIOGRAPHY

- M. ENDEL. Review of Moshe Idel. *Messianic Mystics*. ..... 357
- V. SHKLOVSKY-KORDI. Review of H. Bar-Yosef, Z. Kopelman  
 (eds.) *Anthology of Hebrew Literature*. ..... 365
- A. LOKSHIN. Review of K. Groberg, A. Greenbaum (eds.).  
*A Missionary for History; Essays in Honor of Simon Dubnov* ..... 369
- New Books in Jewish Studies ..... 373

## EVENTS

- R. KIPERVASSER. «Literature in the Talmud and the Talmud  
 in Literature». An international conference. .... 383
- V. MOCHALOVA. The Seventh Moscow Annual International  
 Conference on Jewish Studies. .... 387



## SUMMARY

### A. SIVERTSEV.

#### **Some Notes on the Relationship between Liturgical and Wisdom Writings in Qumran and in Second Temple Literature in General.**

The article deals with three liturgical texts from Qumran: the Psalms Scroll (11QP<sub>s</sub>), the Daily Prayers (4Q503) and the collection of prayers known as 1Q34. The texts demonstrate literary dependence upon the Book of Jubilees, Astronomical Enoch and the «admonition part» of the Damascus Document respectively. They also display parallels with a number of wisdom texts found at Qumran. The works in question often use similar terminology in descriptions of heavenly secrets; they also share a common theology and employ a similar rhetoric and syntactic clichés.

The fact that these motifs and literary tools were used seems to indicate that these collections of prayers and hymns fulfilled other functions besides liturgical ones. Being very close in form and content to didactic and wisdom genres, some of the texts more resemble manuals for private study and devotion than compositions tailored exclusively for public recitation. In other words, we are dealing here with «multifunctional» texts: their original *Sitz im Leben* was not exclusively liturgical or instructional but rather both. Moreover, far from being restricted to the Scrolls, this «multifunctionalism» was a common phenomenon in Second Temple literature.

### K. BURMISTROV.

#### **The *Kabbala Denudata* Rediscovered: The Christian Kabbalah of Christian Knorr von Rosenroth and its Sources.**

One of the most outstanding phenomena in the history of the interrelations between the Jewish mystical tradition (Kabbalah) and European religious and philosophical thought was the Christian Kabbalah of the late seventeenth century. In the circle of Christian mystics and theosophists established in the 1670-1680s in Sulzbach (Germany) the teaching of Christian Kabbalah reached its acme. The most prominent members of the group were Christian Knorr von Rosenroth, Francis M. van Helmont, and Henry More. One of the results of their activity was the famous anthology of kabbalistic texts and translations, the *Kabbala Denudata* (2 vols.: Sulzbach 1677/78 - Frankfurt a.M. 1684). It served as the principal source for all non-Jewish works on Kabbalah until the end of the nineteenth century. In this article special attention is paid to the views of the Christian kabbalists from Sulzbach as well as Jewish primary sources used for the compilation of the *Kabbala Denudata*. Their examination allows us to better understand the role of this anthology in the development of the spiritual climate of its age.

**N. YELINA.****A Lament on Zion.**

Nina Yelina presents her Russian translation of a religious elegy composed at the beginning of the thirteenth century in a Judeo-Italian dialect. The elegy, originally written in Hebrew characters, was transliterated into Roman characters and published by U. Cassuto (1929). In her introductory remarks, the translator surveys Hebrew lamentations on the destruction of the Temple and highlights the specific features of the Judeo-Italian text that is compared with its source - tradition in the Babylonian Talmud, as well as with later Hebrew and Italian lamentations.

**B. KHAIMOVICH.****The Heraldic Eagle in East-European Jewish Culture.**

Many researches claim that heraldic eagles in works of art of East-European Jews derive from the arms of Russia or Austria-Hungary. However, the heraldic eagle is deeply rooted in Jewish medieval tradition, in which this symbol of earthly absolutism is raised to a symbol of the unlimited power of the Almighty. One can see the embodiment of such perception in synagogue murals and gravestone reliefs of the eighteenth and nineteenth centuries. The images usually depict an eagle holding rabbits or storks, symbolizing Jewish perception of the relationship between God and His God-fearing people. The tradition of portraying heraldic eagles on ritual lamps seems to have a different origin. It might embody a Kabbalistic idea of heavenly light, which was wide-spread among East-European Jews during that period.

**Z. KOPELMAN.****Two Examples of a Generative Poetics: Poems of Lermontov in Hebrew Poetry.**

The article deals with generative poetics in Hebrew poetry at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. Two paradigmatic groups of texts are discussed, each relating to a poem by Mikhail Lermontov which serves as a generative model. The investigation of the texts highlights some previously overlooked aspects of interrelations between Russian and Hebrew literature.

**M. CHERNENKO.****During the War and After... (A Cinematographic History of Soviet Jewry, 1941—1957).**

The author treats Soviet cinema as a source of information on Jewish life in the Soviet Union during one of the most tragic periods in Soviet Jewish history, from World War II and the Holocaust through the postwar policy of State antisemitism, up to the beginning of the «Thaw», which resulted in the reappearance of Jewish characters on the Soviet screen after their long absence. The article analyses a number of unknown documents and facts in the history of Soviet cinema.



**V. DUBSON.**

**Ghettos in the German-Occupied Territories of the Russian Federation (1941—1942).**

The article deals with a geographical area about which almost no research on the Holocaust has been carried out. The Holocaust in this area had some specific features. Since the period of the occupation was much shorter than elsewhere, the process of annihilating Jews was accelerated. Most of the source material comes from central and local archives in Russia and the Yad Va-shem archives in Jerusalem.

**O. BELOVA.**

**Jews, Lenin, and Jesus Christ.**

This publication is based on material gathered by scholars who took part in ethno-linguistic research expeditions to the Polesye region in 1980s. The work was carried out under the supervision of N.I. Tolstoy, a member of the Russian Academy of Science.

The images of Jews, Lenin, and Jesus entered folk legends, that offer an idiosyncratic interpretation of the New Testament. The article analyzes texts reflecting the popular stereotype of the resemblance between Lenin and Jesus Christ (who are perceived as mythological «doubles»); the stereotype of the «alien» – in this case the Jews – who «destroyed» both Christ and Lenin; and the mechanism of reproduction of the New Testament story in everyday settings.

**M. SCHNEIDER.**

**Gershom Scholem's Scholarly Heritage and New Trends in the Study of Jewish Mysticism.**

This review delineates the main tendencies in contemporary research on Jewish mysticism. This survey presents the basic themes of Gershom Scholem's seminal work *Major Trends in Jewish Mysticism* and their further development during subsequent decades. Special attention is paid to recent developments in the study of early Jewish mysticism and their interaction with the study of early Christianity. A number of methodological issues are emphasized.

**J. DAN.**

**Revealing the «Mystery of the World»: On the Beginnings of Jewish Mysticism.**

The article addresses the basic difficulty in locating the point of a fresh start, a new beginning, in the realm of religious ideas: every idea seems to be embedded, in one way or another, in earlier tendencies and developments. One is fully justified in applying this general observation to the texts of the early Jewish mystical tradition, which is usually called *Hekhalot Literature*. Investigation shows, however, that the authors of the Hekhalot narratives themselves did not present their protagonists' experiences as a continuation of a gnosis going all the way back to the days of Biblical revelations. Strangely enough, such a claim, so widely made in other fields of Rabbinical discourse, is not made by the compilers of Hekhalot narratives. Instead, as this study

demonstrates, they present the knowledge received by some of their contemporaries in the course of mystical experience as a new and first revelation of the mystery of the world, a mystery, which has been previously absolutely unknown. This «subjective» criterion of novelty makes it possible both to define the nature of the new beginning attested in the Hekhalot literature and to locate it in history.

**M. IDEL.**  
**Women in the Kabbalah.**

Unlike the situation in the Christian mystical tradition, the female voice is not heard in Jewish mystical texts at all. The article discusses a number of conventional scholarly opinions concerning the repercussions of the absence of female mysticism. Does this necessarily point to a deficiency, a blockage – as far as the Jewish women are concerned – of one of the most important avenues of religious expression? Did the fact that the texts of Kabbalah were produced exclusively by male authors necessarily lead to demonization of the female principle in those texts? The article shows these theses to be too simplistic and the situation to be much more multifaceted - with Jewish women enjoying alternative avenues of religious self-fulfillment and male Jewish mystics expressing the highest esteem for the female aspect of the cosmic order.



---

Лицензия № 30528 от 07.05.98.

---

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

---

Сдано в набор 15.03.2000. Подписано к печати 15.09.2000.

---

Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офс. № 1. Уч.-изд. л. 25,03.

---

Тираж 1 000 экз. Заказ 689

---

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Книги издательства "ГЕШАРИМ"  
("МОСТЫ КУЛЬТУРЫ")

ФЛАВИАНА

Тесса Раджак  
Аркадий Ковельман  
Филон Александрийский  
Иосиф Флавий  
Соломон Лурье  
Менахем Штерн

Иосиф Флавий. Историк и общество  
Толпа и мудрецы Талмуда  
Против Флака. Посольство к Гаю  
О древности еврейского народа  
Антисемитизм в Древнем мире  
Греческие и римские авторы о евреях  
и иудаизме. Т. 1,2

ПАМЯТНИКИ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Саул Боровой  
Исследования, перевод  
и комментарии С.Борового  
Под ред. А.Локшина  
Под ред. Л.Кациса

Воспоминания  
Еврейские хроники 17-го столетия  
(эпоха "хмельничины")  
Евреи в Российской империи. XVIII-XIX вв.  
Дело Бейлиса. Исследования и материалы

ИСТОРИЯ

Йозель Вейнберг  
С.Лазутка, Е.Гудаевичус

Рождение истории. Историческая мысль  
на Ближнем Востоке в 1-м тысячелетии до н. э.  
Привилегия литовским евреям  
Витаутаса Великого в 1388 году  
Исторические судьбы евреев в России и СССР

Под ред. И.Крупника,  
М.Куповецкого  
С.Ципперштейн  
М.Фрейденберг  
Леон Поляков  
Н.Голб, О.Прицак

Евреи Одессы. История культуры. 1794-1881 гг.  
Евреи на Балканах. На исходе средневековья  
История антисемитизма. Том. 2  
Хазарско-еврейские документы X в.  
(с комментариями В.Петрухина)

С.А.Плетнева  
Дж.Трахтенберг  
А.Рофэ  
Под ред. О. Будницкого  
Под ред. В.Хитерер

Очерки хазарской археологии  
Дьявол и евреи  
Повествование о пророках  
Евреи и русская революция  
Документы, собранные Еврейской историко-  
археологической комиссией Всеукраинской  
Академии наук

Дм.Эльяшевич

Правительственная политика и еврейская печать  
в России 1797-1917 (очерки цензурной истории)

СИОНИЗМ

Моше Бэла  
Йосеф Недава

Мир Жаботинского  
Вехи жизни Жаботинского.  
Избранные статьи и речи  
Еврейская революция  
Исход

Гарольд Фиш  
Леон Юрис

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.

## 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:  
Институт стран Азии и Африки при МГУ  
103009, Москва,  
ул. Моховая, 11, комн. 366

[cjs@iaas.msu.ru](mailto:cjs@iaas.msu.ru)

Center for Jewish Studies in Russian  
Institute of Jewish Studies  
The Hebrew University of Jerusalem  
Mount Scopus, Jerusalem 91905  
Israel

[RUSJEW@h2.hum.huji.ac.il](mailto:RUSJEW@h2.hum.huji.ac.il)

