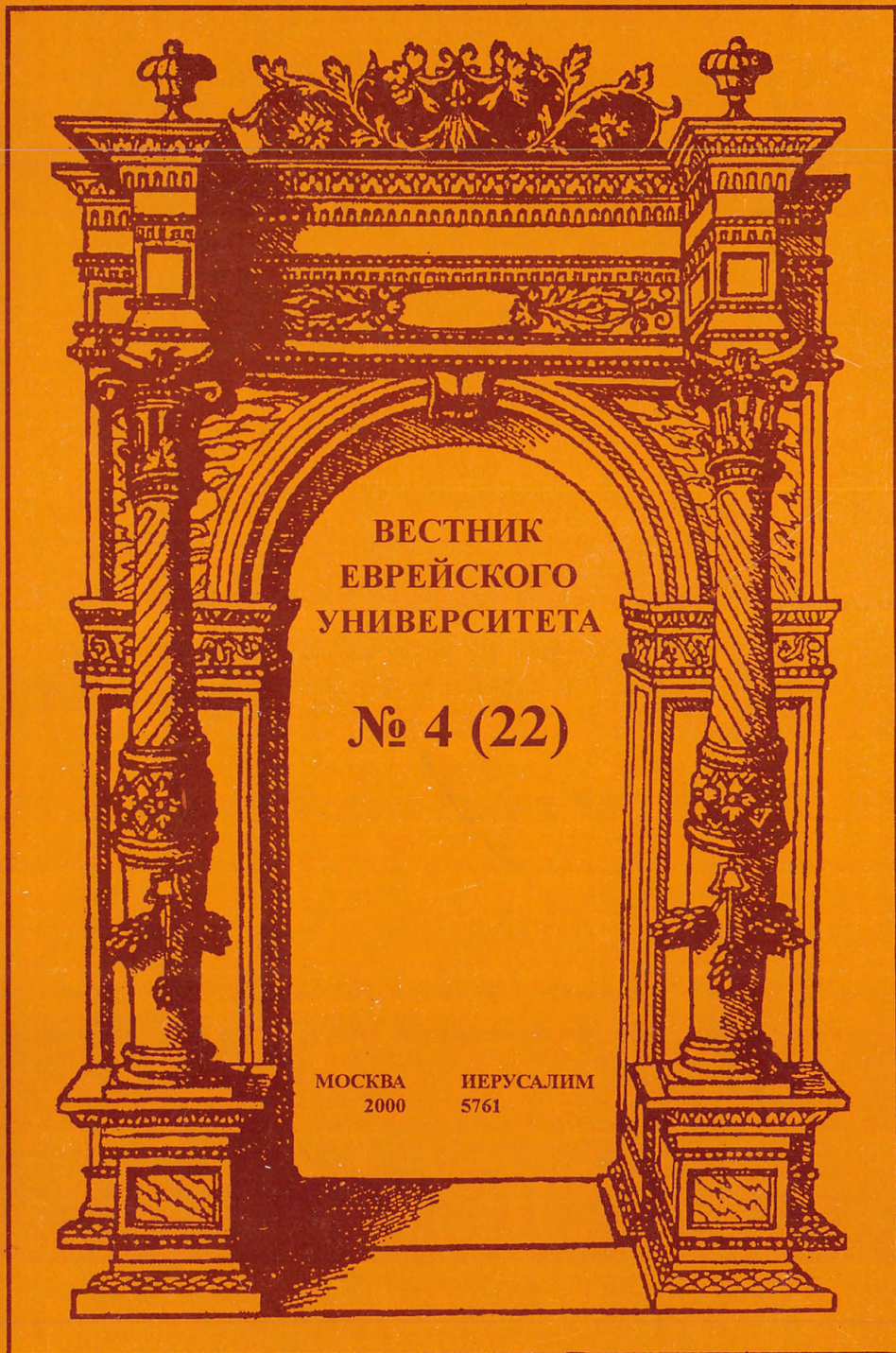


ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА №4 (22) 2000



ВЕСТНИК  
ЕВРЕЙСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

№ 4 (22)

МОСКВА  
2000

ИЕРУСАЛИМ  
5761

***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**

**№ 4 (22) 2000**

**МОСТЫ КУЛЬТУРЫ  
МОСКВА**

**2000**



**ГЕШАРИМ  
ИЕРУСАЛИМ**

**5761**

## Vestnik Yevreyskogo Universiteta

### The Center for Jewish Studies and Jewish Civilization

*Журнал издается при участии:*

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

*Редакция:*

И. Баргаль (главный редактор), М. Бейзер (зам. главного редактора), О. Будницкий (зам. главного редактора), А. Ковельман (зам. главного редактора), С. Рузер (зам. главного редактора), К. Бурмистров (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	<u>Д. Флуссер</u>
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. Прат
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

ISBN 5-93273-058-7

© ЕУМ

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

© Ассоциация «Гишрей тарбут»

## СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Давида Флуссера 5

### ИССЛЕДОВАНИЯ

ДМИТРИЙ КОПЕЛИОВИЧ. Толкования имен в Танахе: народные этимологии или художественный прием?	9
КОНСТАНТИН БУРМИСТРОВ. Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования	37
ВЕРЕНА ДОРН. Русское в еврейском. Русское образование в раввинских училищах в середине XIX в.	71
МИХАЭЛЬ БЕЙЗЕР. “Тевье-молочник” как зеркало русской революции, или Два мира Шолом-Алейхема	87
АННА ГИЛЬДИНА. “Я” и “Ты” Джеймса Джойса: эволюция еврейских образов от “Дублинцев” до “Улисса”	101
НИНА РУДНИК. Черное и белое: Евгений Шварц	117
ДАНИИЛ РОМАНОВСКИЙ. Сколько евреев погибло в промышленных городах Восточной Белоруссии в начале немецкой оккупации (июль - декабрь 1941 г.)?	151
ПАВЕЛ ПОЛЯН. Еврейская эмиграция из бывшего СССР в Германию	173

*Таргум. Современные исследования по еврейской мистике*

ЙЕХУДА ЛИБЕС. Зохар и эрос 205

### АРХИВ

*Публикации*

Генералы и евреи (Докладная записка начальника Генерального Штаба Я.Г.Жилинского). <i>Публикация А.Литвина</i>	273
“Я смотрю на Вас как на своего учителя...” (Письма Ю.И.Гессена к С.М.Дубнову). <i>Публикация В.Кельнера</i>	291
Комментарий к одному письму М.О.Гершензона, или Снова о судьбах еврейского народа. <i>Публикация З.Копельман</i>	311

*Воспоминания*

АБРАМ СОЛОМОНОВИЧ ПРИБЛУДА. К столетию со дня  
рождения. *Публикация Б.Бернштейна* 321

## РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- М. ГИРШМАН, Э.СВЕНЦИЦКАЯ. **Рецензия на книгу:**  
*Гензелева Р.* Пути еврейского самосознания. 359  
М.; Иерусалим, 1999
- С. ГОЛЬДИН. **Рецензия на книгу:** *Бейзер М.* Евреи Ленинграда,  
1917 - 1939: Национальная жизнь и советизация. 362  
М.; Иерусалим, 1999
- Краткий обзор книг по иудаике за 1999—2000 гг.** 367

## ХРОНИКА

- Л.КАЦИС. **120-летие Владимира (Зеева) Жаботинского.**  
Международная конференция в Одессе 377
- А.ФЕДОРЧУК. **Лондон 2000: Международная студенческая**  
конференция по иудаике 383



## ПАМЯТИ ДАВИДА ФЛУССЕРА

Редакция “Вестника” с глубоким прискорбием извещает своих читателей о кончине 15 сентября 2000 г. члена международного редакционного совета журнала проф. Давида Флуссера. Давид Густав Флуссер родился в 1917 г. в Вене, рос в Праге, где в 1936 - 1939 гг. изучал в университете классическую филологию и германистику. Эмигрировав в Палестину в 1939 г., продолжил образование в Иерусалимском университете (классические штудии, еврейская и общая история). С 1962 г. — профессор Иерусалимского университета. Всемирно известный ученый, один из самых ярких представителей израильской гуманитарной науки, проф. Флуссер посвятил большую часть своих изысканий духовной жизни еврейства конца периода Второго Храма и ранне-раввинистического периода. Среди центральных тем его исследований: эллинистическая еврейская литература, литература псевдоэпиграфов, свитки Мертвого моря и идеология общины Кумрана, традиции раннего христианства в их еврейском контексте, истоки раввинистического иудаизма. Проф. Флуссер был лауреатом государственной премии Израиля, а за несколько месяцев до смерти ему была вручена премия Ротшильда за исследования в области иудаики. При этом особо было отмечено значение его работ для понимания глубинных процессов становления еврейской культуры.

יהי זכרו ברוך





# **ИССЛЕДОВАНИЯ**



Дмитрий Копелиович

## ТОЛКОВАНИЯ ИМЕН В ТАНАХЕ: НАРОДНЫЕ ЭТИМОЛОГИИ ИЛИ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПРИЕМ?

Имена собственные, встречающиеся в Танахе, нередко сопровождаются толкованиями. Эти толкования представляют собой попытку объяснить значение имени и установить его происхождение. Так, например, Эсав, гневающийся на своего брата Якова за добытое при помощи обмана отцовское благословение, восклицает: “Не потому ли дано имя ему Яков, что он облукавил меня (*йааквени*) уже два раза? Первородство мое он взял, и вот теперь взял он благословение мое” (Быт. 27:36)<sup>1</sup>. Эсав производит имя своего брата-близнеца от ивритского глагола *акав*, употребляющегося в Танахе в значении “обманул, облукавил” (см., например, Иер. 9:3). Не говоря уж о явном анахронизме этого толкования (трудно предположить, что родители Якова дали ему имя, имея в виду события, которые произойдут много лет спустя), оно, как выясняется, не выдерживает критики и с чисто лингвистической точки зрения: данные, полученные в результате сопоставления различных семитских языков, приводят к однозначному выводу, что имя “Яков” никак не указывает на обман (подробнее этимология этого имени будет рассмотрена ниже). Здесь можно возразить, что совсем необязательно воспринимать всерьез слова Эсава — всего лишь одного из персонажей книги Бытия, и его толкование может не отражать мнение автора-повествователя.

Однако альтернативное толкование имени “Яков”, предлагаемое как раз автором-повествователем при описании рождения героя (“А потом вышел брат его, держась рукою за пятю

---

Дмитрий Копелиович — Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра библистики.

(акев) Эсава; и наречено ему имя Яков” — Быт. 25:26), опять-таки не совпадает с научной этимологией данного имени. Такая ситуация наблюдается и с другими библейскими именами и их толкованиями. Значит ли это, что перед нами так называемые народные этимологии, отражающие тот уровень познаний в языке, когда определенные наблюдения являются скорее следствием лингвистической наивности неискушенного любителя, нежели результатом серьезного научного анализа? Утвердительный ответ на этот вопрос, казалось бы, неизбежен, однако не будем торопиться с выводами...

Обратимся теперь к толкованию имени “Ноах”, появляющемуся опять-таки в книге Бытия: “И нарек ему имя Ноах, сказав: этот утешит нас (*йенахамену*) в работе нашей и в труде рук наших на земле, которую проклял Господь” (Быт. 5:29). В случае с толкованием имени “Яков” легко было заподозрить лингвистическую некомпетентность, ибо Писание пыталось объяснить имя, исходя из усматриваемого в нем корня **נח** и приписывая этому корню лексическое значение упомянутого ивритского глагола (от звукового подобия к семантическому — ход мысли, типичный для народной этимологии). С толкованием имени “Ноах” дело обстоит иначе. Не надо быть профессиональным лингвистом, чтобы заметить явное несоответствие между толкующим словом (*йенахамену*) и именем персонажа: первое образовано от корня **נחם** со значением “утешать”, во втором же как будто просматривается корень **נח**, имеющий значение “отдыхать, быть тихим, приятным”. При желании можно обнаружить определенное семантическое родство между этими двумя корнями, звуковое же подобие здесь бросается в глаза; однако все-таки речь идет о разных корнях, а не об одном. На это несоответствие уже указывал мидраш “Берешит Рабба”: “Нет прямой связи между именем и его толкованием. Следовало ожидать, что Писание скажет: «...Ноах... этот принесет нам отдых (*йанихену*)» или «...Нахман... этот утешит нас (*йенахамену*)” (25:2)»<sup>2</sup>. Подобные замечания мы встречаем и у более поздних — средневековых — комментаторов Торы, таких как Раши (р. Шломо Ицхаки) и Раба (р. Авраам бен Эзра, иначе — Ибн Эзра)<sup>3</sup>. Маловероятно, чтобы автор Писания не заметил “ошибку” в своем толковании имени “Ноах” — настолько она явна. И все же не захотел ее исправить в духе упомянутого выше мидраша. Почему? Может быть, не считал нужным придерживаться точного звукового подобия между толкуемым именем и толкующим словом и готов был

удовлетвориться лишь частичным, порождающим определенные ассоциативные связи между ними в сознании читателя? Если это так, то довольно трудно усмотреть в библейском толковании имени попытку проследить его этимологию в современном смысле слова. Скорее, здесь речь идет об игре слов, о некоем стилистическом приеме (таком, как аллитерация), несущем определенную смысловую нагрузку в тексте. С другой стороны, само языковое сознание, проявляющееся в литературе Танаха, несомненно отличается от современного нам, и то, что сегодняшней ученый однозначно отвергает в качестве средства для научного поиска, могло тогда восприниматься как совершенно легитимное. Поэтому, прежде чем судить библейские “этимологии” современным лингвистическим судом, следует попытаться проникнуть в их природу, понять выполняемую ими функцию, их место в структуре текста. Автор данной статьи, разумеется, не претендует на всестороннее освещение этой темы, а лишь намеревается коснуться некоторых ее аспектов.

Прежде всего, следует более точно определить понятие “библейские толкования имен”. Этой теме посвятили свои исследования ученые-библеисты из различных стран мира (см., например, работы Й. Фихтнера, Ф. Циммерманна, Й. Барра и др.). Среди израильских ученых, написавших о толкованиях имен в Танахе подробные исследования, выделяются имена Я. Заковича и М. Гарсиэля. Несмотря на обилие ученых трудов до сих пор не выработана даже единая терминология. Помимо употребленного нами выше термина, в науке о библейских именах встречаются и другие названия, как-то: “этимологические этиологии”, “объяснения имен в библейских текстах”, “библейские этимологии”, “игра слов, связанная с библейскими именами”, и т.д. За каждым из этих терминов скрывается своя концепция разбираемого явления, и, конечно, выбор термина напрямую зависит от профессиональной направленности ученого (он может быть лингвистом, филологом, историком). Автор данной статьи не ставит перед собой задачу выработать оптимальную терминологию, которая устроила бы всех, однако ясно, что перед тем как приступить непосредственно к разбору поставленных проблем, необходимо уточнить, какой именно смысл вкладывается здесь в понятие “библейские толкования имен”, очертить его границы.

Закович<sup>4</sup> предлагает разделить библейские толкования имен на две большие группы: явные толкования и скрытые толкова-

ния. При этом явные толкования он определяет как такие, которые строятся при помощи специальных устойчивых формул типа “и нарек(-ла) ему (ей) имя... потому что сказал(-а)” или “и сказал(-а) ... Поэтому нарек(-ла) ему (ей) имя...” (см., например, Быт. 29:32 и 35). Скрытые же толкования характеризуются отсутствием подобных “обрамляющих” формул и являют собой, как правило, игру слов, завуалированный намек на звуковой “рисунок” имени, и читатель должен приложить определенное усилие, чтобы обнаружить такое толкование (см. Быт. 19:17-19 — толкование имени “Лот” при помощи глагола **טלל** “бежал, спасался”, трижды повторенного в указанном фрагменте). Такое разграничение имеет немаловажное методологическое значение для нашей темы, ибо очевидная заявка на этимологизирование содержится лишь в первой группе толкований, в то время как во второй можно усмотреть не более чем литературный, стилистический прием, диктуемый повышенной поэтичностью, экспрессивностью библейского языка и не имеющий серьезного значения при выяснении лингвистической концепции автора того или иного текста.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что библеисты-филологи Закович и Гарсиэль оказывают предпочтение второй группе толкований. И тот и другой во введении к своим работам объясняют, что их не занимает языковой аспект толкований. Предметом их исследований является как раз аспект литературный, и с этой точки зрения более обещающим кажется исследование скрытых толкований, которые, как замечает Закович, в гораздо большей степени имманентны внутренней структуре текста, нежели толкования явные<sup>5</sup>. Гарсиэль только за второй группой толкований и готов закрепить термин “midrashic name derivations”, в то время как в названии первой у него не фигурирует слово “толкование” (на иврите *מידраш*) — “explanation of names in biblical texts”<sup>6</sup>. Наша цель — иная, мы как раз хотим попытаться проникнуть в языковое сознание Танаха и сопоставить его с современным нам языковым сознанием, поэтому и предмет изучения будет другим.

Между явными и скрытыми толкованиями имен в Танахе (мы будем продолжать пользоваться терминологией Заковича) существует не только качественная разница, но и количественная. Явные толкования легко опознаваемы, и потому их число естественным образом ограничено. Со скрытыми толкованиями дело обстоит сложнее. Почти каждый раз, когда исследователь библейского текста готов указать на такое толкование, он

вынужден задаться вопросом, действительно ли перед ним случай скрытого толкования имени или же это не более чем совпадение — случайно возникшее фонетическое сходство между именем и одним из слов, его окружающих. Некоторые особенности иврита как семитского языка (относительно небольшое число согласных, строение слова — трехсогласные корни) повышают вероятный процент таких совпадений. А тот факт, что любая (даже самая минимальная) звуковая близость между словами в библейском тексте может быть в принципе истолкована как скрытое толкование имени, делает число этих толкований неограниченным. Так, например, слово-имя “Адам” толкуется в Танахе, по мнению Гарсиэля, при помощи самых различных слов, как-то: *демут* (“образ”), *адама* (“земля”), *дам* (“кровь”) и т.д.<sup>7</sup> Понятно, что при таком разнообразии толкующих слов и корней (если вообще факт толкования можно каким-то образом подтвердить) довольно трудно говорить об этимологическом значении толкования в современном смысле слова. Во всяком случае нет реальной почвы для сравнения между библейскими и современными этимологиями. Поэтому мы сосредоточимся на рассмотрении явных толкований имен в Танахе и именно через них попытаемся проследить особенности этимологического сознания, открывающегося в этой книге. (Стоит, однако, отметить, что иногда граница между явным и скрытым толкованиями размыта, и трудно с уверенностью отнести обнаруженное толкование к тому или другому типу. См. толкования имени “Ицхак” в Быт. 17:17-19; 18:12-15; 21:3-6; 26:8.)<sup>8</sup>

В дальнейшем мы собираемся рассмотреть несколько таких толкований и проанализировать их в двух аспектах: этимологическом и функциональном. Иными словами, мы сопоставим библейские толкования имен с современными научными этимологиями и, исходя из этого сопоставления, попытаемся объяснить, на каких языковых основаниях строились библейские толкования. Особый интерес вызывает следующий вопрос: ограничивалась ли роль явных толкований этимологическими изысканиями (если о наличии таковых в Танахе можно говорить) или же она была шире, и толкования выполняли определенную — немаловажную — функцию при формировании того или иного отрезка текста, то есть они необходимы для его понимания. Тогда уже следует говорить о литературном анализе толкований. В конце статьи будут сделаны обобщающие выводы о природе и роли библейских толкований имен.

Еще несколько методологических замечаний. Данная статья основывается на материалах дипломной работы “Языковая связь между библейскими именами и их толкованиями”<sup>9</sup>. Как в дипломе, так и в статье все явные толкования подразделяются на две группы: “неточные” (те, которые учитывают лишь часть согласных толкуемого имени и удовлетворяются неполным звуковым сходством между ним и толкующим словом; такое толкование дается, например, имени “Ноах”) и “точные” (стремящиеся отразить весь консонантный состав имени или его предполагаемого корня — толкование имени “Яаков”<sup>10</sup>). О генезисе этих двух групп явных толкований писал Закович<sup>10</sup>, мы же постараемся объяснить их сосуществование в едином целом библейского текста. Примеры явных толкований взяты из книги Бытия, для которой, как будет видно из дальнейшего, стремление толковать имена наиболее характерно. За недостатком места не обсуждаются толкования географических названий.

### Примеры явных толкований имен в книге Бытия

1. Авраам<sup>11</sup>: “И не будешь ты больше называться Авраом, но будет тебе имя Авраам, ибо я сделаю тебя отцом множества народов (*ки ав хамон гоим нетатиха*)” — Быт. 17:5.

Старое имя героя “Аврам” отличается от нового имени “Авраам” тем, что в последнем появляется дополнительный слог “на”. Это отличие и призвано, по всей видимости, подчеркнуть толкование. Действительно, одно из толкующих слов (*хамон* — “множество”) содержит в себе упомянутый слог, а поскольку элемент *ав* (“отец”) наличествует и в старом имени, напрашивается вывод, что слово *хамон* и есть главный элемент толкования. Тора исходит из того, что имя “Авраам” представляет собой нечто вроде нотрикона (сложения основ, аббревиатуры), когда имя делится на части и каждой части соответствует свой элемент толкования:

$$\text{אברהם} = \text{אב} + \text{הם} = \text{אב} + \text{המון}$$

Такой способ толкования широко применялся впоследствии в талмудическую эпоху (ср., например, толкование существительного *шаатнез*, “ткань из шерсти и льна” в Мишне: трактат Кильаим 9:8).

Нетрудно, однако, заметить, что толкование имени “Авраам” страдает неточностью: оно упускает из виду средний со-



гласный имени, а именно “реш” (следует учитывать, что при формировании семитских корней гласные звуки, как правило, не играют сколько-нибудь заметной роли, поэтому их мы не упоминаем). Столь очевидная “невнимательность” не могла не привлечь к себе внимания средневековых комментаторов Торы, которые не допускали мысли о случайном пропуске, об ошибке и стремились увидеть в неточном толковании некий намек или знак. Так, Раши объясняет его следующим образом: “Нотрикон; буква «реш», которая наличествует и в старом имени «Аврам», указывает на то, что изначально Авраам был отцом Арама (прародителем арамейцев: ארם + אב = אברם. — Д.К.) — ведь в этом месте он родился. Сейчас же, став Авраамом, он — отец всего мира, включая Арам; буква «реш» осталась на своем месте” (т.е. нет нужды вторично подчеркивать ее значение, толкование имени “Авраам” должно указывать на то изменение, которое произошло в судьбе героя со сменой имени. — Д.К.). Раши пытается устранить одну трудность, но при этом создает несколько новых. Во-первых, его комментарий анахронистичен: Аврам-Авраам, вышедший из страны Арам, одновременно является ее родоначальником. Историчность такого взгляда на происхождение героя весьма сомнительна. Во-вторых, Раши занимается “толкованиемтворчеством”: чтобы разрешить заявленную трудность, он вынужден создать толкование имени “Аврам”, которое отсутствует в тексте Торы, хотя, по мнению Раши, подразумевается. Однако то, что представляет собой серьезную трудность для современного ученого, не является таковой в глазах Раши: его комментарий не что иное, как продолжение, или порождение, агадической традиции эпохи Талмуда. Главное здесь — не историческая или филологическая аутентичность, а способность красиво и логично (разумеется, для своего времени) разрешить загадку, загаданную Торой. К связи такого рода комментариев с художественным миром Танаха мы еще вернемся, а пока что обратимся к расшифровке толкования имени “Авраам”, предлагаемой Авраамом бен Эзрой.

В отличие от Раши Ибн Эзра старается не прибегать за помощью к агаде. Комментарий его краток и претендует на строгость лингвистического (словообразовательного) анализа: наличие буквы “реш” позволяет истолковать имя как “глава, вождь множества народов (авир намон гоим)”. Толкуя таким образом имя “Авраам”, Ибн Эзра, возможно, отталкивался от выражения “авир Яков” (владыка Якова), встречающегося в

Быт. 49:24 и являющегося, по-видимому, поэтическим обозначением Бога. Проблема, однако, состоит в том, что сама Тора не упоминает в своем толковании слово *авир*, а потому предложение Ибн Эзры может иметь реальную ценность при выяснении этимологии имени, но едва ли проливает свет на изначальную трудность, состоявшую в несоответствии консонантного состава имени его толкованию в Торе. Не исключено, конечно, что Ибн Эзра считал, что так же, как Тора позволяет себе прибавить к элементу имени *хам* несколько дополнительных букв, чтобы увидеть в нем слово *хамон*, она готова (непонятно, правда, для какой цели) сократить прочитываемый в имени — хотя и не без изменения гласных — элемент *авир* и превратить его в слово *ав*. Или же, по мнению комментатора, оба слова — *ав* и *авир* — могли восприниматься Торой как синонимы? (См. комментарий Ибн Эзры к толкованию имени “Ноах” в Быт. 5:29 и слова его там: “Евреи в своем языке больше заботятся об адекватной передаче значений слов, чем об их форме”.) Но это уже область догадок и предположений. Сам Ибн Эзра не разъясняет свою позицию, а ограничивается замечанием: “Ведь Бог изменил Авраму имя не для того, чтобы лишить его одной из букв имени, но чтобы добавить букву” (т. е. речь не может идти о забывчивости или об ошибке — все в толковании имени “Аврахам” на своем месте, и несоответствие между именем и толкованием мнимое, на самом деле слово *ав* вполне может намекать на скрытое в имени слово *авир*).

Итак, несмотря на попытки комментаторов привести в соответствие имя “Аврахам” и его толкование, сделать это полностью не удалось. Предложенные ими решения не могут скрыть неточность библейского толкования. Посмотрим теперь, как современная наука объясняет данное несоответствие, какой ей видится этимология имени “Аврахам”.

Первое и, наверное, самое главное. Многие исследователи придерживаются мнения, что имена “Аврам” и “Аврахам” суть два варианта одного и того же имени, а посему этимологически между ними нет и не может быть никакого различия. Сходство между научной этимологией этого имени и его толкованием в Торе состоит в том, что ученые, подобно автору Писания, квалифицируют имя “Аврам-Аврахам” как составное и находят в нем два отдельных элемента. Но на этом сходство фактически кончается, поскольку, как правило, современное научное расчленение имени не совпадает с библейс-

ким. В имени “Аврам” нетрудно различить два слова: *ав* и *рам*, которые вместе могут составить словосочетание, обозначающее “вознесенный (возвышенный) отец”, или предложение “Отец возвышен” (ср. с вариантной формой имени “Авирам” — “Мой отец возвышен”). При этом элемент *ав* (“отец”) может иметь обычную для семитских языков теофорную коннотацию (отец = Бог). Правда, подобное имя обнаружено учеными в ассирийской клинописи XIX столетия до н. э. (“Абамраму” или “Абураму”), и если оно не заимствовано из ханаанских языков, то его можно расшифровать в соответствии со значениями аккадских корней как “он любил отца” (второй элемент произведен от глагола *rami* — “любить”) или “я видел отца” (от глагола *amaru* — “видеть”). Однако предположение о заимствовании не менее вероятно, и в таком случае перед нами самое раннее свидетельство о существовании обсуждаемого имени<sup>12</sup>.

Откуда появилась форма “Аврахам”? По мнению некоторых исследователей<sup>13</sup>, эта форма имеет арамейское происхождение (патриарх пришел в Ханаан как раз из земель, где говорили по-арамейски). Замечено, что ивритским корням со средним согласным “вав” нередко соответствуют арамейские корни, в которых в роли среднего согласного выступает “he”. Например:

בו"ש/בה"ת (стыдиться);

רו"צ/רה"ט (бежать).

Вполне вероятным выглядит предположение, что и корень רו"מ (“быть высоким”) мог принимать в арамейском языке форму מ"ה, и тогда изменение имени патриарха получает довольно прозаическое лингвистическое объяснение, в свете которого библейское толкование нового имени должно быть признано не более чем игрой слов. Однако у этого объяснения есть одно слабое место: корень מ"ה с упомянутым значением в арамейском языке не обнаружен! Сей факт, конечно, не сводит предложенную гипотезу на нет (корень мог существовать в языке, но не попал в письменные источники), хотя и оставляет ее бездоказательной. Кроме того, даже если предположение о чередовании корневых согласных в имени “Аврам-Аврахам” небезосновательно, оно не может служить решающим аргументом в пользу “арамейской” гипотезы происхождения имени. Указанное чередование, во-первых, не является регулярным (во всяком случае, оно засвидетельствовано от-

нюдь не всегда), а во-вторых, оно происходит иногда внутри одного языка. Так, например, в иврите:

מִוֹלַמָּה"ל (делать обрезание)

и, возможно,

קוֹלִלְקָה"ל (созывать).

Среди исследователей есть и такие, которые пытаются примирить научную этимологию обсуждаемого имени с библейским толкованием. Так например, А. Реувени<sup>14</sup> стремится доказать, что чередование средних согласных “вав” и “he” в ивритских и арамейских корнях имеет не только фонетический, но и семантический характер. По мнению Реувени, с появлением согласного “he” главный компонент лексического значения корня (его базисное, первичное значение) становился более ясным, четким, “усиливался”. Таким образом, изменение имени “Аврам” на “Аврахам” выражало или могло выражать, по словам Реувени, то повышение статуса, которое претерпевал в данный момент герой: глава клана становился главой множества народов — “ав хамон гоим”. Весьма вероятно, что “внедрение” согласного “he” в тот или иной семитский (в частности, древнееврейский) корень носило сакральный характер, что может быть проиллюстрировано предполагаемым образованием “расширенной” лексемы *элоаh* (*элоhim*) из лексемы *эль* (“Бог”). Если принять за рабочую гипотезу, что в сознании древних носителей языка согласный “he” ассоциировался со сферой магического, сакрального (подробнее об этом см. у Реувени), становится понятным, почему с добавлением к имени этого согласного оно приобретало в их глазах повышенную значимость. Но у Реувени нет никаких реальных лингвистических аргументов, которые бы подкрепили его гипотезу, он опирается только на им же описанный психологический “рисунок” семитских языков, поэтому его объяснение не выглядит достаточно убедительным.

С другой стороны, Й. Халеви<sup>15</sup>, подобно Ибн Эзре, пытается найти в имени “Аврахам” элементы *авир* и *хам*, чем опять-таки сближает этимологию имени с его толкованием в Торе. Однако, в отличие от средневекового комментатора, он не решается на то, чтобы истолковать второй элемент как сокращенный вариант слова *хамон* (это выглядит слишком необоснованно), а ищет его как самостоятельную лексическую единицу в Танахе. Результат его поисков более чем сомнителен: в Быт. 14:5 встречается топоним *хам* (в составе словосочетания *бехам*), чье лексическое значение совершенно не ясно.

Наконец, есть те, кто пытается связать имя “Аврахам” с арабским корнем **ا**”**ا**”, одна из производных которого используется в значении “толпа”<sup>16</sup>. Однако данный корень не обнаружен в библейском иврите, а потому вряд ли можно искать “отзвуки” такой этимологии в библейском толковании имени.

Подытожим: обзор предлагаемых научных этимологий имени “Аврахам” показал, что их довольно трудно совместить с библейским толкованием имени. Пришло время задаться вопросом: какую роль играет это толкование в формировании рассказа об Аврахаме, какую цель — если она не чисто лингвистическая — преследует?

Поскольку речь идет не просто о даровании имени, а об его изменении, и толкуется только новое имя, ясно, что толкование призвано подчеркнуть и объяснить разницу между двумя именами героя. Мы уже сказали, что в слове “хамон” сосредоточен смысловой фокус толкования, потому что именно оно намекает на то новое, что обнаруживается в имени “Аврахам” по сравнению с именем “Аврам”. Отсюда напрашивается вывод, что это слово является, по сути дела, единственно важным в толковании, ради него толкование и произнесено. Ведь элемент *ав* есть и в прежнем имени, стало быть, он ничего нового об имени читателю не сообщает — он играет в толковании второстепенную, служебную (по отношению к слову “хамон”) роль. Иными словами, главная мысль толкования состоит в том, что Аврахам станет отцом множества народов.

В этом отношении толкование органично вписывается в общий контекст 17-й главы книги Бытия, рассказывающей о заключении союза между Богом и Аврахамом. Здесь более настойчиво, чем когда-либо раньше, Бог обещает Аврахаму многочисленное потомство. “И поставлю завет Мой между Мною и тобой, и весьма-весьма размножу тебя” (стих 2); “Я — вот, союз Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов (*ве-напта ле-ав хамон гоим*)” (стих 4); “И распложу тебя чрезвычайно, и произведу из тебя народы, и цари произойдут от тебя” (стих 6). И то же о Саре в связи с переменой ее имени: “Сарай, жену твою, не называй Сарай, а Сара да будет имя ее. И Я благословлю ее... и произойдут от нее народы, цари народов произойдут от нее” (стихи 15-16). Когда же Аврахам выражает сомнение в выполнимости обетования (“О, хотя бы Ишмаэль был жив пред Тобою!”, стих 18), Бог дает подобное обещание и в отношении Ишмаэля: “И об Ишмаэле Я услышал тебя:

вот, Я благословил его, и Я распложу его, и весьма-весьма размножу его, двенадцать князей родит он; и Я сделаю его великим народом” (стих 20). Нетрудно заметить, что тема великого и многочисленного потомства красной нитью проходит через всю главу. Изменение имен главных героев (Авраама и Сары) напрямую связано с этой темой. Что и понятно: в соответствии с библейским мировосприятием имя человека есть не просто случайный “ярлычок”, прикрепленный к нему по прихоти родителей, а сущностная характеристика, выражаясь фигурально, — “врата” его души. В имени может быть заложен весь духовный “фонд” человека, его внутренний мир, оно может намекать на обстоятельства его рождения, отражать чувства и пожелания его родителей и даже иметь самое непосредственное влияние на его судьбу. О магической роли имени в мире Танаха писали многие исследователи<sup>17</sup>. В самом Танахе эта идея выражена в кратчайшей форме: “Каково имя его, таков и он” (1 Царств 25:25; сказано о Навале). Мы не касаемся сейчас вопроса о научной достоверности такого мировосприятия, для нас важно подчеркнуть, что имя “Авраам” в художественном мире книги Бытия должно было выражать некую сущностную характеристику, связанную с образом героя. Такая характеристика подсказывалась содержанием главы, в которой появляется имя: Бог делает своего избранника отцом множества народов, что и находит свое выражение в его имени (в этом-то и чудо, и в то же время проверка веры Авраама: хотя он уже стал отцом, будучи Аврамом, его жена по-прежнему бездетна, и лишь с переменой их имен может осуществиться обетование — см. комментарий Раши к Быт. 15:5). Слово “хамон” — одно из тех слов главы, которые содержат в себе идею множества, и в “закодированном” виде его можно обнаружить в имени “Авраам” (независимо от того, каково его реальное происхождение). И вслед за цитированным выше стихом 4 появляется в стихе 5 толкование имени — связь между стихами очевидна и несомненна. Толкование имени есть часть Божьего обетования.

Мы постарались проанализировать толкование имени “Авраам” с функциональной точки зрения (каково место толкования в структуре текста). Если принять наши выводы, то приходится признать, что библейский текст здесь не ставил перед собой лингвистические (в сегодняшнем понимании этого термина) цели, когда толковал имя. Точнее говоря, лингвистические и литературные цели здесь, скорее всего, не разли-

чаются: Тора толкует имя доступными ей средствами и с известной долей свободы (не проявляя излишнего педантизма в передаче консонантного состава имени), поскольку само толкование является, по сути дела, не целью, а средством — средством выражения некой главной идеи, заложенной в тексте. В этом смысле приведенный выше комментарий Раши вполне согласуется с нашим анализом: ведь и Раши отказывается от попытки найти в толковании недостающую точность, а лишь старается обнаружить в нем намек на изменение судьбы героя, пришедшее с изменением его имени.

**2. Ноах:** “И нарек (Лемех) ему имя Ноах, сказав: этот утешит нас в работе нашей и в труде рук наших на земле, которую проклял Господь (*ze йенахамену ми-маасену у-ме-ицвон йадену мин а-адама ашер эреах адонай*)” — Быт. 5:29.

Во вступлении к статье мы указали на неточность, содержащуюся в толковании имени “Ноах” и замеченную уже мидрашом “Берешит Рабба”. Обратимся вновь к комментаторам Торы и посмотрим, как они пытаются разрешить эту трудность. Раши: “Даст нам отдохновение (*йаннах мимменну*) от трудов рук наших. Пока не появился Ноах, не было у людей земледельческих инструментов, а он сделал их. Земля же выпускала колючки, когда люди сеяли пшеницу, — из-за проклятия, насланного на человечество во времена первого человека; в дни же Ноаха успокоилась, отдохнула (*наха*). То есть *йенахамену* = *йаннах (йанниах) мимменну*. А если не объясним так, то язык толкования не соответствует имени, и следовало бы назвать героя Менахем”. Раши не может пройти мимо языковой трудности, порождаемой толкованием, о чем он прямо заявляет в конце своего комментария. Решение, предлагаемое им, весьма своеобразно. Он делит главное толкующее слово *йенахамену* (“он нас утешит”) на составные части, которые он сам в этом слове выявляет. Иными словами, Раши утверждает, что перед нами нотрикон. Не говоря уже о том, что его расшифровка совершенно произвольна и тенденциозна (последнего комментатор даже не скрывает и лишь приводит в свое оправдание аргумент “от противного”: если не примешь мою позицию, то не сможешь понять Писание), она еще и проблематична с синтаксической точки зрения: глагол *хениах* חָנַן в Танахе требует иного управления, чем то, которое мы находим в комментарии. Не *хениах ми-(птелони) эт-(на-ддавар) а хениах ли-(флони) ме-(на-ддавар)* — “дал (кому-то) возможность от-

дохнуть (от чего-то)” (см., например, Ис. 14:3). Легко заметить, что комментарий Раши носит опять-таки агадический характер и главного объяснить все равно не может: почему сама Тора не выражает в явной форме то, что комментатор пытается приписать ей, почему она предпочитает зашифрованную, окольную формулировку? Однако этот вопрос не занимает Раши, для него главное, как мы уже говорили, разгадать загадку, поставленную Торой, разрешить трудность; генезис же загадки, или трудности, — вне его компетенции (на то ответ один: чудесная воля Бога).

Авраам бен Эзра подходит к делу с другой стороны. Здесь, как и в случае с толкованием имени “Авраам”, комментатор стремится быть как можно более объективным и черпать аргументы не из агады, а из наблюдений над языком (конечно, отражающих лингвистические познания его времени). Вот его слова: “Этот утешит нас, и мы отдохнем (*нанаух*) от труда рук своих. В сущности, утешение есть не что иное, как **отдых** (*менуха*) от сердечных тягот и огорчений (на иврите *ицвон лев*. — Д.К.)”. Таким образом, по мнению Ибн Эзры, нет противоречия между именем и его толкованием, поскольку толкующий глагол семантически близок к предполагаемому корню, от которого образовано имя.

Дабы убедить читателя, комментатор формулирует некий основополагающий принцип: “Евреи в своем языке больше заботятся об адекватной передаче значений слов, чем об их форме” — важна семантическая близость, фонетическая же точность имеет второстепенное значение. Объяснение Ибн Эзры в определенной степени разрешает заявленную трудность (хотя и доказательная сила декларируемого им принципа вызывает сомнения), но остается все тот же вопрос: почему Тора довольствуется лишь частичным звуковым подобием между именем и толкующим его словом, когда так легко добиться полного тождества?

Именно этот вопрос и натолкнул некоторых современных исследователей Танаха на мысль, что перед нами здесь не цельный отрезок текста, а контаминация двух различных литературных традиций. Выше мы уже упоминали имя Д. Зильбера, который предложил следующую реконструкцию источников обсуждаемого стиха: 1) “И нарек ему имя Менахем, сказав: этот утешит (*йенахамену*) в работе нашей и в труде рук наших...” и 2) “И нарек ему имя Ноах, сказав: этот даст нам отдохновение (*йанниах мимменну*) от работы нашей и от труда



рук наших...” (знакомая нам уже версия Раши; интересно, что ее придерживается и Септуагинта, — так ли было в оригинальном тексте или перевод старается исправить текст — сказать трудно, во всяком случае более поздние — арамейские — переводы отражают существующий масоретский вариант). Подобным образом объясняет “несообразность” толкования и М. Д. Кассуто<sup>18</sup>. Понятно, что критическая позиция современных исследователей диктуется тем, что они однозначно разделяют толкующий корень מ"ננ и корень נ"ננ, просматриваемый в имени героя<sup>19</sup>. Само по себе разделение корней вытекает из всего сказанного и не вызывает удивления.

Однако так ли уж необходим этот подход, “расчленяющий” текст и видящий в нем “лоскутное одеяло”? Думается, можно предложить альтернативную, и достаточно убедительную, трактовку несоответствия между именем и его толкованием.

Прежде всего, следует отметить, что имя “Ноах” органично вплетено в ткань повествования о потопе, ибо корень נ"ננ, от которого имя образовано, не раз появляется на протяжении повествования, тем самым как бы намекая на главного героя. Например: “И остановился (*ва-ттанах*) ковчег в седьмой месяц...” (8:4); “И не нашел голубь места покоя (*manoax*) для ноги своей...” (8:9); “И обонял Господь благоухание (*эт реах ниhoax*)...” (8:21). Можно найти в тексте и более далекие звуковые, а иногда и смысловые ассоциации с именем героя, но вполне достаточно приведенных примеров, чтобы убедиться, что “Ноах” есть неотъемлемая часть художественного мира тех глав книги Бытия, которые рассказывают о потопе. В сущности, мы здесь имеем дело не с чем иным, как со скрытыми толкованиями имени, отражающими, по мнению Заковича<sup>20</sup>, более древний и подвергшийся меньшим редакционным правкам вариант текста, чем тот, что проступает сквозь толкования явные. (Оно и понятно: намного труднее наполнить уже готовый текст разветвленной системой аллитераций, чем просто добавить к нему объясняющий имя героя отдельный отрывок.)

А что же в таком случае с толкующим корнем מ"ננ? Является ли он “чужеродным телом” в истории Ноаха? Похоже, что нет. Он, оказывается, тоже играет в ней немаловажную роль. Однако парадоксальным образом этот корень выступает в значении, резко отличном от того, в котором он появляется в толковании имени “Ноах”. “И увидел Господь, что велико зло человека на земле и что вся склонность мыслей сердца его

только зло во всякое время. И пожалел (*ва-йиннахем*) Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: «Истреблю человека, которого Я сотворил, с лица земли, от человека до скота, от гадов и до птиц небесных, ибо Я раскаялся (*нихамти*), что создал их» (6:5—7). Вместо ожидаемого утешения, которое избавило бы страдающее человечество от Божьего проклятия, эпоха Ноаха приносит с собой сожаление Бога о том, что Он создал не перестающее грешить человечество (два значения корня *ח"ח*). Это сожаление выльется в результате в решение о тотальном истреблении — страшном потопе. Закович усматривает здесь скрытую горькую иронию и глубокий внутренний пессимизм автора Писания, вскрывающего тщетность человеческих надежд<sup>21</sup>.

Однако некоторое утешение род человеческий все же получает благодаря Ноаху. По окончании потопа, когда Ноах выходит из ковчега, он приносит жертву Богу. «И обонял Господь благоухание, и сказал Господь в сердце своем: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помысел сердца человека зол от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал» (8:21). Этот стих очень напоминает предшествующие описанию потопа стихи (6:5—7), в которых объясняется причина Божьего гнева. И хотя по своему содержанию они противоположны (в одном случае речь идет о наказании, а в другом — об избавлении), между ними обнаруживается композиционное и стилистическое сходство. В обоих случаях приводится монолог, в котором Творец рассуждает о природе сотворенного. Сходство достигает своей высшей точки, когда для объяснения противоположных действий предлагается, по сути дела, одна и та же причина: Бог готов уничтожить, а затем — после потопа — помиловать человечество, поскольку Он убеждается в том, что склонность мыслей (или помысел) сердца человека есть зло во всякое время (от юности его). Мы не будем сейчас искать объяснений этому парадоксу, а лишь заметим, что оба отрывка построены по принципу «противоположного параллелизма» (термин, принятый в современной библеистике и означающий, что два отрезка текста стилистически и композиционно схожи, но противоположны по значению)<sup>22</sup>. Правда, для полноты картины во втором отрывке недостает глагола *нихам* («сожалел, раскаялся»), но фактически скрытое сожаление о содеянном угадывается в словах Бога: «...не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал». (Подобное, но уже явно выраженное со-

жаление мы находим, например, в истории с золотым тельцом в книге Исхода: “И пожалел (*ва-йиннахем*) Господь о том зле, которое собирался сделать народу Своему” — 32:14.) Как бы там ни было, примиряющие слова Бога, сказанные Им после потопа, открывают новую страницу в истории земли и человечества, знаменуют собой обновленный завет (“союз радуги”); Бог вторично благословляет человечество (“плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю” — Быт. 9:1) — и тем самым частично снимает то древнее проклятие, которое упомянуто в толковании имени “Ноах” и связано с грехом первых людей — Адама и Хаввы (Евы). “Этот утешит нас в работе нашей и в труде рук наших на земле, которую проклял Господь”, — говорится в толковании (вспомним: “... проклята земля за тебя” — Быт. 3:17). И словно ответом этой надежде звучат слова Бога: “... не буду больше проклинать землю за человека...” Утешение? Да, но частично, ибо человек после потопа не был избавлен от тяжелого труда на земле (Ноах по выходе из ковчега сразу же принялся обрабатывать землю), ему лишь было обещано не насылать на “все живущее” тотальное уничтожение.

Во всяком случае, нам как будто удалось показать, что появление **обоих** корней — **נח** и **נח** — в истории о потопе неслучайно, каждый из них занимает свое особое место в структуре текста и играет там немаловажную роль. Перед нами не просто механическое соединение различных литературных источников, а наполненное внутренними связями единое целое текста — плод работы внимательного художника<sup>23</sup>.

Здесь можно спросить, зачем все-таки было нужно создавать заведомое противоречие между именем и его толкованием, почему нельзя было ограничиться использованием корня **נח** в словах Бога и не вставлять его в толкование имени “Ноах”? Ответом на этот вопрос может служить высказанное выше утверждение, что имя героя в Танахе должно отражать его характер, судьбу, роль в истории и т.д. Ноах явится утешением Богу и людям, а стало быть, его имя должно содержать намек на это утешение. А то, что нет полного соответствия между именем и толкующим его словом, мало заботит Тору: как пишет Закович<sup>24</sup>, эстетические критерии, которые определяли природу библейских толкований, часто и не требовали особой точности в передаче буквенного состава имени — достаточно было частичного сходства, только бы достигались поставленные литературные цели.

Мы рассмотрели два примера неточных толкований имен

в Танахе и постарались показать, что не следует относиться к этим толкованиям исключительно как к древним этимологическим изысканиям, наивным и несовершенным из-за недостатка лингвистических познаний. Элемент лингвистического поиска наличествует в библейских толкованиях, однако он, по всей видимости, не несет самостоятельной функции, не существует сам по себе, а является частью общего литературного замысла, необходимым элементом ткани повествования и соответственно играет в тексте структурообразующую роль. Автор настоящей статьи обнаружил в повествовательном пласте Танаха (помимо книг Торы, в рамках упомянутой выше дипломной работы проверке подверглись книги так называемых Ранних Пророков, Хроники и книга Руфь) четырнадцать неточных толкований. В некоторых случаях легко применить предложенный метод анализа библейского текста (наиболее яркий тому пример — толкование имени “Шемуэль” в 1 Царств 1:20), в других — возникают определенные трудности (как-то: недостаток текстового материала — см. толкование имени “Берия” в 1 Хрон. 7:23), но сам подход кажется нам плодотворным. Посмотрим теперь, как обстоит дело с точными толкованиями, можно ли обнаружить в них более тесную связь с этимологией в современном понимании этого слова.

**3. Яков:** “А потом вышел брат его (Эсава), держась рукою за пятую Эсава (*вэ-йадо охезет баакев Эсав*); и наречено ему имя Яков” — Быт. 25:26; “И он (Эсав) сказал: «Не потому ли дано имя ему Яков, что он облукавил меня уже два раза (*ва-йааквени зе паамаим*)? Первородство мое он взял, и вот теперь взял он благословение мое»” — Быт. 27:36.

Итак, имени “Яков” даются в Торе два явных толкования: одно — в момент рождения героя, другое — много лет спустя, в день получения отцовского благословения. Первое толкование принадлежит автору-повествователю, второе “импровизируется” Эсавом. Ниже мы будем говорить о возможной логической и внутритекстовой связи между этими двумя толкованиями и об отношениях дополнительности, существующих между ними; сначала же обратимся к научной этимологии имени “Яков” и к вопросу о соответствии между ней и библейскими толкованиями<sup>25</sup>.

Современные исследователи сходятся во мнении, что “Яков” есть сокращенный вариант теофорного имени “Яковэль” (наподобие имени “Ишмаэль”), где первый элемент

представлен имперфектной глагольной формой, второй же (-эль) — существительное, употребляемое в значении “Бог”. Такое имя в целом является глагольным предложением, описывающим некое — как правило, патрональное — действие божества или некое качество последнего. Родители, дававшие теофорное имя ребенку, выражали надежду на то, что Бог не оставит их или новорожденного и прострет на семью Свою милость, а также благодарили и прославляли Бога (здесь были возможны различные оттенки значений — ср., например, имена “Йосифа”, “Йехезкель” и др.). Чем, однако, можно подтвердить принадлежность имени “Яков” к категории теофорных имен? Дело в том, что полный вариант имени встречается в различных древних документах, обнаруженных на Ближнем Востоке. Так, например, в клинописных табличках XVIII в. до н.э., найденных на севере Месопотамии, упоминается имя *Ya-akh-qu-ub-il(um)*, в точности соответствующее предполагаемому ивритскому “Яковэль”. Это же имя фигурирует в египетском документе XV в. до н.э., в котором перечисляются места в Сирии и в Ханаане, захваченные фараоном. Между прочим, корень **א"ק** в древних семитских именах появлялся не только в сопровождении теофорного элемента *эль*, нередко его место занимало имя одного из языческих божеств<sup>26</sup>. Интересно отметить, что значительно позже, уже в талмудический период, евреи используют теофорное имя “Акавиа”, в котором в качестве теофорного элемента выступает имя Бога Израиля (ср. подобную пару в Танахе: “Ишмаэль” и “Шмайа”; вполне вероятно, что и имя “Акавиа” более раннего происхождения, хотя оно и не попало в Танах).

Строение имени “Яков” не вызывает разногласий среди ученых-семитологов. По поводу же значения корня **א"ק**, появляющегося в этом имени, высказываются различные мнения. Так, М. Нот<sup>27</sup> предполагает, основываясь на употреблении корня в арабских диалектах, что имя “Яков” должно расшифровываться как “Бог защитит, охранит”<sup>28</sup>. С другой стороны, С. Когут<sup>29</sup> считает, что семантика имени не исчерпывается идеей божественной защиты, и предлагает альтернативное истолкование: “Бог вознаградит”. Ученый указывает на то, что существительное *экев*, выступающее в Танахе, как правило, в значении “результат”, может быть иногда понято метафорически как “награда” (см. Пс. 19:12; 119:33; Пр. 22:4). Если это так, то предположение, что таково было одно из значений корня **א"ק**, не лишено вероятия. К тому же, в арабском

языке данный корень в одной из глагольных пород и образованных от нее существительных используется в близком значении: “воздавал” (то есть как “награждал”, так и “наказывал”). Какое бы из приведенных мнений о предполагаемом значении имени “Яков” ни показалось нам более убедительным, ясно, что ни одно из них не совпадает с библейскими толкованиями имени. Даже если мы станем утверждать, что употребление существительного *экев* в значении “результат” есть результат семантического переноса с конкретного значения на абстрактное (ср.: “шел по пятам” — “достигал”), а стало быть, обнаруживается некоторая связь (правда, весьма отдаленная и косвенная) между первым толкованием имени в Торе и его современной интерпретацией (“Бог вознаградит”), все равно о полном совпадении речи быть не может. Тот же Когут<sup>30</sup> пытается научно “оправдать” слова Эсава. Он предлагает истолковать глагол *акав*, фигурирующий в толковании, как деноминативный, то есть образованный от существительного *экев* (“награда”). Далее исследователь напоминает, что нередко деноминативные глаголы в иврите используются в значении, как бы аннулирующем тот объект (или указывающем на его отсутствие), который выражен соответствующим существительным. Так, например, *дишшен* значит “убрал золу, пепел (*дешен*)”; *шереш* “вырывал с корнем (*шореш*)”; *зиннев* “подрезал хвост (*занав*)” и т.д. Почему бы, если так, не истолковать *ва-йааквени* как “лишил награды (то есть заслуженного благоговения)”? Гипотеза Когута кажется внешне логичной, однако у нее есть одно слабое место. Как правило, деноминативные глаголы с упомянутым типовым значением относятся к породе *пизль*, в то время как глагол *акав* является представителем породы *каль*. Таким образом, построение Когута остается бездоказательным.

Быть может, правота все-таки на стороне Кассуто, который написал по поводу одного из толкований имени “Яков”: “Писание не задаете целью объяснить этимологию имени, оно лишь хочет подчеркнуть, что из всех существовавших в то время избрано именно это имя, поскольку оно созвучно (выделено мной. — Д. К.) слову *акев*”<sup>31</sup>? Однако случайно ли появление в рассказе о сыновьях Ицхака мотива пяты, и связан ли этот мотив каким-нибудь образом с обвинением Якова в обмане, брошенным ему обойденным братом? Прежде всего, не совсем ясно, имеем ли мы здесь дело с двумя значениями одного и того же корня или же речь идет о двух изначально разных корнях, слившихся в библейском иврите в один. В последнем

случае между толкованиями не может быть реальной семантической связи, поскольку перед нами — омонимы. BDB<sup>32</sup> считает, что глагол *акав* является деноминативным, и он, действительно, образован от существительного *акев* (“пята”). Первоначальным значением глагола было “шел вслед за кем-либо, ходил по пятам”. Впоследствии он стал использоваться в метафорическом значении “незаконно занял чужое место, перехитрил, обманул”. Промежуточным звеном может быть признано значение “обошел, обогнал” (ср. подобный сдвиг в значении глагола *акаф*, возможно, этимологически родственного нашему глаголу). Недостатком этой семантической реконструкции является то, что она, по сути дела, основывается лишь на понимании (отнюдь не бесспорном) нескольких мест в Танахе, в которых встречается глагол *акав*. В других же семитских языках такая семантическая “цепочка” не наблюдается<sup>33</sup>. Таким образом, с научно-этимологической точки зрения вопрос остается открытым.

Нас здесь, однако, больше интересует другой вопрос: связаны ли толкования между собой функционально — внутри текста, или же и в этом смысле они абсолютно автономны? Для того чтобы ответить на него, обратимся к книге пророка Осии. В главе 12, стихе 4 он произносит следующие слова о Якове: “*Ба-ббетен акав эт ахив*”. Большинство средневековых комментаторов (Раши, Ибн Эзра, Радак и др.), опираясь на толкование имени праотца в книге Бытия, понимают глагол *акав* в буквальном смысле, то есть: “Еще находясь в чреве матери, Яков схватился рукой за пяту Эсава”, и видят в этом знак свыше, предвещающий будущее превосходство младшего над старшим, в соответствии с пророчеством, полученным Ривкой. Однако контекст, в котором появляется означенный стих, наводит на мысль о возможности альтернативного понимания. Это контекст обличающий: “Эфраим окружил меня ложью, а дом Израэлев — обманом... Эфраим... весь день множит ложь и грабеж... Но спор у Господа с Йехудою, и въздаст Он с Якова за пути его, и въздаст ему по деяниям его” (12:1—3). Здесь не место заниматься подробным анализом слов пророка; ограничимся лишь замечанием, что разбираемый нами стих появляется на фоне обличений еврейского народа во лжи и беззаконии (одна из центральных тем книги). Не лишено вероятия, что пророк хотел проследить генезис лжи, обнаружившейся в потомках Якова, и потому сказал: “Во чреве обманул (*акав*) он брата своего”. Так, по крайней мере, понял сказанное пророком р. Меир Лебуш бен Йехиэль (Малбим, комментатор Танаха в XIX в.): “Так же делают и они (народ Израэля),

обманывая Йехуду, брата их”. Явное использование глагола *акав* в значении “обманывал” мы находим не только в словах Эсава в книге Бытия, но и в книге пророка Иеремии: “Остерегайтесь друг друга и никому из братьев не доверяйте, ибо каждый брат, лукавая, обманывает (*ки холь ах аков йааков*) и каждый друг разносит клевету” (9:3). Здесь ощущается не только сходство со словами Осии, но и намек на Якова, обманувшего своего брата. Но когда? Можно говорить об обмане в истории с благословением, даже в истории с “покупкой” первородства есть некий элемент лукавства (только потом Эсав понял, что приобретение Яковым первородства открыло тому путь к достижению отцовского благословения), но довольно трудно усмотреть обман в таком, казалось бы, безобидном действии, как держание за пяту. Есть ли в намеке Осии на толкование имени праотца (если считать, что он упрекает Якова в обмане) что-либо кроме игры слов, аллитерации?

Закович пытался разрешить эту проблему обычным для библейской критики способом: предположив наличие двух альтернативных версий рассказа о рождении Якова. “Перед Осией была иная версия рассказа о рождении Якова и Эсава, подобная той, что рассказывает о рождении Переца и Зераха (Быт. 38). Там младенец, который должен был родиться вторым, обходит (выделено мной. — Д. К.) своего брата и становится первенцем. Поскольку такая версия рассказа об Якове очерняла его образ (что видно из отношения Осии. — Д.К.), редактор текста отказался от нее и заменил ее «смягченной» версией, в которой можно уловить лишь намек на попытку Якова задержать рождение брата тем, что он схватился за его пяту”<sup>34</sup>. Можно возразить Заковичу, указав на то, что история с получением благословения обманным путем еще больше очерняет Якова, и тем не менее она не была исключена из текста и как будто не была смягчена (во всяком случае нам ничего неизвестно о существовании более порочащей Якова версии). Но это не столь и важно для нашей темы. Важно другое: сама возможность усмотреть в действии Якова, держащегося при рождении за пяту Эсава, намек на дальнейшие взаимоотношения братьев и на их борьбу друг с другом, начавшуюся еще во чреве матери. Кроткий Яков боролся со звероловом Эсавом по своему — одурачивая его. Хитрость, или житейская мудрость (в таком смягченном варианте трактуют поведение Якова арамейские переводы, например, Онкелос, и вслед за ними Раши — см. Быт. 27:35), — вот его оружие, с помощью которого он весьма преуспевает и действительно обходит брата и отодвигает его на “задворки” истории, осуществляя тем самым отцов-



ское благословение: "...будь господином над братьями твоими, и да поклонятся тебе сыны матери твоей..." (Быт. 27:29). Правда, кланяется в результате как раз Яков Эсаву (там же, гл. 33), но и здесь Яков хитрит, придерживаясь "обходной" тактики ради спасения себя и своей семьи, и в конце концов приводит к тому, что Эсав идет своей дорогой, так, видимо, и не поняв истинный смысл их противостояния, продолжавшегося всю их жизнь. "Глаза мудреца — в его голове, а глупый ходит во тьме..." (Ек. 2:14).

Итак, внутритекстовая связь между двумя толкованиями имени "Яков" более чем вероятна: они охватывают фактически всю историю взаимоотношений Якова и Эсава. Первое толкование лишь намекает на будущее оружие Якова — это пока что начало пути, второе же дополняет и проясняет предыдущее — позиции сторон обозначены теперь четко, и Эсав впервые понимает, что он одурачен. Мы не обсуждаем здесь моральную сторону поступков Якова (попытку их оправдать можно найти не только в классических комментариях к Торе, но и в признании Ицхаком законности происшедшего — см. Быт. 27:33), однако заметим, что смена имени героя с "Яков" на "Израэль", по-видимому, призвана отразить внутреннее его преобразование, поворот в его судьбе. Огнь не только хитрость, не только "держание за пятю" (содержание имени "Яков") будут обеспечивать ему успех, но и непосредственная борьба лицом к лицу с соперником (см. Быт. 32:29—31).

**Подытожим:** несмотря на внешнее — звуковое — сходство (и возможное тождество корней) между именем "Яков" и толкующими его словами современная наука не принимает библейское толкование и иначе объясняет происхождение имени. Конечно, на этом основании легче всего объявить библейские толкования имен несостоятельными и, что называется, закрыть тему. Думается, однако, что такое решение вопроса неправильно, по крайней мере, с методологической точки зрения. Мы постарались показать, что выбор толкования продиктован не только и даже не столько языковыми факторами, сколько литературными, внутрисюжетными. Имя "Яков" не просто созвучно слову *акев*, как пишет Кассуто; между именем и его толкованием есть более глубокая, внутренняя связь: при помощи толкования раскрывается то содержание имени, которое, по мысли Торы, является ключом к пониманию личности и жизненного пути героя. В этом отношении нет большого различия между неточными и точными библейскими толкованиями имен; они отличаются друг от друга лишь по сред-

ствам выражения, цель же они преследуют одну и ту же<sup>35</sup>. Нельзя, правда, отрицать тот факт, что некоторые из точных толкований (а всего в исследованных нами книгах Танаха их обнаружилось двадцать шесть) совпадают с мнением современных ученых касательно этимологии толкуемых имен. Таковы, например, толкования имен “Ишмаэль”, “Менаше”, “Перец” и др. Сам по себе этот факт не вызывает удивления: ведь точные толкования в принципе могут правильно отразить строение имени и определить его исходное значение. Хотя и тут случаются неожиданности: библейская этимология имени “Моше”, например, совершенно опровергается данными современной науки (его лингвистическую оправданность подвергали сомнению уже средневековые комментаторы); подобным образом обстоит дело и с именем “Эфраим”. А толкований, правильно определяющих корень слова, но приписывающих имени ошибочное с научной точки зрения значение вообще немало: помимо толкования имени “Яков”, к этой группе относятся толкования имен “Израэль”, “Ицхак”, “Нафтали”, “Наваль”.

Но даже те толкования, которые в целом признаются правильными, становятся подчас объектом научной критики из-за неточности в некоторых деталях. Ангел возвещает Агари, служанке Авраама: “...вот, ты беременна, и родишь сына, и наречешь ему имя Ишмаэль, ибо услышал Господь страдание твое (ки шама адонай эль оийех)” — Быт. 16:11. Имя “Ишмаэль”, упомянутое нами ранее в связи с теофорными именами, включает в свой состав имперфектную форму глагола, которая малопригодна для выражения одноразового действия, совершенного в прошлом. Тора же, толкуя имя, стремится найти ему подходящее место в сюжете рассказываемой истории, а посему “слышит” в нем как раз такое действие и легко заменяет имперфектную форму *שמע* имперфектной формой *שמעו*. Кроме того, в имени присутствует теофорный элемент *эль*, а в толковании его место занимает Тетраграмматон, что пробуждает у сторонников так называемой документальной теории (или “теории источников”) сомнение в изначальном единстве рассматриваемого отрезка текста. Все эти мелкие “погрешности”, наблюдаемые в точных толкованиях, указывают, во-первых, на то, что имена персонажей не придуманы рассказчиком, а выбраны из существующего ономастикона, — иначе было бы несложно привести имя в полное соответствие с толкованием (и действительно, в ряде случаев ученые находят имена, тождественные или подобные библейским, в других древних памятниках, и имя “Яков(эль)” тому пример). Во-

вторых, они лишний раз подтверждают, что выбранное имя, попадая в художественный мир Танаха, претерпевало внутреннюю метаморфозу: наполнялось новыми коннотациями, превращалось в своего рода символ личности и судьбы героя, — иными словами, становилось неотъемлемой частью этого мира и начинало жить по его законам независимо от его статуса и значения в параллельном — нехудожественном — мире. Поэтому-то, с нашей точки зрения, точный (“научный”) анализ имени не являлся целью (во всяком случае самоцелью) при создании библейских толкований, как и позднее талмудических. Не стоит рассматривать эти толкования как первые — еще очень примитивные — попытки составить нечто вроде этимологического словаря имен. Такой подход вырывает их из общего контекста Писания и лишает читателя возможности открыть внутренние связи между ними и остальными элементами композиции. Более продуктивным нам кажется другой подход, ставящий перед собой задачу проследить, как мир Танаха, принимая в себя то или иное реально существующее имя, изменяет его содержание в соответствии со своими потребностями. Толкования имен — ключ к такому поиску, или, образно говоря, окно в художественную лабораторию Танаха. На трех примерах мы постарались продемонстрировать этот подход. Думается, что его можно применять не только в области, послужившей материалом для данной статьи, но и в других областях, в которых современная наука может вступить в “диалог” с Танахом, например в космогонии и космологии.

## Приложение

### *(статистические данные)*

В повествовательных книгах Танаха упомянуто около 1300 мужских имен (поэтические книги не вошли в состав исследуемого в дипломной работе корпуса, поскольку там фактически нет явных толкований имен). Из них только около 40 “удостоились” явных толкований (всего лишь три процента!). Большинство толкований (двадцать семь) встречаются в книге Бытия. Эти данные свидетельствуют о двух вещах. Во-первых, имена толкуются в Танахе гораздо реже, чем может показаться на первый взгляд: только некоторые персонажи избираются для этой цели и совсем необязательно те, чьи имена трудны для понимания (так, толкуется имя “Элиэзер” — достаточно прозрачное по своему составу). В современной библеистике господствует мнение (его родоначальник Г. Гункель), что, как правило, толкуются имена центральных персонажей. Однако

из этого правила есть немало исключений. Например, в книге Бытия толкуется имя Пелега (10:25) — персонажа эпизодического, в то время как Лот — герой одной из важных и занимающих большое место историй — остается без толкования. По нашему мнению, толкование имени появляется тогда, когда имя играет существенную роль в понимании читателем смысла истории — имя “Пелег” призвано намекнуть на историю с Вавилонской башней: ведь в дни Пелега разделилась (*нифлега*) земля.

Во-вторых, правы исследователи, утверждающие, что обычай толковать имена в основном характерен для древнего агадического пласта книг Танаха и прежде всего для книги Бытия. Книга, повествующая о происхождении мира, человека и народа, была полна этиологических мотивов, один из которых — причина дарования имени. В более поздних или законодательных книгах число толкований имен существенно уменьшается.

Количество явных толкований женских имен намного меньше, чем мужских. Их всего три, если брать в расчет самое первое библейское толкование — толкование слова *ишша* “женщина” (еще толкуются имя “Хавва” в книге Бытия и имя “Мара” в книге Руфь). Что и неудивительно: во всем Танахе насчитывается около 100 женских имен (а в исследуемых книгах — 90), так что пропорции сохраняются те же, что и в случае толкований мужских имен. Можно по-разному объяснять это “неравноправие” (в том числе патриархальным укладом древнего общества), для нас же важнее отметить, что в толкованиях женских имен проявляются тенденции, подобные тем, что мы наметили выше, анализируя толкования мужских имен.

<sup>1</sup> Названия библейских книг даются в соответствии с русской переводческой традицией. Писание в целом обозначается термином “Танах” (а Пятикнижие — термином “Тора”), поскольку речь идет об еврейской Библии. Однако, вследствие нерусского происхождения упомянутого термина, мы воздержались от использования прилагательного “танахический” и предпочли ему широко употребляемое русское — “библейский”. Цитаты из Танаха приводятся по изданию: Тора. Пророки. Кстувим. Мосад а-рав Кук/ Ред. перевода Д.Йосифон. Йерушалаим, 1975-1978.

<sup>2</sup> Перевод еврейских источников талмудической и постталмудической эпох всюду мой. — Д. К.

<sup>3</sup> Несоответствие между именем “Ноах” и его толкованием привело некоторых современных исследователей к мысли, что перед нами контаминация двух различных версий рассказа о рождении героя истории о Потопе: в одной фигурировал Ноах, в другой — Менахем. См., например: *Зильбер Д.* Об именах и толкованиях имен в Танахе // Ахинух (Nahinuch). 1962. №3. С. 306. (*Zilber D. Al shemot u-midrasha shemot ba-miqra*).

<sup>4</sup> *Закович Я.* Двойные толкования имен: Дипломная работа, выполненная на кафедре библеистики Еврейского университета в Иерусалиме (Avodat gemet ba-hug le-miqra). Иерусалим, 1971. С. 6. (*Zakovich J. Kefel midrashe shem*).

<sup>5</sup> Там же. С. 8.

<sup>6</sup> *Garsiel M.* Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns. Bar-Ilan University; Ramat-Gan, 1991. P. 13-21.

<sup>7</sup> Там же. P. 99, 100, 138, 139, 199, 200.

<sup>8</sup> *Закович Я.* (Указ. соч. С. 25) говорит еще об особом типе скрытых толкований — при помощи синонимичных корней. Этот тип толкований мы тоже оставляем в стороне, поскольку он скорее имеет отношение к семантике, чем к этимологии.

<sup>9</sup> *Копелиович Д.* Языковая связь между библейскими именами и их толкованиями: Дипломная работа, выполненная на кафедре языка иврит Еврейского университета в Иерусалиме (Avodat gemet ba-hug la-llashon ha-ivrit). Иерусалим, 1999. (*Kopeliovich D. Ha-zika ha-leshonit ben ha-shemot ba-miqra le-midrashe ha-shemot she-nittanim lahem ba-miqra*).

<sup>10</sup> *Закович Я.* Указ. соч. С. 8.

<sup>11</sup> В русском языке нет аналога согласному звуку, передаваемому ивритской буквой *ת*. Принятые в некоторых научных трудах и передаваемые системы транслитерации (*т* или *х*) кажутся нам неточными и в ряде случаев могут лишь запутать читателя. В данной статье, как и в переводе Д. Йосифона, сам согласный, как правило, опускается, а обозначается лишь следующий за ним гласный звук. Однако, когда речь идет об имени “Авраам” (в переводе Йосифона — “Авраам”), обозначение этого согласного существенно для понимания всего дальнейшего обсуждения. Поэтому, дабы избежать неясностей, автор предпочел передать на письме ивритский согласный в обсуждаемом имени при помощи английской (латинской) буквы *h*. Тот же способ обозначения появляется еще в нескольких местах, в которых автору показалось необходимым указать на наличие буквы *ת* в ивритском слове (например, когда речь идет о корневом согласном).

<sup>12</sup> Подробности см. в статье “Авраам” // Библейская энциклопедия. Иерусалим, 1950. Т.1. С. 61, 62. (*Enziqlopedia Miqrait*) и в так называемом словаре BDB, אברם (The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Third Printing. USA, 1997. P. 4).

<sup>13</sup> См. указанные в прим. 12 источники, а также: *Albright W.F.* The Names Shaddai and Abram // *Journal of Biblical Literature*. 1935. Vol. 54. P. 203.

<sup>14</sup> *Реувени А.* Фонетический закон, действующий тогда, когда второй согласный звук корня “he”: к вопросу об имени “Авраам” // *Лешонену* (Leshonenu). Тель-Авив, 1940. 3. С. 257-264. (*Reuveni A. Hok “ain-he”: le-sheclat ha-shem Avraham*).

<sup>15</sup> *Halevy J.* Recherches Bibliques // *Revue des Etudes Juives*. 1887. Vol. 15. P. 179.

<sup>16</sup> Библ. энц., Авраам.

<sup>17</sup> *Закович Я.* Указ. соч. С. 5; *Barr J.* The Symbolism of Names in the Old Testament // *Bulletin of the John Rylands Library*. 1969. Vol. 52. P. 11-29.

<sup>18</sup> *Кассуто М. Д.* Комментарий к книге Бытия. От Адама до Ноаха. Еврейский университет. Иерусалим, 1978. С. 198. (*Kassuto M. D. Perush al sefer Bereshit. Me-Adam ad Noah*).

<sup>19</sup> Там же. С. 197; BDB, там же, ת P. 629.

<sup>20</sup> *Закович Я.* Указ. соч. С. 8.

<sup>21</sup> Там же. С. 23.

<sup>22</sup> См., например: Введение в библеистику: Учебн. курс, сост. в Открытом ун-те под рук. проф. З. Вайсмана. Тель-Авив, 1989. Т. 2. Вып. 3 (Библ. поэзия). С. 52-59. (Маво ла-микра).

<sup>23</sup> К такому же выводу приходит М.Броер. См.: *Броер М.* Главы из книги Бытия. Алон Швут, 1999. Т.1. С. 32-42. (*Broer M.* Pirke Bereshit). Однако исследователь предлагает отличное от нашего объяснение “утешающей” роли Ноаха.

<sup>24</sup> *Закович Я.* Указ.соч. С. 8.

<sup>25</sup> Неискушенному читателю может показаться, что первое из приведенных здесь толкований не является явным, поскольку в нем отсутствует типичная “обрамляющая” формула, включающая выражения “поэтому назвал” или “нарек имя ... потому что...”. Однако это противоречие мнимое: подобные эллипсисы (пропуски) встречаются иногда в явных толкованиях, даваемых имени героя в момент его рождения (см., например, толкование имени “Нафтали” — Быт. 30:8). Ср. также с комментарием Раши к стиху: “Отец назвал его Яаковом из-за того, что он держался за пятю”.

<sup>26</sup> Статья “Яаков”//Библейская Энциклопедия. Иерусалим, 1958. Т.3. С.717.

<sup>27</sup> *Noth M.* Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim; N.-Y., 1980. P. 177, 178.

<sup>28</sup> Эту точку зрения разделяют сегодня многие этимологи. См., например: *Коган Л.* К этимологии этнонима “Израиль” (южносемитские элементы в аморейской ономастике) // Библия: литературные и лингвистические исследования. Москва, 1998. Вып. 1. С. 185.

<sup>29</sup> *Когут С.* Толкования имен “Яаков” и “Израэль” и концепция изменения имени в классической еврейской экзегезе: семантический и синтаксический аспекты *Tehilah le-Moshe (Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg)*. Eisenbrauns, 1997. P. 224, 225. (*Kogut S.* Midrashe ha-shem le-Yakov u-le-Israel u-tefisat hamarar ha-shem ba-parshanut ha-yehudit ha-masorit: behinot semantiyot ve-tahbiriyyot).

<sup>30</sup> Там же. P. 226.

<sup>31</sup> Библ. энц. Яаков.

<sup>32</sup> BDB, **ару**, P. 784.

<sup>33</sup> Правда, Э. Клейн в своем этимологическом словаре указывает на сходное семантическое развитие в древнегреческом языке: *pterne* “пята”; *pterni* “вытеснить хитростью”, но эти данные, естественно, не могут служить серьезным аргументом при обсуждении семантических проблем раннебиблейского иврита. См.: *Klein E.* A Comprehensive Etimological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Carta Jerusalem. The University of Haifa, 1987. P. 481. (**ару**).

<sup>34</sup> *Закович Я.* Роль синонимичного слова и синонимичного имени при создании толкований имен // *Shenaton le-miqra u-le-heqer ha-mizrah ha-qadum*. Иерусалим-Тель-Авив, 1977. 2. С.104. (*Zakovich J.* Maamadim shel ha-mila ha-nirdefet ve-ha-shem ha-nirdaf bi-tsirat midrashe shemot).

<sup>35</sup> *Закович Я.* (Двойные толкования имен. С. 8) выдвигает гипотезу, согласно которой неточные и точные толкования отражают два различных этапа в развитии библейской эстетики. Неточные толкования более древние, они складывались в тот период, когда для создания толкования было достаточно самого незначительного сходства между именем и потенциальным толкующим словом. Позднее “правила игры” устрожились, и сходство требовалось более полное. В своем предположении Закович в основном опирается на те случаи, когда имя толкуется в Танахе дважды: вначале перед глазами читателя появляется неточное толкование, а вслед за ним — “держась за пятю” — точное. Возникает ощущение, что рассказчик (редактор) не может удовлетвориться толкованием-намеком и хочет объяснить имя более детально. Таковы толкования имен “Зевулун” (Быт. 30:20), “Йосеф” (там же. С. 23, 24), “Йерубааль” (Суд. 6:32-33). Однако чаще имя толкуется в Танахе явным образом только один раз, и во многих случаях речь идет о точном толковании. Так что для обоснования теории Заковича имеется слишком мало данных.

---

**Константин Бурмистров**

## **КАББАЛА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: особенности восприятия и истолкования**

Еврейская мистическая традиция издавна привлекала внимание христианских мыслителей. Их знакомство с Каббалой началось уже в XIII в., когда, собственно, и были записаны первые каббалистические тексты; именно тогда началось складываться особое отношение к еврейским мистическим учениям, получившее в современной науке наименование “христианская Каббала”. В сущности, именно благодаря этому явлению и стала возможной встреча европейской христианской культуры с еврейской мистикой. В то же время едва ли можно говорить о существовании какой-то единой традиции христианской Каббалы — здесь скорее имеется в виду особый тип восприятия еврейской мистики христианским сознанием, окончательно сложившийся в эпоху Ренессанса<sup>1</sup>. Среди наиболее известных знатоков Каббалы того периода можно назвать, к примеру, Пико делла Мирандолу, Эгидио да Витербо, Иоганна Рейхлина, Гийома Постеля. Адепты христианской Каббалы изучали еврейские каббалистические тексты, переводили их и комментировали и пытались с помощью найденных в этих текстах идей и экзегетических приемов по-новому осмыслить и истолковать библейский текст и найти новое, более полное обоснование некоторых христианских догматов (о боговоплощении, о Троице, о спасении и др.). В числе наиболее важных идей прежде всего надо упомянуть учение об Эйн-Соф, абсолютном Первоначале (или Боге в Своей сокрытости), о Божественных именах, концепцию эманации сфирот (десяти ступеней эманации Божественного света и одновременно десяти главных атрибутов). Выработанные христианами каббалистами методы толкования и понимания Писания и христианского учения оказали существенное влияние на многих европейских мистиков и религиозных мыслителей<sup>2</sup>.

Однако уже с XVI в. в христианской Каббале начинает выделяться особая ветвь, адепты которой соединяли каббалистические идеи с алхимией, астрологией и магическими практиками. Обычно ее появление связывают с именами Агриппы Неттесгеймского и Теофраста Парацельса. Эта ветвь постепенно отходила от еврейских первоисточников и тех задач, которые ставили перед собой первые христианские каббалисты, и эволюционировала в сторону масонской теософии и так называемого оккультного “каббализма”. Оккультисты уже не считали Каббалу интегральной частью иудейского мировоззрения, они отрывали ее от ее еврейских корней. Впрочем, столь же мало их интересовали и проблемы христианские, так как они создавали, в сущности, совершенно новую религию. При всей приверженности идее традиции тайного знания оккультизм был и остается явлением воинствующе антитрадиционным.

Эпоха христианской Каббалы в целом завершилась в начале XVIII в., и тогда же начался быстрый рост оккультно-каббалистических течений, который привел в конце концов к так называемому “оккультному ренессансу” второй половины XIX в. Интерес к Каббале среди не-каббалистов в это время начинает приобретать массовый характер, а ее истолкования — все более фантастические и искаженные формы.

Выработанные христианами каббалистами базовые модели восприятия еврейской мистики<sup>3</sup>, которые достаточно сильно различались между собой в зависимости от того, к какой из ветвей — классической или оккультной — тяготел тот или иной исследователь, во многом определили последующее восприятие Каббалы европейскими учеными, философами, религиозными мыслителями. На наш взгляд, эти модели прослеживаются и в отношении к Каббале у русских философов конца XIX — начала XX вв. (хотя зачастую здесь можно говорить не столько об исторической преемственности, сколько о типологическом сходстве).

В конце XIX — начале XX вв. многие русские мыслители и религиозные философы ощущали необходимость ближе познакомиться с иудаизмом, его историей и вероучением, по-новому осознать и оценить связь между ним и христианством, роль евреев в мировой истории. Некоторые из них проявили при этом особый интерес к еврейской мистике, Каббале. Как правило, они пользовались разного рода западными источниками (трудами христианских каббалистов, оккультными трак-



татами, научными исследованиями), по-новому осмысливая и интерпретируя содержащиеся в них представления о Каббале. Некоторые из них пытались использовать отдельные каббалистические идеи, а также каббалистические методы интерпретации Писания в собственных религиозно-философских системах, тогда как другие обращались к Каббале в поисках дополнительных аргументов для антисемитской пропаганды. Их позиции были весьма различными, оценка каббалистических текстов зачастую неадекватной, однако, при всей своей неоднозначности, знакомство с указанным наследием оказало несомненное влияние на интеллектуальный облик той эпохи.

В последнее время значительно возрос интерес к проблеме восприятия Каббалы в русской культуре, хотя эта тема и не стала пока предметом специального научного анализа: обычно в Каббале видят всего лишь один из элементов в ряду других “окультурных”, “эзотерических” увлечений русского образованного общества рубежа веков. Действительно, в это время в России отмечался небывалый интерес к различным “тайным наукам”, это была эпоха “эзотерических” групп и кружков, масонских лож и псевдомасонских организаций<sup>4</sup>. Однако тема “окультурного Ренессанса” в России имеет лишь косвенное отношение к поставленному нами вопросу о том образе Каббалы, который сложился у русских философов, и о ее значении для их собственных философских систем. Можно сказать, что эта проблема до сих пор оставалась вне сферы научных исследований; она лишь эпизодически упоминалась некоторыми авторами при анализе гностических элементов в учениях отдельных философов<sup>5</sup>. Только в одной работе проведен предварительный анализ каббалистических источников, которыми мог пользоваться Владимир Соловьев<sup>6</sup>. В появившихся в последнее время статьях американской исследовательницы Джудит Корнблатт делается попытка проанализировать каббалистические элементы у Соловьева и некоторых других русских философов. Однако автор, обобщая уже известные материалы, практически не затрагивает вопрос о конкретных источниках, повлиявших на восприятие Каббалы этими мыслителями<sup>7</sup>. Кроме того, было бы полезно провести комплексный анализ того исторического и культурного контекста, в котором складывалось то или иное отношение к еврейской мистической традиции: очевидно, что на тот облик Каббалы, который сформировался в конце XIX – начале XX вв. в русской культуре, оказали влияние не только конкретные источники и

модели восприятия еврейской мистики, но и целый ряд внешних, социальных факторов (в частности, связанных с отношением к евреям в русском обществе). Все это пока относится к категории желаемого. В данной статье мы предложим лишь ряд предварительных замечаний о каббалистических интересах некоторых русских философов, никоим образом не претендуя на полноту охвата этого малоизученного вопроса.

**Владимир Соловьев.** Поскольку у нас уже была возможность обсудить проблему знакомства Соловьева с каббалистической традицией, мы ограничимся здесь лишь рядом кратких замечаний<sup>8</sup>. Как правило, полагают, что Соловьев был первым русским философом, всерьез заинтересовавшимся еврейской мистикой<sup>9</sup>. Однако, вопреки широко распространенному убеждению, его едва ли можно назвать сколько-либо глубоким знатоком этой мистической традиции, подобным, скажем, христианским каббалистам XVI–XVII вв. Обращаясь к ранним сочинениям Соловьева второй половины 1870-х гг. (таким как “София”, “Философские начала цельного знания”), а также к записям дневникового характера, можно увидеть, что его интерес к Каббале в это время строился в основном по парадигме поздней христианской Каббалы и прежде всего ее оккультной составляющей. Источниками здесь служили, скорее всего, писания таких оккультистов, как Элифас Леви и Е.П. Блаватская, а также, возможно, некоторые более ранние христианско-каббалистические тексты<sup>10</sup>. Соловьев действительно использовал в трансформированном виде некоторые каббалистические концепции, однако сам характер этой трансформации (например, отождествление абсолютного первоначала Эйн-Соф с ипостасью Бога-Отца, а предвечного человека Адама Кадмона — с Христом-Логосом, противопоставленным у Соловьева историческому Иисусу) обнаруживает сходство, прежде всего, с масонской Каббалой конца XVIII века и указывает на ту традицию, из которой Соловьев черпал свои познания о еврейской мистике<sup>11</sup>. Из его трактата “София” и других работ 1870-х — начала 1880-х гг. очевидно, что в этот период Соловьев практически не интересовался собственно еврейской Каббалой. И дело здесь, на наш взгляд, не столько в неспособности или невозможности понять, сколько в особой направленности его увлечений того времени. Вероятно, подобно многим христианским каббалистам прошлого, он видел в Каббале некую “оккультную”, тайную науку, которая пере-

давалась посвященными с древнейших времен и не имела непосредственного отношения к иудаизму.

В то же время было бы неверным считать оккультную литературу единственным источником его знаний о Каббале. Соловьев был хорошо знаком с более ранней европейской мистической литературой XVI–XVIII вв., с сочинениями Парацельса, Беме, Пордеджа, Сведенборга и др. Вопрос о той роли, которую играли в их учениях еврейская мистика и ее христианские интерпретации, очень сложен; целый ряд исследований свидетельствует о существовании глубинного родства между учениями некоторых из этих мистиков и еврейскими концепциями, хотя их непосредственное знакомство с каббалистическими текстами или каббалистами, как правило, выглядит достаточно маловероятным. В особенности это касается выдающегося немецкого мистика Якоба Беме, который, по словам известного исследователя еврейской мистики Гершома Шолема, “больше какого-либо другого христианского мистика обнаруживает глубочайшее внутреннее сродство с каббалой именно в том, в чем он наиболее самобытен”<sup>12</sup>. Его сочинения имели чрезвычайно важное значение не только для Соловьева, но и для русских масонов конца XVIII–XIX вв. и религиозных философов начала XX в. (С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Бердяев)<sup>13</sup>. Так или иначе, в значительной степени именно из этого сходства между еврейскими мистическими доктринами и взглядами христианских визионеров и теософов исходили возникшие во второй половине XVIII в. учения теоретического масонства и нового розенкрейцерства; во многом близок к ним по своим взглядам и источникам и ранний Соловьев<sup>14</sup>.

В качестве иллюстрации сопоставим интерпретацию Соловьевым двух важнейших каббалистических концепций, Эйн-Соф и Адама Кадмона, с тем, как их понимали собственно в традиционной еврейской Каббале, затем в классической христианской Каббале XV–XVII вв., а также в текстах русского масонства конца XVIII в. (разумеется, наши трактовки этих сложнейших концепций будут иметь самый общий характер).

В Каббале термин Эйн-Соф (ивр. “бесконечный”, “не имеющий предела”) обозначает Сокрытого, Абсолютно Непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. Эйн-Соф – это абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений. Лишь через конечную природу каж-

дой существующей вещи, через актуальное бытие самого творения можно сделать вывод о существовании Эйн-Соф как первопричины всего<sup>15</sup>. Только Бог, явленный в Творении, через эманацию десяти сфирот, в собственном Имени, доступен созерцанию мистика. Таким образом, Эйн-Соф в Каббале является абсолютной реальностью, которой невозможно придать никакие положительные характеристики; по словам Шолема, его можно определить лишь как “отрицание всякого отрицания”<sup>16</sup>.

В христианской Каббале, в частности, у Пико делла Мирандолы Эйн-Соф также называется невыразимым и все в себе объединяющим. Это сокрытый Бог, *Deus absconditus*, и христианские каббалисты понимали его, в принципе, так же, как и еврейские<sup>17</sup>. Христианские авторы заимствовали из Каббалы учение об эманации Божественного света из Эйн-Соф в форме десяти сфирот и отождествляли с высшими тремя сфирот — Кетер, Хохма и Бина (Короной, Премудростью и Пониманием) — три ипостаси Троицы<sup>18</sup>. С самим Эйн-Соф, разумеется, никаких отождествлений не проводилось<sup>19</sup>.

Каббала играла существенную роль в учении и ритуале целого ряда масонских и парамасонских тайных обществ XVIII в., в частности, в немецком Ордене Злато-Розового Креста, французском Ордене Избранных Коэнов Мартинеса де Пасквалиса, а также в Ордене Азиатских Братьев<sup>20</sup>. В частности, в масонской литературе достаточно подробно излагаются масонские версии каббалистической космогонии, восходящие к сочинениям более ранних христианских каббалистов. Во многих рукописных текстах русских масонов эпохи Екатерины II и Александра I, имеющих отношение к каббалистическому учению, содержатся рассуждения об Эйн-Соф, источнике эманации сфирот<sup>21</sup>. В то же время предлагаемая в них трактовка существенно отличается от двух предыдущих и сближается, как мы увидим дальше, с пониманием Эйн-Соф у Соловьева. Масоны отождествляют Эйн-Соф с первой сфирой Кетер, а затем уже, следуя здесь классической христианской Каббале, где Кетер соответствует Богу-Отцу, они также дают Эйн-Соф именование “Отец”<sup>22</sup>. По их мнению, в Эйн-Соф можно различить как бы прообразы всех вещей и бесконечное количество внутренних сил, которые взаимодействуют друг с другом, постоянно возникая и исчезая. К примеру, один из наиболее значимых персонажей в истории русского масонства XVIII в., И.П. Елагин, называет Эйн-Соф “глубиной Божества” и “Веч-

ным Естеством”, детально описывает Его внутреннее устройство и наделяет его массой положительных атрибутов<sup>23</sup>.

В “Философских началах цельного знания” (1877) Соловьев определяет Эйн-Соф как абсолютное первоначало всего сущего, это – Бог в своей духовности, всеобщее начало всякой множественности. Это первоначало обладает положительной силой бытия, это положительное ничто<sup>24</sup>. Далее, в той же работе он говорит уже о трех началах, определяемых им как Эн-соф<sup>25</sup>, Логос и Дух Святой: “Так как первое начало <то есть Эн-соф> заключает в себе потенциально второе и вечно выводит или порождает его из себя как свое вечное проявление, то оно может называться его вечным Отцом, по отношению к которому второе начало или Логос есть вечный Сын”<sup>26</sup>.

Затем Соловьев высказывает идею о различии между 1-м и 3-м началами (Эйн-Соф и Дух-София), с одной стороны, и 2-м началом, с другой: “Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом; в абсолютном самом по себе, то есть, в эн-софе и Духе Святом, их нет”<sup>27</sup>. Наконец, Соловьев переходит к уже отчетливо христианской терминологии и обуславливает само существование Эйн-Соф существованием Логоса, утверждая, что “сущее есть определенный Логосом эн-соф”<sup>28</sup>. Таким образом, Эйн-Соф здесь опосредуется Логосом, ибо он “по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего...”<sup>29</sup>. Как мы видим, Эйн-Соф у Соловьева теряет всякую безусловность. Фактически Соловьев просто отождествляет Эйн-Соф и Бога-Отца, заявляя: “Первый фазис абсолютно-сущего – это Эн-Соф, или Бог-отец (прабог)”<sup>30</sup>. В схемах, содержащихся в черновиках к трактату “София”, Соловьев также ставит слова “Эн-Соф” и “Отец” рядом как синонимы<sup>31</sup>.

Таким образом, в своих христианизирующих толкованиях Соловьев резко расходится и с еврейской, и с классической христианской Каббалой; в то же время его подход типологически подобен подходу той ветви энтузиастов изучения Каббалы, развитием которой явились масонская Каббала и позднейший оккультизм.

Весьма примечательно, что трактовку Эйн-Соф у Соловьева впоследствии достаточно резко критиковал другой русский философ, Сергей Булгаков. По словам Булгакова, “хотя он <Соловьев> характеризует трансцендентное абсолютное с помощью каббалистического понятия Эн-соф, то есть в тер-

минах отрицательного богословия, но затем, непропорционально и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он дедуцирует рационально его отношение к миру, а следовательно, и их взаимное определение. Соловьев явно смешивает или, по крайней мере, недостаточно различает Бога, как НЕ-что отрицательного богословия, и Бога, раскрывающегося в мире, – в начале этого раскрытия”<sup>32</sup>.

Едва ли можно точно установить какой-то конкретный источник, из которого Соловьев мог воспринять такое понимание Эйн-Соф; возможно, на него повлияли какие-то оккультные тексты (например, сочинения Элифаса Леви, у которого Эйн-Соф также соотносится со сфирой Кетер)<sup>33</sup>. Однако скорее всего здесь можно говорить о типологическом сходстве моделей понимания, об общих принципах истолкования каббалистического материала.

Еще одной еврейской мистической концепцией, заимствованной Соловьевым (а как мы увидим впоследствии – не им одним), было представление об Адаме Кадмоне.

В Каббале Адам Кадмон – “Предвечный” или “Небесный Человек” – это высшая и первая форма эманации Эйн-Соф; иногда этим термином обозначают всю совокупность эманации десяти сфирот. В “Сефер ха-зохар” небесный человек есть воплощение всех божественных форм; это “мистический предвечный образ Божества”<sup>34</sup>, в нем заключены и десять сфирот, и первообраз человека. Земной человек есть отражение небесного человека и всей Вселенной. В лурианской Каббале XVI в. Адам Кадмон понимается как мир света, который первым появился из Эйн-Соф и является неким посредником между Эйн-Соф и миром сфирот. Собственно, именно эта форма божественной манифестации становится доступной постижению мистика. По учению Ицхака Лурии, Эйн-Соф совершенно непостижим и не может проявляться непосредственно через сфирот, и только Адам Кадмон, который есть результат самоограничения Эйн-Соф, способен проявиться в форме сфирот<sup>35</sup>.

Адам Кадмон становится одним из ключевых понятий в христианской Каббале и европейской мистике XVI-XVIII вв. в целом. При всем разнообразии трактовок этой идеи в христианской литературе наиболее существенным является отождествление Адама Кадмона с предвечным Христом, по образу Которого были сотворены мир и человек. Параллель между Адамом Кадмоном и Христом пытались провести многие христианские мистики-каббалисты, начиная с Пико делла Ми-

рандолы. С появлением сочинений ученого иезуита Афанасия Кирхера, который рассматривал еврейскую концепцию Адама Кадмона как аналог христианского учения о предвечном Иисусе, это отождествление становится у европейских мистиков общим местом<sup>36</sup>. Протестантские пиеисты и милленаристы XVII в. полагали, что, поскольку все души первоначально содержались в Иисусе – Адаме Кадмоне, Христос присутствует в душах всех людей независимо от их вероисповедания и возможно всеобщее универсальное спасение и всеобщее братство<sup>37</sup>. Особую популярность эта идея приобретает в XVIII в. у масонов и розенкрейцеров<sup>38</sup>.

Учение об Адаме, Предвечном человеке, занимает в масонской системе центральное положение. Излагать всю сложнейшую символическую схему, связанную у масонов с этим образом, здесь совершенно излишне. Наиболее важным для нас является тот факт, что масоны проводили достаточно четкое разграничение между Адамом Кадмоном как предвечным Христом, по образу которого был сотворен человек, и историческим Иисусом (чего не было у более ранних авторов). Например, в сочинениях Елагина эта идея принимает крайнюю форму, и роль Спасителя приписывается уже только Предвечному Адаму, с которым отождествляется Предвечный Иисус; исторический же Иисус из Назарета называется лишь его “гигроглифом”, или “действенным отображением”<sup>39</sup>, а не настоящим Спасителем.

Согласно Соловьеву, в процессе эманации, или исхождения из Эйн-Соф, появляются София и Христос; однако в данном случае под Христом имеется в виду не воплощенный Богочеловек Иисус Христос, но именно Адам Кадмон, Предвечный Человек. Об этом свидетельствует схема в черновике к трактату “София”, на которой Соловьев размещает наверху высшую Троицу, вторую ипостась которой он наделяет именами “Логос”, “Христос” и “Адам Кадмон”; под этой Троицей он помещает исторического Иисуса, таким образом их принципиально разделяя.

Буквально повторяя идеи масонов и протестантских мистиков, Соловьев пишет, что Адам Кадмон, или “душа человечества – это мыслящий центр и внутренняя связь всех существ...”<sup>40</sup>. Подобно Елагину он отождествляет Адама Кадмона с Христом-Логосом и отделяет его от исторического Иисуса. Но, как и в случае с концепцией Эйн-Соф, здесь трудно установить какие-то конкретные источники. Высказывалось

предположение о том, что на Соловьева (в частности, на его учение о Богочеловечестве) оказало влияние учение Сведенборга о “Великом Человеке”, “Образе Небес”, которое обнаруживает явные параллели с каббалистической концепцией Адама Кадмона и ее истолкованиями в христианской Каббале XV–XVII вв.<sup>41</sup> Соловьев действительно очень рано познакомился с трудами Сведенборга (сведенборгианцем был его учитель, философ П.Д. Юркевич), считал его интереснейшим мистиком и читал в латинских оригиналах его произведения. Другим возможным источником могут быть труды знаменитого французского мистика Луи-Клода де Сен-Мартена, с которыми Соловьев был также знаком. Однако и здесь, на наш взгляд, важнее общая тенденция в восприятии и истолковании каббалистических концепций, к которой склонялся Соловьев в это время.

Наибольшее количество материалов, свидетельствующих об интересе Соловьева к еврейской мистике, относится именно к раннему периоду его литературной деятельности (вторая половина 1870-х — начало 1880-х гг.). В 1880-е гг. в его отношении к Каббале едва ли происходят сколько-либо существенные перемены. Вполне очевидно, что он продолжает изучать мистическую и оккультную литературу; в эти годы он становится подписчиком журнала “The Theosophist” (официальный орган Международного Теософского общества) и изучает многотомные сочинения Е.П. Блаватской. При этом весьма примечательно, что, критикуя несостоятельность “необуддизма” теософов, Соловьев в своих статьях о Блаватской ничего не говорит о псевдокаббалистической основе ее учений, совершенно очевидной для каждого, кто возьмет на себя труд прочитать ее тексты<sup>42</sup>. Умалчивает о Каббале он и в своих статьях по еврейскому вопросу. Как это ни странно, знакомству с собственно еврейской мистикой препятствовали и “еврейские штудии” Соловьева, поскольку и его руководитель в этих занятиях (Файвель Гец), и другие его знакомые евреи, и книги по еврейской истории и религии, которые он читал, — все они были тесно связаны с традицией еврейского просвещения (Гаскалы), очень неприязненно относившейся ко всяким проявлениям мистицизма. Разумеется, Соловьев был знаком с научной литературой того времени по библеистике, еврейской истории и традиции, однако мы не найдем в его трудах ни одного упоминания научных работ по Каббале. По всей видимос-



ти, он считал эту традицию чуждой “настоящему”, талмудическому иудаизму, а потому и не видел необходимости упоминать о ней в своих “еврейских” статьях.

Есть основания полагать, что после знакомства в начале 1890-х гг. с бароном Давидом Гинцбургом, большим знатоком еврейской мистики, а также с рекомендованными им книгами по Каббале, Соловьев существенно расширил свои познания в этой области. Это видно, в частности, по его статье “Каббала” в энциклопедическом словаре “Брокгауз-Ефрон”, в котором история и учение Каббалы изложены достаточно адекватным образом<sup>43</sup>. Хотя Соловьев и называл себя в эти годы лишь “дилетантом по части еврейской мистики”, очевидно, что он стал разбираться в ней куда лучше некоторых из своих последователей<sup>44</sup>.

К сожалению, очень трудно сказать, в какой мере это новое знание повлияло на взгляды позднего Соловьева; в его сочинениях этого времени нет прямых ссылок на еврейскую мистику, а некоторые из развиваемых им идей (например, концепция андрогинизма), имеющих аналоги в каббалистической традиции, являются слишком общими, чтобы можно было делать на их основании какие-то конкретные выводы<sup>45</sup>.

Каббалой интересовались многие русские мыслители того времени, к примеру, В.В. Розанов, Л.А. Тихомиров, А.Ф. Лосев, однако в наиболее чистом виде две традиции отношения к Каббале проявились у двух философов, считавших себя последователями Соловьева, — у С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Флоренский довел до логического завершения оккультный подход к Каббале, тогда как Булгаков удивительным образом практически возродил в своей книге “Свет Невечерний” классическое христианско-каббалистическое учение. При этом для них обоих отправной точкой служил тот фундамент, который был заложен Владимиром Соловьевым.

**Сергей Булгаков.** Можно сказать, что Булгаков, серьезно изучавший в 1910-х гг. еврейскую мистику (это отразилось прежде всего в его книге “Свет Невечерний”, а также в статьях об А.Н. Шмидт), следует тому подходу, начало которому положил двумя десятилетиями ранее Владимир Соловьев. Пытаясь понять каббалистическое учение, Булгаков обращается к переводам традиционных каббалистических текстов, прежде всего “Сефер йецира” и “Сефер ха-зохар”. К оккульт-

ным и теософским интерпретациям этой традиции он относится резко отрицательно, видя в них явную профанацию еврейской Каббалы. Как мы уже отмечали выше, Булгаков неоднократно критиковал понимание этой традиции самим Владимиром Соловьевым, подчеркивая, в частности, рационализацию последним концепции Эйн-Соф (трансцендентного Абсолюта) и некорректное отождествление Эйн-Соф с первой ипостасью Троицы, Богом-Отцом<sup>46</sup>.

Булгаков был знаком также и со многими научными трудами по Каббале (в частности, с работами Адольфа Франка, Эриха Бишоффа, Августа Вюнше), что позволяло ему доказательно критиковать и тех редких русских авторов, которые в то время что-то писали о еврейской мистике (например, проф. М. Муретова<sup>47</sup>). В то же время, те познания, которые были почерпнуты Булгаковым в еврейской мистической традиции, имели для него не просто религиозноведческое значение. Каббалистские идеи он использует в собственной богословской системе, следуя в этом классическим христианским каббалистам XV–XVII вв. Так, в своем изложении отрицательного богословия он чрезвычайно детально рассматривает концепцию Эйн-Соф, соотнося ее с христианской апофатикой, и приходит к выводу, под которым подписались бы и Пико делла Мирандола, и Иоганн Рейхлин: “<каббалистическое учение об Эйн-Соф>... приближает Каббалу к христианству, к которому идет она самыми существенными своими учениями и устремлениями”<sup>48</sup>.

Излагая свое понимание сотворения мира “в Софии и через Софию”, он говорит о создании не ex nihilo, но из некоей “Богоземли”, “сотворенной вне шести дней творения” и принявшей в себя “софийное излияние”, прямо ссылаясь на источник *своего* толкования — “Сефер ха-зохар”<sup>49</sup>.

Не менее значимо для Булгакова, для его понимания образа Божьего в человеке и учение о Небесном Человеке Адаме Кадмоне, то есть каббалистическая концепция антропокосмоса. Адам Кадмон, по Булгакову, есть древо каббалистических сфирот и обладает всей полнотой Божественных энергий. Булгаков соотносит Адама Кадмона с Небесным Человеком Христом, обнаруживая здесь явные параллели с западной христианской Каббалой<sup>50</sup>. С этим учением тесно связано и понимание Булгаковым человечества как единого организма. Каждый человек есть “часть целого... он входит в состав мистического человеческого организма... Адама Кадмона”, а после боговоп-

лощения “таким всеорганизмом является Господь Иисус Христос”<sup>51</sup>. Адам Кадмон, по Булгакову, “есть сефиротическое древо и содержит в себе всю полноту божественных энергий, или сефир”<sup>52</sup>. Неоднократно цитируя “Сефер ха-зохар” и сопоставляя каббалистическое учение с новозаветным, Булгаков приходит к выводу: “Идея о человеке как микрокосме, столь многократно высказывавшаяся в философской и мистической литературе старого и нового времени, нигде не получает столь углубленного истолкования как в Каббале”<sup>53</sup>. В своей антропологии Булгаков постоянно обращается к Каббале, говоря о создании человека, о разделении полов, грехопадении, проблеме брака<sup>54</sup>. Особенно часто он пользуется каббалистической литературой, обращаясь к проблеме пола. Рассуждая о “мистике пола” и мистическом смысле “единения мужа и жены”, Булгаков отмечает, сколь существенно различаются в этом вопросе учение Беме и Каббала (в других моментах столь сходные между собой): однозначно отрицательное отношение к женственности у Беме контрастирует с “чувством глубочайшей реальности и изначальности”, “праведности пола” в Каббале<sup>55</sup>. Особенно привлекают Булгакова идеи Зохара о “мужеженской природе человека”, а также о браке мужчины с “двумя подругами”: земной женой и супругой небесной, Шехиной-Софией, или “Славой Божьей”<sup>56</sup>. “Духовно-телесное соединение двух в одну плоть, как оно дано в норме творения, — пишет Булгаков, — связано... с чувством разъединения, тоски... <ибо> Змей отравил своим нечистым семенем экстаз плоти [здесь автор опять-таки ссылается на каббалистическое понимание грехопадения как совокупления Евы с нечистым духом]. Однако эзотерическая мудрость Каббалы связывает с этим экстазом восхождение в горний мир, общение с Шехиной”<sup>57</sup>.

Излагая свое учение о Софии, он опять-таки избегает встречающихся у Соловьева достаточно путаных отождествлений Софии то со второй сфирой Хохма (Премудрость), то с последней, десятой сфирой Малхут (Царство)<sup>58</sup>. По Булгакову, София есть Слава Божья, Шехина (Божественное Присутствие в мире); описывая каббалистическую космологию, он утверждает, что в своем “своеобразно излагаемом учении о софийности мира... Каббала существенно приближается к христианству, излагая еще ветхозаветное учение о Софии”<sup>59</sup>.

По глубине и полноте знакомства с каббалистическим учением Булгаков явно превосходит других русских мыслителей этого времени. Однако стоит отметить, что он, как и многие

авторы, интересовавшиеся Каббалой в тот период, полагался прежде всего на известный шеститомный французский перевод Зохара, выполненный в начале XX века Жаном де Паули<sup>60</sup>. В связи с тем влиянием, какое оказал этот перевод на восприятие Каббалы, имеет смысл остановиться на нем несколько подробнее. Благодаря ему образованная Европа впервые получила возможность познакомиться с главной книгой Каббалы во всей ее полноте; этой возможностью воспользовались, кроме Булгакова, и другие русские авторы (Н. Бердяев, А. Лосев и т.д.)<sup>61</sup>. Однако этот перевод отличался рядом существенных особенностей, связанных прежде всего с его качеством.

По словам Г. Шолема, этот “совершенно фантастический французский перевод”<sup>62</sup> “полон искажений и фальсификаций, а также сопровождается огромным количеством ложных ссылок и цитат, часто относящихся к книгам, которые их не содержат вовсе, или же к произведениям, которых просто не существует”<sup>63</sup>. Кроме того, как отмечает Шолем, переводчик был практически не знаком с Каббалой, что наложило отпечаток не только на адекватность перевода этого чрезвычайно сложного текста, но и на тот образ Каббалы, который сложился у его читателей.

К примеру, известный ученый и оккультист конца XIX—начала XX вв. Артур Э. Уэйт, автор ряда книг о Каббале (весьма популярных и в России), целиком полагался на перевод де Паули в своем анализе “тайной доктрины Израиля”; в результате, по замечанию Шолема, “он нашел в Зохаре множество вещей, каковых там не было и в помине”<sup>64</sup>. Вполне вероятно, что и русские читатели, не имея возможности, а часто и желания проверять точность перевода каббалистических текстов, могли находить там самые фантастические представления; как мы увидим в дальнейшем, такое предположение вовсе не лишено оснований. Зависимость от плохих переводов — это печальное отличие энтузиастов Каббалы нашего времени от их более ранних предшественников — христианских каббалистов.

Независимо от этого Булгаков предстает перед нами как удивительный пример почти классического христианского каббалиста, в сущности, не затронутого позднейшими оккультными искажениями. И здесь он достаточно уникален для нашего времени, потому что такой тип отношения к еврейской мистике практически исчезает уже в XVIII веке.

**Павел Флоренский.** С совершенно иным отношением к еврейской мистике мы встречаемся у Флоренского. Особенности его подхода можно понять, просто анализируя те источники, которые он использует и принимает за *адекватное* выражение Каббалы. В трудах Флоренского содержится достаточно большое количество упоминаний о “Каббале” и “каббалистах”. Они появляются уже в ранних его статьях, начиная с 1904 г.<sup>65</sup>, наиболее же часто их можно встретить в таких работах, как “Столп и утверждение истины”, “Имена”, “Иконостас”, в статьях по имяславию в “Водоразделах мысли” и др.<sup>66</sup> Здесь упоминаются концепции, действительно имеющиеся в еврейской Каббале: например, это учение об Эйн-Соф, о десяти сфирот, о первоточке (как пишет Флоренский, “онтологическом центре, из которого все развертывается”). Особо значима для Флоренского мистика еврейского алфавита и учение о Божественных именах.

Каковы же источники его познаний в этих материях? Известно, что Флоренский был исключительно начитан в оккультной, теософской и т.п. литературе, так же как и в трудах по магии, демонологии, астрологии и пр. Длинные библиографические списки трактатов и исследований на эти темы приводятся, в частности, в примечаниях к его главному произведению “Столп и утверждение истины”. Однако, что удивительно, мы не найдем у него ни единой ссылки не только на какое-либо подлинное каббалистическое сочинение, но даже на научные работы по еврейской мистике. Безусловно, зная о еврейском происхождении каббалистических доктрин, Флоренский черпал свои познания о них исключительно из оккультных источников, по-видимому, разделяя общеоккультное отношение к еврейской мистике. Так, его основной источник по теоретической, теософской Каббале — это книга “Каббала” известного оккультиста Папюса (Жерара Энкосса), вероятно, крупнейшего кодификатора оккультных знаний начала XX в. (его сочинения исключительно популярны и по сей день). Именно к этой работе обращается Флоренский, объясняя трехсоставность человеческого существа “по учению Каббалы”<sup>67</sup>. Передавая совершенно оккультные трактовки якобы “каббалистического” учения, Флоренский цитирует русское издание книги Папюса<sup>68</sup>, часто приводя при этом ошибочные ссылки<sup>69</sup>. Существеннее, однако, не небрежность в цитировании источников, но сами эти источники: читатель, полагающий, что Флоренский передает дошедшую до нас через ученого ок-

культиста Папоса подлинную древнюю еврейскую доктрину, вновь ошибется: в действительности, он пересказывает опубликованный Папосом доклад оккультиста Карла Лейнингена (Папос называет его “современным каббалистом”), состоявшийся в 1887 г. в Мюнхенском психологическом обществе. Взгляды этого автора, к тому же переданные в совершенно безграмотном русском переводе, весьма далеки от традиционного каббалистического учения<sup>70</sup>. Флоренский был хорошо знаком и со многими другими книгами Папоса и его учеников, на которые он постоянно ссылается. Что же касается познаний самого Папоса в еврейской Каббале, то он был продолжателем достаточно давней традиции оккультной “Каббалы” и опирался прежде всего на идеи своего учителя Сент-Ива де Альвейдра, а также труды Фабра де Оливе, Ленена, Э. Леви, Станислава де Гуайты и тексты масонской традиции. Гершом Шолем называет познания Папоса в Каббале “бесконечно малыми”, а его книги — “шарлатанством в наивысшей степени”<sup>71</sup>.

Источники других “каббалистических” построений Флоренского не столь ясны, однако и они, по всей видимости, навеяны сходными текстами оккультного характера. Так, к примеру, рассуждая о различиях между “арийским” и “семитским” типами мышления и познания мира, Флоренский противопоставляет “троице рождения” “арийской теософии” (“Отец—Сын—Дух”) “троицу брака” “теософии” семитской (“Муж—Жена—Чад”). Надеясь на мистическое и экстатическое значение обрезания и брака, Флоренский утверждает, что “в позднейшем иудаизме вовсе нет понятия субъекта и объекта, а есть только понятие мужа и жены в гносеологии. На этом вся Каббала”<sup>72</sup>. Не вступая в полемику о том, какое значение могут иметь философские понятия “субъект” и “объект” в какой бы то ни было *религиозной* традиции, отметим, что интуиция Флоренского и его интерес к еврейской мистике в это время (1916) обнаруживали явное сходство с таковыми у В.В. Розанова.

В своих лекциях “Смысл идеализма”, читанных в Московской духовной академии, Флоренский несколько раз упоминает по разным поводам “Каббалу” и “каббалистов”. В частности, он сопоставляет здесь Адама Кадмона — через *Uebermensch* Ницше — с “Небесным Человеком” Э. Сведенборга (о сходстве этого учения шведского теософа с Каббалой мы уже упоминали)<sup>73</sup>. Здесь же Флоренский ссылается на шеститом-

ный французский перевод “Сефер ха-зохар”, с которым он, по всей видимости, был знаком<sup>74</sup>.

Основным источником по мистике еврейского языка и именам для Флоренского были труды другого крупного оккультиста и масона конца XVIII – начала XIX в., Фабра де Оливе, известного своими попытками реформировать масонство и возродить языческие мистерии. В своих работах Флоренский использовал прежде всего известную книгу де Оливе “Восстановленный еврейский язык”<sup>75</sup>. Так, практически везде, где Флоренский говорит о мистике еврейских букв и о значении корней еврейских слов, он использует именно эту книгу де Оливе. Почерпнутые из нее совершенно произвольные трактовки значения букв и слогов можно встретить, к примеру, в ономотологических построениях Флоренского в книге “Имена”<sup>76</sup>. Во многом именно на идеях де Оливе построено и объяснение Флоренским самого термина “имя” (ивр. *шем*) в статье “Имеславие как философская предпосылка”<sup>77</sup>. Обильно цитируя де Оливе, Флоренский многократно заявляет, что пользуется *подлинными* методами и символикой Каббалы, и это со всей очевидностью свидетельствует о сложившемся у него образе Каббалы.

Разумеется, было бы неверно представлять Флоренского адептом оккультизма: он неоднократно и очень резко критиковал современные ему оккультные и теософские учения, считая их проводниками утонченного, а потому стократ более вредного позитивизма и профанации<sup>78</sup>. Однако, испытывая несомненный интерес к “тайным наукам” как таковым, он достаточно часто заимствовал из подобных источников отдельные идеи (считая их древними и “аутентичными”) и использовал их в собственных построениях. В частности, это относится и к Каббале. Так, В. Никитин приводит выдержку из письма Флоренского, в котором последний объясняет причину своего отрицательного отношения к современному оккультизму, называя его “лжеоккультизмом”. Он пишет, что считает “все теософские журналы, общества, брошюры явлением глубоко отрицательным не в силу их содержания (что есть вопрос особый), а по самому факту многоглаголения в таких областях, в которых надлежит молчание. Делать из каббалы, которую нашептывали по ночам с глазу на глаз, прямо на ухо, и которую слушали со страхом, делать тему для фельетона, читаемого за утренним чаем, или реферат на музыкальном собрании среди флиртующих дам – это так не эзотерично... И оккультистам

милостию Божиею отвратительно видеть, как вонючая толпа врывается в мистериальные пещеры — и обонять запах чеснока, отравляющий благовония тончайших фимиамов”<sup>79</sup>. Как мы видим, “окультисту милостию Божией” Флоренскому не по душе была “каббала” “с запахом чеснока”, недостаточно, надо полагать, арийская.

Кроме того, критикуя современных оккультистов, Флоренский с куда большим уважением и вниманием относился к трудам более ранних европейских мистиков, таких как Беме, Пордедж, Сведенборг, Сен-Мартен. Он был знаком и с текстами традиции ранней оккультной (магико-алхимической) Каббалы; в частности, ему был известен трактат “*Gemma Magica*” одного из видных деятелей розенкрейцерского движения начала XVII в. Кристофа Хирша и другие сочинения такого рода, переведенные русскими масонами в конце XVIII — начале XIX вв.<sup>80</sup>

Нельзя не упомянуть и еще об одном измерении каббалистических интересов Флоренского: он уделял особое внимание так называемой концепции “*клиппот*”. Действительно, в Каббале Ицхака Лурии и его школы существует учение о “скорлупах” — *клиппот*, образовавшихся после космической катастрофы “разбиения сосудов” (*швират ха-келим*); в этих скорлупах, отождествляемых каббалистами с темными силами зла, или “другой стороны” (*ситра ахара*), содержатся “в плену” искры Божественного света, и их освобождение должно сыграть важную роль в деле всеобщего Избавления<sup>81</sup>. Эти каббалистические представления получили своеобразное истолкование в христианской антисемитской литературе, поскольку, по мнению многих ее авторов, под “*клиппот*” евреи понимали христиан. С подобной идеей мы встречаемся в писаниях таких идеологов русского антисемитизма, как И.Е. Пранайтис, А.С. Шмаков, Н.А. Бутми, Т.И. Буткевич. По их мнению, освобождение искр, необходимое для приближения момента пришествия Мессии, должно быть осуществлено евреями путем убийства христиан, причем убийство это, разумеется, должно быть ритуальным<sup>82</sup>. Такое понимание, в частности, сыграло существенную роль в попытках найти “каббалистическое” обоснование версии ритуального убийства Андрюши Ющинского в деле Бейлиса<sup>83</sup>. Однако нас в данном случае интересует явная идейная близость этих антисемитских воззрений с идеями Флоренского. Уже в книге “Столп и утверждение истины” он упоминает о неких “скорлупах”, соответствующих оккультным



“спиритическим духам” (ссылаясь при этом на Блаватскую)<sup>84</sup>. Любопытное рассуждение о скорлупах встречается и в “Водо-разделах мысли”<sup>85</sup>, и в “Иконостасе”, где он отождествляет *клиптон* с “астральными трупами” и демоническими “лярвами”<sup>86</sup>. Впрочем, отношение самого Флоренского к этим материям здесь вполне “исследовательское”, каких-либо личных оценок мы тут не обнаружим. Однако мы сталкиваемся с ними в одном из писем Флоренского В.В. Розанову от 1913 г., где Флоренский, критикуя своего адресата за слишком “упрощенческое” понимание зловредных планов евреев, утверждает, что эти-де евреи преподносят “в качестве приманки опозитивевшим христианам” некие “пошлости” и “клиптоты”<sup>87</sup>. Очевидно, здесь мы встречаемся со своего рода “диалектикой”: с одной стороны, “клиптоты”, по Флоренскому, — это те злые силы, посредством которых евреи возвращают христиан. С другой, по Розанову, “клиптон” — это, в понимании евреев, “идолопоклонники”, то есть сами христиане, которых необходимо всячески “сживать со света” (этот аргумент Розанов положил в основу своих “разысканий” во время дела Бейлиса)<sup>88</sup>. Как бы то ни было, взгляды Флоренского и Розанова по вопросу о ритуальных убийствах и “каббалистических” мотивах их совершения совпадали, о чем свидетельствуют и другие письма Флоренского к Розанову<sup>89</sup>. Особенно явственно мистический антииудаизм Флоренского нашел выражение в написанном им анонимном предисловии к сборнику “Израиль в прошлом, настоящем и будущем”<sup>90</sup>, где философ рассуждает об иудейском происхождении “сатанинских и люциферианских культов”, лежащих “на дне масонства”<sup>91</sup>.

Резюмируя, можно сказать, что в своем отношении к еврейской мистике Флоренский выступает как классический представитель оккультного подхода, восходящего еще к Агриппе Неттесгеймскому: Каббала для него — некое тайное знание, передававшееся через посвященных адептов и, в сущности, с реальными евреями как таковыми практически не связанное. Одновременно Флоренский явно находился под влиянием возникших в XVIII—XIX вв. антисемитских толкований Каббалы.

**Алексей Лосев.** Хотя у нас есть сравнительно немного свидетельств интереса Лосева к еврейской мистике, из его текстов конца 1920-х — начала 1930-х гг. очевидно, что он был знаком с некоторыми каббалистическими концепциями, а также

переводами каббалистических текстов. По всей видимости, Лосев был чужд специфически оккультным истолкованиям каббалистических идей, для него Каббала была частью именно иудейской традиции. В отличие от Булгакова Каббала интересовала его прежде всего в перспективе мистики еврейского языка и учения об Именах, хотя, в отличие от Флоренского, он пользовался при этом более аутентичными источниками. В частности, в 4-й главе своей книги “Вещь и имя” (носящей название “Из истории имени”), написанной в конце 1920-х гг., Лосев говорит о роли Божественных имен в Ветхом и Новом Заветах, уделяя при этом исключительное внимание именно иудейской традиции, прежде всего Каббале<sup>92</sup>. Лосев пишет: “Учение Каббалы о божественном алфавите и божественных именах есть, быть может, наиболее разработанная система оно-матологии, какая только вообще существует в истории религии... В Каббале, может быть, ярче, чем в любом другом произведении человеческой мистики, дано учение об именах...”<sup>93</sup>. В этом тексте он дважды упоминает о своем намерении написать особый труд, излагающий “учение Каббалы об именах”<sup>94</sup>. Здесь же Лосев ограничивается тем, что приводит обширные цитаты из “Сефер ха-зохар” в переводе с французского и сопровождает их краткими комментариями. В этих выдержках излагается учение об Эйн-Соф, об Имени и именах, и о творении мира при помощи Божественного алфавита<sup>95</sup>.

Лосев пользовался тем же переводом “Сефер ха-зохар”, который изучали Булгаков и Флоренский; в его библиотеке имелось шеститомное издание “Сефер ха-зохар” в переводе де Паули, однако в данной работе он цитирует вышедшее в 1926 г. сокращенное однотомное издание этого перевода<sup>96</sup>. Известно, что во второй половине 20-х гг. Лосев учил древнееврейский язык (у епископа Варфоломея Ремова), однако скорее всего это было необходимо ему для понимания работ немецких гебраистов. Как и в случае с Соловьевым, знакомство с основами древнееврейского языка едва ли могло оказать какое-либо влияние на его каббалистические штудии. Во всяком случае, подбор фрагментов из “Сефер ха-зохар” и их перевод с французского для него делала его жена, В.М. Лосева<sup>97</sup>. Большее значение здесь могли иметь консультации с философом Б.Г. Столпнером, в прошлом — одним из авторов дореволюционной “Еврейской энциклопедии” и непременным участником дискуссий, проходивших в среде еврейской интеллигенции в начале 1910-х гг. (известен его спор с С. Дубновым о

природе хасидизма и Каббалы)<sup>98</sup>. Какое именно влияние мог оказать этот бывший друг В.В. Розанова, а в 20-х гг. — автор марксистских хрестоматий по истории философии, сказать трудно. По словам А.А. Тахо-Годи, они вели долгие беседы, в частности, “о неоплатоническом влиянии на Каббалу”, и именно Столпнер дал Лосеву “французский перевод Каббалы”<sup>99</sup>. Вполне возможно, что анализ весьма специфического понимания Каббалы самим Столпнером, — “выходцем из раввинских иешив”, усвоившим во время скитаний по Швейцарии и Германии “доктрину марксизма”<sup>100</sup>, — помог бы понять происхождение того образа Каббалы, который сложился во второй половине 1920-х гг. у А.Ф. Лосева<sup>101</sup>.

К сожалению, Лосев так и не осуществил свою идею и не создал специальной работы о Каббале. Однако он вновь обращается к еврейской мистике в своем трактате “Самое само”, написанном им в начале 1930-х гг., уже после возвращения из лагеря. Рассуждения Лосева выглядят весьма примечательными, а потому позволим себе процитировать их наиболее значимые фрагменты.

Завершая “краткий перечень учений о самости”, то есть Абсолюте, философ предлагает рассмотреть “...еще один памятник мировой мысли, довольно плохо изученный как раз с интересующей нас стороны, это именно «Каббалу», и в частности книгу «Зогар»... В книге «Зогар» содержится немало текстов о так называемом *Эн-Соф*, *Не-нечто*. Это есть уже известное нам абсолютное единство, которому совершенно не может быть приписана никакая предикация. Оно лишено вида, образа, понятия и т.д. и т.д. Однако тут содержится не только общий формальный апофатизм, с которым мы встречались в предыдущих примерах. О характере всякого трансцендентного начала надо судить по тем категориям и вещам, которые служат его проявлением и эманацией. И в этом отношении «Зогар» дает весьма важный материал.

Дело в том, что первым и основным проявлением *Эн-Соф* является некий первочеловек Адам Кадмон, а через него эманурует 10 зефирот, разделенные на три триады и на один заключительный член. Первая триада — Корона, Мудрость, Разум; вторая — Красота, Милость, Справедливость; третья — Основа, Торжество, Слава. Десятая зефирота объединяет и синтезирует все девять зефирот и называется *Царство*. Вот это Царство, каббалистический «Малькут», и есть первое адекватное выражение *Эн-Соф*; это — то, во что вырастает Адам Кадмон со своими девятью зефиротами.

Уже на основании этих учений Каббалы (прочего – часто гораздо более яркого – приводить не будем) можно с полной уверенностью сказать, что Эн-Соф имеет свою подлинную оригинальность как *абсолютизация социального, безлично-социального бытия*. Трансцендентность здесь... это есть апофеоз *социального безличия, абсолютность человечества*, взятого в виде вне-личного состояния. Да и само наименование «Эн-Соф», «Не-нечто», говорит о некоем активном нигилизме в отношении личности, в то время как прочие апофатикисмы говорят или просто о Ничто, или, как например Николай Кузанский, о «Неином». «Неиное» Кузанского хочет именно спасти и утвердить индивидуальность, «Не-нечто» же Каббалы как раз хочет его уничтожить” (курсив А.Ф. Лосева)<sup>102</sup>.

Хотя Лосев и путает здесь порядок эманации сфирот, а также неточно транскрибирует их названия, существенно не это, но его весьма показательная интерпретация понятия Эйн-Соф: если для Булгакова эта концепция максимально сближает Каббалу и христианство, то для Лосева, наоборот, максимально их разводит. Каббала для него – учение, проповедующее воинствующий, агрессивный антииндивидуализм – “активный нигилизм”.

Такое представление о еврейской Каббале, стремящейся уничтожить всякую индивидуальность в мире, прекрасно соотносится с тем образом Каббалы, который был нарисован Лосевым уже в “Диалектике мифа” (1929). Ссылаясь на некоего “ученого еврея, большого знатока каббалистической и талмудической литературы”<sup>103</sup>, Лосев сообщает, что “сущность всей Каббалы... заключается вовсе не в пантеизме, как это думают либеральные ученые, сопоставляющие учение об Эн Софе и Зефиротах с неоплатонизмом, а скорее – в *панизраилизме*: каббалистический Бог *нуждается* в Израиле для своего спасения, *воплощается* в него и *становится* им, почему миф о мировом владычестве обоженного Израила, от вечности содержащегося в самом Боге, есть такая же диалектическая необходимость... как для Христа быть ипостасным богочеловеком...” (курсив А.Ф. Лосева)<sup>104</sup>.

Таким образом, понимание сущности Каббалы здесь сходно с вышеупомянутым: “это исповедание мирового еврейства как абсолютного лика бытия”<sup>105</sup>. Лосев рассматривает эту “концепцию” в числе других “относительных мифологий”, а потому, учитывая непосредственный контекст, в котором располо-

жены эти цитаты, а также особенности лосевского языка, мы можем говорить лишь о том *образе* Каббалы, который был ему доступен и который он счел нужным представить в своих книгах. Этот образ имеет, несомненно, зловещий характер, и странно, что нигде здесь не появляются пресловутые “клипшоты”<sup>106</sup>. Какой “бог”, по мнению Лосева, может *нуждаться* в ком-либо для “своего” спасения (своего, а не нашего!), кто “воплощается” в евреев и “становится” ими — этот вопрос мы оставляем решить читателям; отметим, однако, что “мифология” эта имеет очень древние корни<sup>107</sup>.

Нельзя не упомянуть и о еще одном недавно опубликованном документе, представляющем собой подготовленную в ИНФО ОГПУ “Справку”, или “реферат” лосевского текста “Дополнений к «Диалектике мифа»”<sup>108</sup>. Появление этого “реферата” вызвало жаркую полемику в печати как в нашей стране, так и за рубежом<sup>109</sup>. Разумеется, едва ли можно считать этот памятник “карательной системы” аутентичным изложением взглядов самого Лосева, однако в том, что касается представленного в нем образа “каббалистической относительной мифологии”, параллели напрашиваются сами собой. Мы встречаемся здесь со сходным представлением о Каббале как о некой сверхъестественной силе, направленной против всего “индивидуального” (“христианского”) и ведущей мир к состоянию полной “обезличенности” и “антихристианской” коллективности. В этом тексте Лосеву приписываются, в частности, следующие слова: “Каббала есть принцип человеческого естества, активно направленного против стихии благодати... Каббала есть обожествление и абсолютизация Израиля. Израиль — принцип отпадения от христианства и оплот всей мировой злобы против Христа”<sup>110</sup>. Отсюда недалеко и до следующего приписанного Лосеву тезиса (полностью совпадающего с утверждениями Флоренского в уже упомянутом сборнике “Израиль в его прошлом, настоящем и будущем”): “Историческим носителем духа сатаны является еврейство... Еврейство со всеми своими диалектико-историческими последствиями есть сатанизм, оплот мирового сатанизма... Еврей вовсе не антиморален. Он аморален. Поэтому еврей и не боится демонов”<sup>111</sup>.

Очевидно, что мы имеем здесь дело с древним мифом о “дьявольской Каббале”, нашедшим свое выражение во многих антисемитских сочинениях XIX–XX вв.; явные параллели с процитированными выше пассажами можно найти, к примеру, у Н. Бутми и В. Бостунича (а в наши дни — у О. Платоно-

ва). В то же время необходимо принять во внимание следующие соображения: даже если опубликованные архивные документы действительно принадлежат перу А.Ф. Лосева и даже если они не претерпели радикального искажения при их обработке в “органах”, — эти фрагменты лосевского текста извлечены из той части “Дополнений к «Диалектике мифа»”, в которой Лосев диалектически сопоставляет различные типы мировоззрений *в их взаимной оценке*. Именно этим объясняется обличительный, а подчас и попросту грубый стиль изложения: как и в самой “Диалектике мифа”, автор представляет различные “относительные мифологии” и сталкивает их друг с другом, чтобы показать их “относительность” (в неприглядном свете предстает не только иудаизм, но, в частности, и само христианство).

Именно потому мы склонны говорить скорее об “образе” Каббалы в текстах Лосева, чем о его личном к ней отношении. При этом, на наш взгляд, его личная позиция все же проглядывает там, где он говорит о мифологии “абсолютной”, и эта позиция обнаруживает определенное сходство с вышеприведенными оценками. Так, в опубликованных фрагментах из *подлинного* лосевского текста “Дополнений к «Диалектике мифа»” есть, в частности, такие слова: “Иудаизм... стоит на той точке зрения, что Абсолют *нуждается* в еврейском народе для своего осуществления и полноты”<sup>12</sup>. Таким образом, исходя из своего понимания “иудаизма”, Лосев заключает, что еврейский “бог” — не-полный, не-совершенный, он “нуждается” в чем-то внешнем для своего “исполнения”, то есть “спасения”, а об этом мы уже читали выше.

Лосев упоминает еврейскую мистику и в поздних своих работах, написанных в 1970–1980-х гг. Каббала приобретает здесь менее демонизированный и “мифологизированный” характер, однако с научной точки зрения его суждения и оценки выглядят по меньшей мере спорными. Так, говоря в своей “Эстетике Возрождения” об Иоганне Рейхлине, Лосев называет его “энтузиастом... признания огромной важности тех многочисленных еврейских средневековых трактатов, которые в XII–XIII вв. были кодифицированы в одном огромном произведении под названием «Каббала»”<sup>13</sup>. В действительности же первые каббалистические тексты были записаны в начале XIII в., однако они могли быть отражением более ранней устной традиции или личного мистического опыта, но никак не “кодификацией” каких-то “многочисленных” средневековых трак-

татов<sup>14</sup>. Столь же очевидно, что представление о некоей единой и единственной книге под названием “Каббала” можно отнести лишь к разряду “мифов”, но никак не науки.

Спорен, хотя и достаточно традиционен и другой высказываемый Лосевым тезис: “В Каббале содержалось не что иное, как неоплатоническое учение, используемое для целей толкования Библии”<sup>15</sup>. Невзирая на то, что, по его же собственному определению, разговоры о неоплатонических корнях Каббалы есть “скверная привычка европейского наблюдателя”<sup>16</sup>, Лосев настоятельно проводит эту идею и в своей книге “Владимир Соловьев и его время”. Доказывая, что Каббала — “это самый настоящий неоплатонизм, но только не античный, а средневековый иудейский”<sup>17</sup>, Лосев всячески ограждает учение Соловьева от Каббалы; утверждая существование многочисленных “пунктов полной противоположности соловьевской философии средневековой Каббале”, он, однако, не приводит никаких примеров, ссылаясь на незнание древнееврейского языка.

О неправомочности подобного подхода к Каббале, согласно которому эта традиция есть всего лишь разновидность неоплатонизма, гностицизма или еще какого-то находящегося вне иудаизма учения, написано достаточно много<sup>18</sup>. Весьма знаменательно, что уже век назад ответ на подобные ошибочные воззрения был дан тем же Владимиром Соловьевым. Он писал во введении к статье Д. Гинцбурга “Каббала, мистическая философия евреев”: “Каббалистическая теософия не есть система единичного мыслителя, или отдельной школы, а целое своеобразное мирозерцание, слагавшееся в течение долгих веков. Хотя этому гигантскому дереву гораздо более тысячи лет, но оно до последнего времени давало живые, хотя не всегда здоровые отпрыски. Корни его скрываются в темной глубине еврейской и еврейско-халдейской религиозной мысли, а видимыми для исторического взгляда ветвями оно сплетается с гностическими и неоплатоническими умозрениями. Но обращать внимание на одни эти поверхностные ветви и во всей каббале видеть только видоизменение неоплатонизма было бы почти такой же ошибкой, как если бы из поздней обработки каббалистических книг в XIII и XIV вв. стали бы выводить средневековое происхождение самого каббалистического учения, содержащегося в этих книгах. На самом деле каббала не есть продукт ни средневекового, ни александрийского мышления”.

Говоря далее о древнееврейском происхождении Каббалы, Соловьев утверждает ее *сущностное* отличие от греческой философии и неоплатонизма; главное различие между ними, по словам Соловьева, – это полное отсутствие в Каббале какого бы то ни было дуализма (характерного для последних), ибо весь мировой процесс видится как процесс воплощения, или реализации, истинносущего, и никоим образом не падение и помрачение; это нисхождение есть одновременно завершение полноты бытия. Второе отличие Соловьев усматривает в совершенно чуждой греческому сознанию идее *человека* как единой, абсолютной и всеобъемлющей формы всего универсума. Он говорит, что эта идея “есть подлинно библейская истина, переданная христианскому миру апостолом Павлом”. “Реально-мистическая связь всего существующего, как воплощения единого абсолютного содержания – вот исходная точка или основной принцип каббалы; сознательный и систематический антропоморфизм – вот ее завершение”<sup>119</sup>. Таким образом, мы видим два совершенно разных типа понимания каббалистического “антропоморфизма”, каббалистического “провозвестия”.

Разумеется, в нашей статье представлены лишь самые предварительные наблюдения, касающиеся отношения к еврейской мистике некоторых русских философов начала XX в. Однако даже из нашего краткого обзора видно, сколь различными были их подходы (этот разброс был бы еще более наглядным, если бы мы обратились к трудам В. Розанова, Л. Тихомирова, Н. Бердяева, Н. Лосского, русских мистиков и оккультных мыслителей начала XX в.). В то же время очевидно, что в их отношении к Каббале прослеживается ряд вполне определенных тенденций: Каббала понимается либо как еврейская мистическая традиция, специфический для еврейской мистики опыт богопознания, либо как набор магических практик и приемов, либо как некая темная (“антихристианская”) сила, направляющая ход мировой истории (или как стратегия этих темных сил). Этим определяется и выбор источников, и особенности их прочтения и использования. При всем том хотелось бы отметить, что из такого, на наш взгляд, частично или совершенно “неадекватного” образа Каббалы вовсе не следует делать поспешного вывода об “антисемитизме” того или иного мыслителя. Их отношение к Каббале (какое не стоит однозначно отождествлять с их отношением к “еврейству” или к “иудаизму”) можно попытаться понять, лишь об-



ратившись к их системам религиозно-философских взглядов во всей полноте, учитывая оригинальность их мировосприятия и особенности выражения ими своих мыслей. Прежде всего это касается В.В. Розанова и А.Ф. Лосева: роль Каббалы, как и роль “еврея” вообще в их *личной* мифологии, на наш взгляд, все еще нуждается в прояснении. Кроме того, явно недостаточно изучен тот контекст, в котором происходило знакомство с Каббалой упомянутых нами философов (в частности, это касается “каббалистических штудий” ряда преподавателей духовных академий, интереса к Каббале в среде еврейской интеллигенции, а также среди русских оккультистов и т.п.). Однако уже сейчас очевидно, что встреча с Каббалой оказала на них значительное влияние, и это позволяет по-новому взглянуть на некоторые моменты в истории религиозно-философских, мистических поисков той эпохи.

---

<sup>1</sup> *Scholem G.* Zur Geschichte der Anfaenge der christlichen Kabbala // Essays presented to Leo Baeck. L., 1954. S. 158-193; *Dan J.* The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance // The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass.), 1997. P. 55-96.

<sup>2</sup> Подробнее о христианской Каббале см.: *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y., 1944; *Secret F.* Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964; *Kabbalistes Chrétiens. A.Faivre, F.Tristan*, eds. Paris, 1979; The Christian Kabbalah. *J. Dan*, ed. Cambridge (Mass.), 1997; *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.

<sup>3</sup> В принципе, можно выделить не менее десяти таких моделей, или подходов, к Каббале, различающихся по характеру специфического, всегда отражающего некую тенденцию отбора материала (еврейских мистических текстов и концепций), по степени серьезности при его истолковании, по целям, которые при этом ставились, и т.п. Подробнее об их особенностях см.: *Бурмистров К.* Христианская Каббала: Попытка типологического анализа // Библиейские исследования. Еврейская мысль: Материалы 6-й ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудаике. Москва, 1999. М., 2000. Ч. 1. С. 180-196.

<sup>4</sup> *Серков А.И.* История русского масонства, 1845–1945. СПб., 1997. С. 67-126; *Богомолов Н.А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999; *Fedjuschin V.B.* Russlands Sehnsucht nach Spiritualitaet. Schaffhausen, 1988; *Carlson M.* No Religion Higher than Truth: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922. Princeton, 1993; *Id.* Fashionable Occultism. Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia // The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca, 1997. P. 135-152.

<sup>5</sup> См., например: *Козырев А.П.* Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода франц. рукописи В. Соловьева “София” // Логос. 1991. № 2. С. 169, 170; *он же.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и

гностические параллели // Вопр. философии. 1995. № 7. С. 59-78; *он же*. Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чайнии “Третьего Завета” // Россия и Гнозис. Материалы конф. М., 1996. С. 23-41; *Carlson M.* Gnostic Elements in the Cosmogony of Vladimir Soloviev // Russian Religious Thought. Madison, 1996. P. 51.

<sup>6</sup> См. подробный анализ этой темы, а также полную библиографию: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. М., 1998. С. 7-104.

<sup>7</sup> *Kornblatt J.D.* Russian Religious Thought and the Jewish Kabbalah // The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca, 1997. P. 75-95; *Idem.* Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review. 1991. Vol. 50. P. 487-496.

<sup>8</sup> *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала (см. прим. 6).

<sup>9</sup> Мы имеем в виду именно “философский” интерес к Каббале, при всей нечеткости этого термина. Примеры иного, “теософского” (или “мистического”) подхода к Каббале встречаются в России задолго до Соловьева, к примеру, у русских масонов конца XVIII - начала XIX вв. (И.П. Елагин, И.Г. Шварц и др.). Учитывая проблематичность подобных определений (насколько вообще можно считать подход Соловьева к Каббале “философским?”), мы предпочли бы не называть его “первым” в этом контексте.

<sup>10</sup> Например, антология “Kabbala Denudata” (“Открытая Каббала”, Sulzbach, 1677–1678. Frankfurt am Mein, 1684) Кнорра фон Розенрота. Об интересе Соловьева к сочинениям Э. Леви см.: *Лукьянов С.М.* О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. М., 1990. Кн. 3. Ч. 2. С. 172, 247. См. также: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. С. 64-67. Штейнерианец Пол Аллен утверждает в своей монографии, что Соловьев изучал в Лондоне не только “Kabbala Denudata”, но и алхимический трактат Соломона Грисмозина “Splendor Solis” (1582). К сожалению, Аллен не приводит никаких фактов, подтверждающих эту информацию, а общий “окультиный” тон его книги вообще вызывает сомнения в их существовании. См.: *P. M. Allen.* Vladimir Soloviev: Russian Mystic. Blauvelt (N.Y.), 1978. P. 100.

<sup>11</sup> Параллели между трактовками отдельных каббалистических доктрин у русских масонов конца XVIII – начала XIX вв. и у В. Соловьева будут проанализированы нами в специальной статье. Об особенностях русской масонской Каббалы эпохи Екатерины II – Александра I 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. Некоторые авторы поднимают вопрос о влиянии масонской каббалистики на русскую литературу XIX в. См.: *Вайскопф М.Я.* Сюжет Гоголя. Мифология, Идеология, Контекст. М., 1993; *Лейтон Л.Дж.* Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство. СПб., 1995.

<sup>12</sup> *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. Иерусалим, 1989. С. 48.

<sup>13</sup> *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. С. 45-63. О сходстве между Каббалой и взглядами Якоба Беме, наиболее значимого в данном контексте персонажа, см.: *Huber W.* Die Kabbala als Quelle zum Gottesbegriff Jakob Boehmes (Diss. an der Theolog. Fakult. der Univ. Salzburg). Salzburg, 1964; *Schulitz J.* Jakob Boehme und die Kabbalah. Eine vergleichende Werkanalyse. Frankfurt am Mein, 1993.

<sup>14</sup> У нас нет прямых указаний на то, что Соловьев интересовался творчеством русских масонов и читал их сочинения. Категорические утверждения о

том, что он был “поражен” и “глубоко вдохновлен” писаниями И.Г. Шварца, И.В. Лопухина, А.Ф. Лабзина и других масонских авторов, содержащиеся в уже упоминавшейся книге Пола Аллена, очевидно, не основаны на фактическом материале. См.: *Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic. Blauvelt, 1978. P. x-xii.*

<sup>15</sup> *Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 89.* О различных трактовках Эйн-Соф в каббалистической традиции см.: *Ibid. P. 88-96; Idem. On the Kabbalah and its Symbolism. N.Y., 1965. P. 103 et al.*

<sup>16</sup> *Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y., 1991. P. 38.*

<sup>17</sup> В то же время на их интерпретацию накладывала свой отпечаток и христианская апофатическая традиция. В частности, Иоганн Рейхлин трактует непостижимость Эйн-Соф, ссылаясь на взгляды Николая Кузанского, а Флавий Митридат, переводчик и наставник Пико делла Мирандолы, сочетает в своих писаниях апофатические формулировки Азриэля Геронского (одного из самых известных каббалистов XIII в.) и христианина-неоплатоника Иоанна Скота Эриугены. См.: *Wirszubski Ch. Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989. P. 100-105.*

<sup>18</sup> См. например: *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. 125, 126.*

<sup>19</sup> О понимании Эйн-Соф у христианских мистиков и каббалистов см. также: *Schulitz J. Jakob Boehme und die Kabbalah. S. 74-82; Haeussermann F. Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jacob Boehme // Blaetter fuer Wuerttembergische Kirchengeschichte. Stuttgart, 1968/69. Bd. 2. S. 281-293; Wirszubski Ch. Pico della Mirandola's Encounter. P. 235-238.*

<sup>20</sup> О каббалистическом учении последнего Ордена см.: *Katz J. Jews and Freemasons in Europe. 1723-1939. Cambridge, 1970. P. 26-53; Scholem G. Ein verschollener juedischer Mystiker der Aufklaerungszeit, E.J. Hirschfeld // Yearbook of the Leo Baeck Institute. 1962. Vol. 7. S. 247-478; Бурмистров К. Каббала в учении Ордена азиатских братьев // Тирош: Тр. третьей молодеж. конф. СНГ по иудаике. М., 1999. С.42-52. О Мартинесе см. также: *Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. С. 62, 63.**

<sup>21</sup> Следует отметить, что к Каббале имеет отношение сравнительно небольшой процент от общего количества сохранившихся в архивах масонских текстов – не более 5-7%. В то же время среди этих текстов встречаются чрезвычайно интересные и, возможно, не имеющие аналогов в зарубежном масонстве. Подробнее см.: *Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry.*

<sup>22</sup> См., например: ОР РГБ, ф. 14, № 1116, с. 7, 8.

<sup>23</sup> РГАДА, ф. 8, №216, ч. 6, л. 61 об.–62 об.

<sup>24</sup> *Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. [1901–1903]. Т. 1. С. 320.*

<sup>25</sup> Так – в соловьевском написании этого термина.

<sup>26</sup> *Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 329.*

<sup>27</sup> Там же. С. 330.

<sup>28</sup> Там же. С. 331.

<sup>29</sup> Цитата из “Чтений о богочеловечестве” (1877–1881), см.: *Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 88, 95.*

<sup>30</sup> *Соловьев В.С. Собр. соч.. Т.1. С. 347.*

<sup>31</sup> *Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 130.*

<sup>32</sup> Булгаков С. Свет Невечерний. М., 1994. С. 129, 130.

<sup>33</sup> См.: *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. М., 1994. С. 234. Соловьев был хорошо знаком с трудами этого автора, с которым его сближает, в частности, и очень положительное отношение к Талмуду, что было достаточно нехарактерно для того времени. См.: *Леви Э.* Цит. соч. С. 229; *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. С. 64–67.

<sup>34</sup> *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 60. См. также: *Ibid.* P. 46, 229–232.

<sup>35</sup> См. об Адаме Кадмоне: *Scholem G.* On the Kabbalah and its Symbolism. P. 104, 112–115, 128; *Idem.* Kabbalah. P. 137–140; *Шолеи Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 84, 85. В еще более позднем учении Саббатая Цви (XVII в.) Адам Кадмон отождествляется с Мессией, см.: *Encyclopedia Judaica.* Jerusalem, 1972. Vol. 2. P. 249.

<sup>36</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 200. См. также: *Hauessermann F.* Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger... S. 304–316.

<sup>37</sup> *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 120–132; *Бурмистров К.* “Kabbala Denudata”, открытая заново: Христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // *Вестн. евр. ун-та.* 2000. № 3. С. 25–74.

<sup>38</sup> См., например: *Сен-Мартен Л.-К.* О заблуждениях и истине. М., 1785. С. 35, 70, 71. См. также интерпретацию темы Адама Кадмона в рукописных сочинениях русских масонов 80-х гг. XVIII в.: “Краткое понятие о Каббале” (ОР РГБ. Ф. 14, № 992, л. 3–4, 8, 14–15), трактате И.П. Елагина “Объяснение таинственного смысла” (РГАДА. Ф. 8, ч. 6, л. 67–68) и др. Об Адаме Кадмоне в художественных произведениях русских масонов см.: *Baehr S.L.* The Masonic Component in Eighteenth-Century Russian Literature // *Russian Literature in the Age of Catherine the Great.* Oxford, 1976. P. 131, 132; *Idem.* The Paradise Myth in XVIIIth Century Russia. Stanford, 1991. P. 107–109. См. также: *Schneider H.* Quest for Mysteries: The Masonic Background for Literature in 18th-century Germany. N.Y., 1947. P. 103, 104.

<sup>39</sup> См., например: РГАДА, ф. 8, № 216, ч. 6, л. 67 об.

<sup>40</sup> *Соловьев В.С.* София // *Логос.* 1991. № 2. С. 189.

<sup>41</sup> О сходстве учения Сведенборга и Каббалы см.: *Abelson J.* Swedenborg and the Zohar // *Quest.* 1922. Vol. 13. P. 145–165; *Сведенборг Э.* Новый Иерусалим и его небесное учение. Воронеж, 1996. С. 23.

<sup>42</sup> *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 6. С. 261–266, 359–363. См. также: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. С. 67–69; *Шолеи Г.* Основные течения еврейской мистики. Т. 2. С. 195, 196.

<sup>43</sup> Энциклопедический словарь. СПб., 1894. Т. 26. С. 782–784. Эта ст. опубликована также: *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 9. СПб., 1907. С. 111–116. См. также очень ценное предисловие Соловьева к ст. *Гинцбурга Д.:* Каббала, мистическая философия евреев // *Вопр. философии и психологии.* 1896. Вып. 3 (33). С. 277–279.

<sup>44</sup> См. его письмо барону Д. Гинцбургу: “По части еврейской мистики в русском обществе не только нет специалистов, но даже дилетанты, как например я, способные понять и оценить чужой ученый труд, считаются единицами...” (*Соловьев В.С.* Письма. Брюссель, 1970. Т. 2. С. 140).

<sup>45</sup> О некоторых из этих концепций см.: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. С. 96–99.

<sup>46</sup> *Булгаков С.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 129, 130.

<sup>47</sup> Муретов М. Учение о Логосе у Филона и Иоанна Богослова. М., 1885. Булгаков полемизирует с ним по вопросу о роли ангела Метатрона в творении человека. См.: Булгаков С. Свет Невечерний. С. 121, 122.

<sup>48</sup> Булгаков С. Свет Невечерний. С. 137. Об Эйн-Соф см. там же. С. 120–122, 129, 130, 136, 137.

<sup>49</sup> Там же. С. 209. В другом месте он прямо утверждает, что “ничто... не может служить началом всего – ex nihilo nihil fit” (Там же. С. 226). Невозможность творения “из ничего” доказывали многие каббалисты, начиная уже с XIII в., противопоставляя этой доктрине учение об эманации сфирот. См.: Scholem G. Kabbalah. P. 88–105.

<sup>50</sup> Интересна в связи с этим трактовка Булгаковым процесса эманации (ибо речь-то идет об эманации сфирот): “Излияние силы Божества, совершившееся, когда вдуноу было Богом дыхание жизни в человека, ближе всего определяется понятием эманации, которое связано и с понятием рождения”. См.: Булгаков С. Свет Невечерний. С. 246.

<sup>51</sup> Там же. С. 345.

<sup>52</sup> Там же. С. 247.

<sup>53</sup> Там же. С. 246–250.

<sup>54</sup> Там же. С. 247–253, 256–261.

<sup>55</sup> Там же. С. 237, 252, 259.

<sup>56</sup> Там же. С. 252–254. О каббалистическом истолковании значения брака см. там же. С. 257.

<sup>57</sup> Там же. С. 258.

<sup>58</sup> Подробнее см.: Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. С. 78–87.

<sup>59</sup> Булгаков С. Свет Невечерний. С. 190. О Софии см. там же. С. 185–201.

<sup>60</sup> Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur). Doctrine ésotérique de Israélites traduit par Jean de Pauli. Paris, 1906–1911. Т. 1–6.

<sup>61</sup> Отдельные части Зохара были известны и ранее, в латинском переводе, после появления в конце XVII в. антологии “Kabbala Denudata”; в конце XIX в. эти фрагменты были переведены на английский и французский языки, однако они охватывают сравнительно небольшую часть полного текста Зохара.

<sup>62</sup> Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 298.

<sup>63</sup> Scholem G. Kabbalah. P. 240, 241; см. также: Scholem G. Bibliographia Kabbalistica. Leipzig, 1927. S. 120.

<sup>64</sup> Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 298. Из книг Уэйта см. прежде всего: Waite A.E. The Secret Doctrine in Israel. L., 1913.

<sup>65</sup> Флоренский П.А. Соч. в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 96.

<sup>66</sup> Флоренский П.А. Соч. в 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 435, 582, 720, 725, 727; Т. 3 (1). С. 445, 462, 476; Т. 3(2). С. 61, 108, 176, 278, 490. Флоренский П.А. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 731; Т. 2. С. 149, 310, 359–362; Флоренский П.А. Имена. М., 1993. С. 18–20, 178, 179 и др.

<sup>67</sup> См.: Флоренский П.А. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 731 (прим. 462).

<sup>68</sup> Папюс. Каббала, или Наука о Боге, вселенной и человеке / Перев. с франц. А.В. Трояновского. СПб., 1910.

<sup>69</sup> Например, в действительности Флоренский цитирует не с. 158 и 178 русского издания Папюса, как указано в прим. 462 к “Столпу”, а с. 221 и 233.

<sup>70</sup> Тот, кто возьмет на себя труд познакомиться с этим текстом, да и со всей книгой Папюса в целом, убедится, сколь слаб ее русский перевод (практически все ивритские термины в ней напечатаны с ошибками). О каббалистической антропологии и пневматологии см., например: Scholem G. Kabbalah. P. 152–164.

<sup>71</sup> Ibid. P. 203.

<sup>72</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 3(2). С. 61. Ср. понимание обрезания у Флоренского с таковым же у С. Булгакова: *Булгаков С.* Свет Невечерний. С. 258.

<sup>73</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 3(2). С. 108.

<sup>74</sup> Там же. С. 114.

<sup>75</sup> *Fabre d'Olivet.* La langue hébraïque restituée. Paris, 1815. Этот мистико-философский трактат представляет собой перевод и комментарий к первым 10-ти главам Бытия со сравнительно-историческим анализом трех семитских языков; в результате этого сравнения автор приходит к выводу о том, что изначально Тора была написана египетскими иероглифами. Этим трактатом активно пользовался и А.Белый, в частности, рассуждая о “магичности” слов и имен: *Белый А.* Символизм. М., 1910. С. 622–624. О Фабре де Оливье см.: *Стефанов Ю.* Великая Триада Фабра д’Оливье // Волшебная Гора. 1995. № 3. С. 177–184.

<sup>76</sup> *Флоренский П.А.* Имена. С. 18–22, 178, 179 и др.

<sup>77</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 309–314.

<sup>78</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 3(2). С. 453, 463.

<sup>79</sup> *Никитин В.* Гностические мотивы в поэзии Павла Флоренского // Россия и Гнозис. Материалы конф. Москва, ВГБИЛ, 25–26 марта 1997 г. М., 1998. С. 74. К сожалению, г-н Никитин не приводит ссылку на источник цитирования. Более того, он утверждает, что адресатом этого письма Флоренского была сама основательница Теософского общества Елена Блаватская: Флоренский якобы написал его в ответ на опубликованную в журнале “Вопросы теософии” в 1909 г. рецензию Блаватской на его “Общечеловеческие корни идеализма”. Однако это представляется возможным лишь в том случае, если “истинный оккультист” Флоренский верил в возможность общения и переписки с духами умерших (Блаватская, как известно, скончалась в 1891 г.); или, быть может, эту веру разделяет и чл.-кор. РАЕН, гл. ред. журнала “Путь Православия” В. Никитин?

<sup>80</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 3(2). С. 139, 140. Заслуживает упоминания тот факт, что Флоренский ознакомился с сочинениями этих мистиков по русским масонским изданиям 1780-х гг. В частности, книга Хирша была ему известна в издании И. Лопухина, вышедшем в 1784 г. в Москве.

<sup>81</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 135–140; *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 86–88; *Тишби И.* Torat ha-ra ve-ha-qelippah be-qabbalat ha-Ari (Учение о зле и о клиппот в Каббале Ари). Йерушалаим, 1965. С. 62–90.

<sup>82</sup> *Бутми Н.А.* Каббала, ереси и тайные общества. СПб., 1914. С. 32; *Пранайтис И.Е.* “Тайна крови” у евреев. М., 1913. С. 21, 25; *Буткевич Т.И.* О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых “ритуальных убийствах” // Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1995. С. 277–281. По убеждению этих авторов, подобные идеи содержатся в Зохаре и в сочинениях цфатского каббалиста Хаима Виталья; см., например, такую “цитату” у Пранайтиса (цит. соч. С. 25): “«Отнимай жизнь у клиппот и убивай их, тогда Шехина засчитает это тебе наравне с воскурением жертв» (Сефер Ор Исроэль, 177в)”.

<sup>83</sup> *Уранус.* Убийство Юшинского и Каббала. СПб., 1913. С. 9–15. Вопросу о “магическо-каббалистической” аргументации обвинений против евреев (прежде всего связанных с кровавым наветом) в России мы надеемся посвятить отдельную работу.

<sup>84</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 219.

<sup>85</sup> Там же. Т. 2. С. 149.

<sup>86</sup> *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 2. С. 435.

<sup>87</sup> *Розанов В.В.* Сахарна. М., 1998. С. 367. Об авторстве этого анонимного письма, опубликованного Розановым в прилож. к кн. "Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови" см. там же, с. 438. Один из современных исследователей, прочитавший это, на наш взгляд, вовсе не столь однозначное письмо, объявил Флоренского "прямым предтечей фашизма". См.: *Курганов Е.* Павел Флоренский и евреи // *Русский еврей.* 1999. № 2. С. 24. К сожалению, мы не имеем здесь возможности подробно проанализировать весьма спорное сочинение этого автора "Василий Розанов, евреи и русская религиозная философия" (в кн.: *Курганов Е., Мондри Г.* Розанов и евреи. СПб., 2000. С. 5-153). Отмечая сильный интерес Флоренского и Розанова к Каббале как к системе, по его мнению, "альтернативной" христианству, Курганов не приводит никаких доказательств в пользу своих утверждений, зачастую подменяя их откровенным мифотворчеством. Приведем лишь пару цитат: "В Каббале великий русский мыслитель [т.е. Розанов] открыл для себя формулы законов вселенского движения... Через Каббалу... Розанов постигал катастрофу 1917 года, постигал судьбу России. Каббала для русского мыслителя была великим источником света" (С. 54, 55); "Флоренский с такой остротой чувствовал каббалистическую основу Возрождения, ибо сам знал Каббалу и во многом опирался на нее... [Он] понимал, что внутренняя каббалистичность несовместима с православием... [но] знал, что не может обойтись без Каббалы – он, православный священник" (С. 62) и т.д. См. также рецензию А. Барзаха на эту книгу в журн. "Новая русская книга". СПб., 2000. № 4-5. С. 66-70.

<sup>88</sup> *Розанов В.В.* Сахарна. С. 382.

<sup>89</sup> Там же. С. 438. Интересно, что Розанов использует в качестве "авторитетных" источников по Каббале те же книги, что и Флоренский: Папюса, Фабра де Оливе, Элифаса Леви. См. там же. С. 387.

<sup>90</sup> *Сергиев Посад,* 1915. С. 5-7; Перизд.: *Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 2. С. 705-707.

<sup>91</sup> Ср. также такое признание Флоренского из лекций "Об ориентировке в философии": "...Очень вредно иметь близкое общение с людьми недоброкачественными духовно, страстными: от них вытекает непосредственная зараза, и мы получаем какой-то ущерб, не умом. Когда я бывал в гостях в еврейских семьях, которые были ко мне очень расположены, а в смысле моральном были даже гораздо порядочнее христиан, я все-таки чувствовал, что уходишь от них как будто обсосанный, опустошенный, что-то потерпевший, и в течение нескольких дней чувствуешь это лишение жизненной силы..." (*Флоренский П.А.* Соч. в 4 т. Т. 3(2). С. 424).

<sup>92</sup> Впервые эта глава была опубликована совсем недавно. См.: *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999. С. 306-376.

<sup>93</sup> Там же. С. 308, 309.

<sup>94</sup> Там же. С. 309.

<sup>95</sup> Там же. С. 310-321.

<sup>96</sup> *Le livre du Zohar. Pages traduites du chaldaïque / Publ. E. Fleg. Paris, 1925;* Лосев цитирует с. 29-51 и 62-70 данного издания.

<sup>97</sup> См. материалы допросов В.М. Лосевой в газете "Русская мысль". Париж, 1996. 21-27 ноября. № 4150. С. 12.

<sup>98</sup> Сведения о том, что Лосев обсуждал каббалистические темы со Столпнером, содержатся в показаниях его жены, В.М. Лосевой. См.: *Тахо-Годи А.А.* Из археологии // *Вестн. РХД.* Париж, 1997. № 176. С. 151, 152. С.М. Дубнов называет Столпнера "типичным «присяжным оппонентом» во всех еврейских

дискуссионных собраниях”, странной помесью “казуиста и мистика”, взгляды которого представляли собой странную смесь “исторического материализма и мистического спиритуализма”. См.: *Дубнов С.М.* Книга жизни. СПб., 1998. С. 300, 312, 325, 326.

<sup>99</sup> *Тахо-Годи А.А.* От диалектики мифа к абсолютной мифологии // *Вопр. философии.* 1997. № 5. С. 175.

<sup>100</sup> *Дубнов С.М.* Книга жизни. С. 300.

<sup>101</sup> Существенным вкладом в прояснение этого вопроса явилась публикация Л. Кацисом ряда текстов, имеющих отношение к дискуссиям в Еврейском историко-этнографическом обществе в начале 1910-х гг.: *Кацис Л.* Б.Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 г. М., 1999. С. 259–330.

<sup>102</sup> *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 383, 384.

<sup>103</sup> Согласно А.А. Тахо-Годи, это был Б.Г. Столпнер. *Тахо-Годи А.А.* От диалектики мифа к абсолютной мифологии. С. 175.

<sup>104</sup> *Лосев А.Ф.* Из ранних сочинений. М., 1990. С. 594.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Остается неясным, какие еще “гораздо более яркие” (см. вышеприведенную цитату из “Самое Само”) аргументы в пользу именно такого образа Каббалы удалось отыскать Лосеву в Зохаре. Вполне вероятно, что эти “находки” были сродни “находкам” его друга П. Флоренского, писавшего в разгар дела Бейлиса в одном из писем Розанову о том, что “в Зогаре нашлись удивительные дословные подтверждения Вашему [т.е. розановскому] иудаизму” (курсив П.Ф.). См.: *Розанов В.В.* Сахарна. С. 438.

<sup>107</sup> О “дьяволопоклонничестве” евреев см., в частности, недавно переведенную на русский язык книгу: *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.

<sup>108</sup> См. публикацию этой “Справки”: “«Так истязуется и распинается истина...» А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ” // *Источник: Документы русской истории.* 1996. № 4. С. 115-129.

<sup>109</sup> См. полную библиографию о спорах вокруг этой публикации в статье: *Кацис Л. А.Ф.* Лосев. В.С. Соловьев. Максим Горький: Ретроспективный взгляд из 1999 г. // *Логос.* 1999. № 4. С. 68-95. См. также: *Хагемайстер М.* Апокалипсис нашего времени // *Страницы.* 1999. Т. 4. Вып. 3. С. 412-414.

<sup>110</sup> “Так истязуется и распинается истина...”. С. 121. “Эн-соф” называется здесь “апофатическим чудовищем”: “Не-нечто как все и все как не-нечто. Этот абсолютный анархизм и есть последнее детище Каббалы...” и т.д. (см. там же).

<sup>111</sup> “Так истязуется и распинается истина...”. С. 117 и далее.

<sup>112</sup> *Лосев А.Ф.* Личность и абсолют. С. 464.

<sup>113</sup> *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 372.

<sup>114</sup> *Scholem G.* Kabbalah. P. 42–61.

<sup>115</sup> *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 372.

<sup>116</sup> *Лосев А.Ф.* Из ранних сочинений. М., 1990. С. 594.

<sup>117</sup> *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 251.

<sup>118</sup> При этом, разумеется, можно говорить о “гностических” или “неоплатонических” тенденциях в Каббале, в средневековой еврейской философии и т.п. Некоторые каббалисты действительно использовали отдельные элементы неоплатонических, гностических и иных “внешних” учений, однако они, безусловно, никогда не становились “сущностью” Каббалы. См., в частности: *Idel M.* Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance // *Neoplatonism and Jewish Thought* / Ed. by Lenn E. Goodman. Albany, 1992. P. 319–386.

<sup>119</sup> *Вопр. философии и психологии.* 1896. Т. 3 (33). С. 277–279.



Верена Дорн

## РУССКОЕ В ЕВРЕЙСКОМ

*Русское образование в раввинских училищах  
в середине XIX в.<sup>1</sup>*

Настоящая статья посвящена переходному историческому периоду, когда движение сторонников еврейского просвещения — Хаскалы — поддерживалось царским правительством и даже стало частью государственной политики. О роли Хаскалы уже много писалось, главным образом с критической точки зрения. Сегодня, когда доступ к до сих пор не изученным архивным документам открыт, роль Хаскалы в истории евреев России требует дополнительного обсуждения.

В центре поддержанного правительством движения Хаскалы находилась школьная реформа, инициатором которой был граф Сергей Уваров (1786—1855), министр народного просвещения (ему принадлежит лозунг “самодержавие, православие, народность”). Представители Хаскалы, *маскилим*, требовали светского и “нравственного” образования для еврейского юношества. В черте оседлости были открыты казенные еврейские училища и два раввинских училища, одно — в Вильне, другое — в Житомире, для подготовки учителей и раввинов. Эти училища, возникшие в результате сотрудничества *маскилим* и российских чиновников, с одной стороны, представляли собой школу Хаскалы в широком смысле, а с другой — являлись казенными учреждениями.

В контексте русско-еврейской истории слово “казенный” употребляется обычно с негативным оттенком<sup>2</sup>, чему имеются основания в том числе и с точки зрения опыта русско-еврейских отношений. Но в то время, когда *маскилим* вместе с русскими реформаторами в правительстве планировали подобные школы, слово “казенный” применялось чисто номинативно, то есть в значении “поддерживаемый государством”.

---

Верена Дорн — доктор философии, Геттингенский университет, кафедра средневековой и новой истории; Ганноверский университет, кафедра религиоведения.

Не следует идеализировать раввинские училища, но необходимо заметить, что в них преподавали самые известные *маскилим* того времени — Авраам Бер Лебенсон (1794—1876), Хаим Лейб Каценеленбоген (1814—1878) — Хаим Зелиг Слонимский (1810—1904), Яков Эйхенбаум (1796—1861), и что там обучалось не меньшее число молодых людей, чем в знаменитой Воложинской иешиве. Цель образования была двойкой: модернизация еврейства и адаптация евреев к русской культуре без потери еврейской самоидентификации, и соответственно учебная программа состояла из двух не связанных между собой частей — еврейской и русской. Дети и юноши из раввинских училищ в соответствии с новыми идеями Хаскалы изучали еврейские предметы — иврит и халдейский язык, еврейский закон, Библию и Талмуд, еврейскую философию, литературу и историю<sup>3</sup>. Ориентирами для модернизации преподавания оставались при этом идеалы средневековой еврейской философии Маймонида, Иегуды Галеви и Бахии ибн-Пакуды, такие как терпимость, уважение к личности, прагматизм.

Среди педагогов были представлены как *маскилим*, так и христиане. Инспектором училища был еврей, но директором — христианин. Еврейские преподаватели стремились к тому, чтобы новое еврейское образование, будучи серьезным и глубоким, оставалось бы либеральным и практичным, без крайностей радикализма.

Педагоги второго поколения, сами воспитанные в раввинских училищах, такие как Лев Гордон (1830—1892), Лев Леванда (1835—1887), Иона Герштейн (1827—1891), Авраам Паперна (1840—1919) и Ушер Розенцвейг (1831—1903), искали новые методы преподавания и новый учебный материал, причем применительно не только к еврейским, но и к общим предметам. Помимо того, они стремились познакомить русских с еврейской традицией, чтобы таким образом поколебать укоренившийся негативный образ еврея в русской культурной среде. Они искали почву для сближения русских и евреев, несмотря на то что их представления об этом были туманными. Здесь и находился источник конфликтов. Неясным оставалось следующее.

— Совпадут ли цели и представления основоположников просвещения и педагогов новых училищ?

— Найдут ли русские и еврейские реформаторы общий язык для взаимопонимания?

— Будут ли они поддержаны как русским, так и еврейским обществом?

Сегодня мы знаем, что *маскилим* многим рисковали. Но им самим тогда не было известно, что можно ожидать от этого проекта.

В середине прошлого века, когда были открыты казенные еврейские и оба раввинских училища, евреи в Российской империи жили весьма обособленно, по ту сторону восточной границы черты оседлости. Жители местечек имели лишь приблизительное представление о русских, России и царской империи. Однако *маскилим* — купцы, врачи и ученые — сознавали ценность и пользу знаний и всеобщего образования на государственном языке, понимая, что только признав новую власть и сделав открытой еврейскую общину, евреи смогут решить свои экономические и социальные проблемы. Но проблема аккультурации евреев и в особенности освоения ими русского языка была в царской России сложнее, чем, скажем, в Пруссии или в империи Габсбургов. Это было связано с тем, что восточноевропейские евреи повсеместно жили в нерусском окружении, доступ в русские районы для большинства из них был запрещен законом. Поэтому возможность получения евреями русского образования была весьма незначительной. Кроме того, многим из них русская культура, по сравнению с немецкой или польской, представлялась не особенно привлекательной<sup>4</sup>.

Польские евреи в период, предшествующий разделам Польши, чувствовали свою связь в основном с евреями, жившими в немецких землях. В первой половине XIX в. идеи Хаскалы распространялись в Восточной Европе прежде всего благодаря литературе. Первым, кто указал на особенное положение евреев Российской империи, был Исаак Бер Левинзон (1788—1860). Стремясь пробудить в еврейских массах новое самосознание, он писал, что российские евреи должны владеть, кроме еврейского, государственным языком и знать законы своей страны. Левинзон предлагал ввести всеобщее образование евреев на русском языке по примеру евреев Германии, обучавшихся на немецком<sup>5</sup>. Тем временем царское правительство начало форсировать процесс аккультурации евреев в западных губерниях. Этим занимались прежде всего либеральные государственные деятели, такие, как министр народного просвещения Уваров (в 1833—1849 гг.) и министр внутренних дел Сергей Ланской (в 1855—1861 гг.), попечитель Одесского и затем Киевского учебного округа Николай Пирогов (1856—1861), генерал-губернаторы Владимир Назимов в Виль-

не (1855–1863) и Александр Строганов в Одессе (1855–1864), а также директор виленского раввинского училища славист Петр Бессонов (1864–1865). Они содействовали реформе образования, стараясь, чтобы евреи освоили русский язык и литературу, историю и государственные законы и в результате стали бы лояльными гражданами и патриотами российского государства. Одновременно либеральные чиновники хотели вывести евреев из-под влияния польской культуры и интегрировать их в русское общество. Они с уважением относились к еврейской культуре, предоставляя *маскилим* возможность деятельности на ниве модернизации еврейства<sup>6</sup>. Русские и еврейские реформаторы вместе организовывали новые училища по образцу и в соответствии с учебным планом царских гимназий. В раввинских училищах, кроме еврейских предметов, преподавались русский язык и литература, история и география Отечества<sup>7</sup>.

Польское восстание 1863 г. изменило и обострило ситуацию. Необходимость аккультурации стала важным политическим вопросом. Как восставшие поляки, так и русское правительство поставили евреев перед выбором: на чьей они стороне?<sup>8</sup> Поддержав реформу образования для евреев, правительство ожидало, что его политика приведет к появлению в еврейском обществе новой лояльной, впитавшей в себя русскую культуру элиты. И действительно, в среде *маскилим* наблюдалась тенденция к “сближению” с русским обществом. Юные *маскилим*, не уступив польскому давлению, объявили себя сторонниками русской партии. Было очевидно их желание уклониться от союза с польскими мятежниками, боровшимися против царизма. Особенно остро реагировали на русско-польский конфликт литовские *маскилим*. Решительнее других высказывались Лев Леванда и Авраам Паперна.

Прорусская и антипольская позиции *маскилим* определялись различными факторами: с одной стороны, вековая привычка евреев считать Польшу своей родиной, длительный опыт совместной жизни с поляками в Речи Посполитой, еврейская традиция сохранять лояльность по отношению к стране проживания (в данном случае – к Польше); с другой – надежда на то, что царская Россия и русское общество примут евреев лучше, чем польское, что быть гражданами империи выгоднее и полезнее для модернизации еврейского общества, чем быть *servi camerae* в Речи Посполитой.

“Мы здесь подумали и решили – идти направо, пристать к

Москве, — говорит *маскилим*, персонаж романа Леванды «Горячее время». — Туда влечет нас инстинкт, соображения и, наконец, чувство благодарности. Мы никогда не должны забывать, что *варварская* Россия, а не *цивилизированная* Польша первой стала заботиться о нашем образовании и воспитании. Пробуждением в нас самосознания мы обязаны России, а не Польше. Император Николай I был для нас, евреев, некоторым образом тем, чем Петр I был для русских. Что сделал для нашего образования князь Чарторыйский? Мы для него вообще не существовали. Но мы существовали для графа Уварова; он нас изобрел для русского образования, он много для нас сделал и еще более *хотел* сделать. Мы этого не должны забывать и не забудем”<sup>9</sup>.

Русские предметы (язык и литературу, историю, географию, естественную историю) в раввинских училищах преподавали учителя из местных гимназий. Они не знали тех специфических трудностей, с которыми сталкивались еврейские дети в процессе обучения. Первоначальную помощь в решении проблем с изучением языка оказали ученый и учитель из Вильны Шмуэль И. Финн (1818—1891) и министерство народного просвещения<sup>10</sup>. Как раз в годы форсированной аккультурации евреев в Российской империи начали развиваться педагогические и дидактические концепции, которые должны были сделать русское образование более эффективным.

В это же время *маскилим* увеличили выпуск школьных учебников. От виленских учителей были затребованы подробные школьные программы, библиотечные фонды были актуализированы и расширены<sup>11</sup>. В Вильне началась разработка новых учебных программ и учебников с национально-романтической и патриотической ориентацией. Отечественная история преподавалась теперь не по Николаю Карамзину, а по Дмитрию Иловайскому; русский язык — по Константину Ушинскому и Владимиру Стоюнину<sup>12</sup>. Целью обучения стало воспитание “любви к Отечеству” и “гражданственности”.

Из “Истории государства Российского” Карамзина учащиеся узнавали, что и еврейский подданный может любить великодержавную Россию. Не обязательно быть русским, чтобы восхищаться русской историей. Карамзин подчеркивал мирный характер христианизации Руси<sup>13</sup>. История русско-еврейских отношений описывается Карамзиным в главах, посвященных хазарам, принятию христианства в Киевском княжестве<sup>14</sup>, жидовствующим в Новгороде и Москве<sup>15</sup>. В его книгах

нет явного предубеждения против евреев. Уже Левинзон в своих заметках об истории евреев в России ссылается на Карамзина, указывая на большую терпимость к евреям якобы “варварской России”, чем “цивилизованной Западной Европы”<sup>16</sup>.

В 50–60-е гг. XIX в. карамзинское официально-патриотическое и монархическое восприятие истории сменилось национально-ориентированной историографией. Вышли академические труды Сергея Соловьева, ставшие основополагающими для русской исторической науки того времени. Однако школьные занятия проводились не по книгам Соловьева, а по научно-популярным работам Дмитрия Иловайского. Новыми в этих работах были и точка зрения на исторический процесс, и метод изложения материала. В центре концепции Иловайского находится русский народ, объединенный языком, религией, историей, литературой, характером государственного устройства. Как и другие нации, русский народ отличается, по Иловайскому, такими качествами, как самобытность и самоценность. Как и все национальные мыслители, Иловайский преувеличивал значение собственно русской нации за счет роли других народов. Обращала на себя внимание и вызывала симпатию живая, пристрастная и неакадемическая манера изложения Иловайского. По отношению к евреям Иловайский занял, в отличие от Карамзина, отрицательную позицию<sup>17</sup>. Тем не менее в раввинских училищах в 60-е гг. история преподавалась главным образом по Иловайскому. Шолом Абрамович (1836–1917), сдавший в Житомире экзамен на звание учителя и ставший под псевдонимом Менделе Мойхер-Сфорим одним из основоположников литературы на идише, написал, основываясь на текстах Иловайского “*Divrei ha-yamim le-vanei ha-rusim*” (Очерк истории русского народа. Одесса, 1868)<sup>18</sup>. Авторы школьных учебников Герштейн и Леванда также использовали тексты Иловайского, но без антиеврейских пассажей<sup>19</sup>.

На уроках истории и географии (по Иловайскому, Ушинскому, Пассеку и др.) вырисовывалась картина величия, многообразия и своеобразия природных и климатических зон Российской империи от Архангельска до Камчатки. Рассказы из русской истории были выдержаны в духе национально-патриотической концепции. Бросался в глаза империалистический и антипольский тон исторических очерков публициста и чиновника особых поручений при главном управлении цензуры Петра Щебальского. В качестве обоснования своей позиции он выдвинул тезис о том, что у русских якобы имеется истори-

ческое право на власть и влияние в Литве. Уже Карамзин писал о вековом русско-польском антагонизме, однако у Иловайского и Щебальского эта тема представлена тенденциозно и односторонне. Тот факт, что Леванда и Герштейн поместили в русско-еврейскую книгу для чтения очерк шовиниста Щебальского по истории Литвы, следует понимать как политическую уступку. В остальных текстах книги подобные националистические идеи не содержатся<sup>20</sup>.

Воспитание “любви к Отечеству” также стало основой программ преподавания русского языка. Именно так понимали свою задачу и виленский педагог Бессонов, и его коллеги в Житомире Константиновский и Собчаков, судя по свидетельству выпускника Житомирского училища Михаила Моргулиса (1837–1913)<sup>21</sup>. основополагающими в преподавании русского языка в 60-е гг. были идеи двух русских педагогов-реформаторов – Константина Ушинского и Владимира Стоюнина, и учителя раввинских училищ в своей работе опирались именно на эти идеи<sup>22</sup>. Как реформатор Ушинский вполне сопоставим с Пироговым. Образование для Ушинского было неразрывно связано с воспитанием и являлось предпосылкой для эмансипации крестьянского и мещанского населения. Для развития народного образования нужны были школы, для школ – учителя и учебники. Ушинский сам занимался вопросами образования учителей и писал учебники. Для начальных классов он составил книги для чтения “Детский мир” и “Родное слово”. Они приобрели огромную популярность и в земских, и в городских школах, десятилетиями не теряя своей актуальности<sup>23</sup>. Леванда и Герштейн брали из “Детского мира” тексты для первого русско-еврейского учебника<sup>24</sup>.

Ушинский, исходя из общих гуманистических принципов, ориентировался на идеи протестантских педагогов: Яна Амоса Коменского (1592–1670), Джона Локка (1632–1704) и особенно Иоганна Песталоцци (1746–1827). Он перенес их опыт и концепции на российскую почву, понимая, что образование будет успешным только тогда, когда оно будет соотнесено с ментальностью, моральными ценностями, нравами и обычаями русских. Благодаря идеализированному представлению о русской народности, которое Ушинский обосновал с культурно-антропологических позиций, он смог реализовать свои идеи. Ушинский учил крестьянских детей мыслить естественнонаучно и рационально, а уроки родного языка использовал в воспитательных целях. Он стал основоположником национально-

романтической, либеральной и ориентированной на реформы научной педагогики<sup>25</sup>.

Другим педагогом-реформатором, повлиявшим в эти годы на преподавание русского языка в раввинских училищах, был Владимир Стоюнин. Как и Ушинский, он исходил из того, что воспитание и обучение будут успешны только в том случае, если они связаны с реальной жизнью и системой моральных ценностей учащихся. Именно это подразумевал Стоюнин, говоря о “национальной”, “народной школе”. Основываясь на современных западноевропейских педагогических концепциях и опыте национальных школ Западной Европы, он считал, что и русская школа должна воспитывать человека и гражданина, а не чиновника, соответствующего определенному месту в “Табели о рангах”. Особые условия образования, принимаемые Стоюниным во внимание, определялись его критическим отношением к русской культуре, и в этом было его отличие от Ушинского. В то же время, как Пирогов и Ушинский, Стоюнин считал необходимым сочетать образование с воспитанием. В соответствии со своими взглядами он построил собственную пропедевтическую концепцию русского гуманитарного образования (язык, литература и история) для гимназий. Обсуждая образцы русской литературы и исторические сюжеты, ученики должны были развивать умственные способности и воспитывать в себе чувство собственного достоинства<sup>26</sup>.

В последние годы существования раввинского училища в Вильно преподавание велось по учебникам Стоюнина<sup>27</sup>. Но с начала 60-х гг. речь шла не только о развитии национального самосознания, но и о включении России в обновляющийся западный мир. Это были неразрывно связанные между собой вопросы<sup>28</sup>. Ниже мы покажем, как именно русские и еврейские реформаторы школьного образования пытались совместить воспитание гражданственности с образованием и обучением.

Особое значение в воспитании гражданственности имела русская художественная литература, которая компенсировала запрет на открытйй политический обмен мнениями, сублимировала критику общественного устройства. Старательная ученица, персонаж романа Леванды “Горячее время”, познакомившись с корифеями русской литературы, заявляет:

“Хотя ни одного из этой плеяды русских классиков нельзя считать светилом первой величины, однако ж всех их можно читать с удовольствием и даже с пользою <...> Они не сенти-



ментальны, но относятся к жизни скептически, сатирически, пессимистически ...»<sup>29</sup>.

Читая басни Крылова и Дмитриева, ученики постигали систему нравственных ценностей, манеру говорить и спорить. В них в завуалированной форме критиковались невежество и покорность крестьян, глупость, тщеславие и надменность помещиков и чиновников, низкий уровень развития ремесел и культуры<sup>30</sup>.

Все тексты первого русско-еврейского учебника отражают принципы просвещения – рационализм, гуманизм, терпимость, нравственность – в сочетании с патриотизмом. Помещенные в нем рассказы были гражданственны и нравственны, а предметные статьи – естественнонаучны, рациональны и систематичны. Центром назидательных и исторических рассказов становится, как правило, деятельный человек – король или бедняк, ученый или ребенок. Большая часть исторических очерков была взята из русских книг для чтения<sup>31</sup>. Их героями были знаменитые личности: цари Петр Великий и Александр I, первый великий русский ученый М.В. Ломоносов. На примере Ломоносова особенно убедительно показана человеческая жизнь, развивающаяся в русле идей просвещения. Судьба Ломоносова сходна с биографией типичного *маскила*: жизнь в бедности и глуши, жажда знания и постижение его основ по всем доступным печатным источникам, уход из дома, учеба сначала в большом городе, а потом за границей, возвращение на родину, работа и признание в России. Авторитет русских императоров, как заместителей Бога на земле, оставался, разумеется, непоколебимым<sup>32</sup>. Характерная черта Петра I – его рационализм, и Петр I, и Александр I представлены как справедливые цари – они игнорируют сословные различия, для них важны только качества и способности человека.

Как тексты по русской истории использовались также статьи либеральных публицистов: Николая Полевого, Алексея Разина, Александры Ишимовой<sup>33</sup>. Дидактические и педагогические взгляды реформаторов точнее всего отражены в приводимых *маскилим* пословицах, поговорках, крылатых выражениях (о пользе учения и знаний, о трудолюбии и лени, о добре и зле, о правде и лжи, о нужде и бедности). В конце книги Леванды и Герштейна приводятся такие русские религиозные пословицы, как: “Без Бога ни до порога”, “На Бога надейся, а сам не плошай” и т.п. Использование биографий великих лю-

дей и народных пословиц являлось тогда рутинной формой обучения<sup>34</sup>. В старших классах Виленского раввинского училища один из учителей русского языка не побоялся читать с учениками даже критические произведения Белинского<sup>35</sup>.

Учебные программы и учебники, по которым в 1860–1870-е гг. преподавали в раввинских училищах и русских школах, демонстрируют, как постепенно росли новое поколение образованных людей, интеллигенция среднего класса, которая через публицистику, науку и педагогику влияла на общественную жизнь царской России. Эти были интеллигенты-разночинцы. Их объединяли общий жизненный опыт и общая система нравственных ценностей. Действуя в “околополитическом” пространстве, они находились в оппозиции к старому режиму. Они не были официально признаны как социальная группа, но пользовались общественным признанием. Не все из них достигли такого признания, как Виссарион Белинский или Николай Полевой, и не все из них были так радикально настроены, как Александр Герцен или Михаил Бакунин. Профессионалы и эксперты из разночинцев работали в области школьного образования, они разделяли обычно национально-либеральные идеи<sup>36</sup>. Из их среды вышли ученые, публицисты, и педагоги, в том числе авторы школьных учебников: Николай Пирогов, Николай Виноградов, Петр Бессонов, Касиан Павловский, Владимир Ковалевский, Николай Трахимовский, Константин Ушинский, Владимир Стоюнин, Алексей Разин, Александра Ишимова, учителя Константиновский, Траутфетер и Шевич. Их реформаторские идеи находили сочувствие у либеральных правительственных чиновников. Учителя-христиане в раввинских училищах, как следует из многочисленных воспоминаний их выпускников, принадлежали именно к этому кругу. Михаил Моргулис описывает этих преподавателей как “людей с университетским образованием, учеников лучших представителей науки того времени, частью с научными амбициями и интересом к еврейству. Они сумели оказать решающее влияние на духовное развитие школьников и пробудить в них настоящую любовь к России и к русской литературе”<sup>37</sup>. Русский интеллигент из романа Леванды “Горячее время” демонстрирует как раз такую, либерально-реформаторскую и национально-романтическую позицию<sup>38</sup>. Деятельность разночинцев в области школьного образования, практической педагогики и публицистики обеспечивала определенное взаимопонимание между *маскилим* и царским правительством.

*Маскилим* надеялись, что благодаря политике Уварова в области просвещения станет возможным сочетание еврейской самобытности с российской гражданственностью и патриотизмом и что евреям не придется отказываться от своего еврейства. В романе Леванды еврейское самосознание героя противостоит представлению о том, что “сближение” евреев с основной нацией означает для них переход в другую веру. Автор, который придерживался самой радикальной точки зрения по этому вопросу среди выпускников раввинских училищ, устанавливал четкие границы русско-еврейского патриотизма<sup>39</sup>.

В многонациональном Западном крае Российской империи понятия конфессиональной и этнической принадлежности были весьма тесно связаны<sup>40</sup>. Кроме того, не разделялись конфессионально-этническая принадлежность и социальное положение. Поляк — всегда шляхтич и католик, русский — крестьянин или боярин и православный, еврей — торговец или арендатор, мещанин и иудей. К тому же в царской России православная церковь была неразрывно связана с государством, считая себя церковью национальной, обладающей языковым и политическим своеобразием. Независимого толкования Библии в России не существовало. До Синодального перевода (1871) не существовало и Библии на понятном простому народу языке. Церковь запрещала употребление русского языка в православном христианском храме и перевод Библии для евреев на “святой” славянский язык<sup>41</sup>. Аналогичное представление о священном языке традиционно имело место и в еврейском обществе: раввин, проповедующий по-русски, считался среди своих “апикойрес” и должен был оправдываться перед еврейской общиной<sup>42</sup>. Тем не менее процесс модернизации, происходивший в России в 60-е гг., заставлял форсировать аккультурацию и интеграцию различных этнических групп внутри империи, особенно в беспокойных западных пограничных районах. *Маскилим*, исходя из собственных интересов, поддерживали государственную политику. В конце 60-х гг. вышли первые молитвенники для евреев на русском языке, перевод первого трактата Мишны и даже планировалась публикация “Шулхан Арух” на русском языке<sup>43</sup>. В 1871 г. Синод разрешил наконец распространение Библии для евреев в переводе Леона Мандельштама<sup>44</sup>. Под вопросом оставалась возможность изменения традиционно сложившегося в царской России разделения общества на группы по социальным, религиозным и этническим признакам.

*Маскилим*, приглашенные работать в государственные реформированные школы, пытались сочетать всеобщее русское и еврейское образование. Это часто приводило к двусмысленностям и противоречиям, как видно из учебников Леванды, Герштейна и Паперны. Например, в начало своей грамматики Паперна поместил молитву за царя Александра II на русском и еврейском языках и одновременно благодарность за то, что Бог вывел народ Израиля из египетского плена. В текстах упреждений были, с одной стороны, такие фразы, как “Суворов разбил поляков под Прагой” или “Русская империя – величайшая в мире”, с другой – библейские цитаты, где во главу угла ставится богобоязненность. Склонение неделимых словосочетаний объяснялось на примере словосочетания “Моисеев закон”, глаголы движения изучались на примере стиха из “Пиркей Авот”: “Будь неустрашим, как леопард, легок, как орел, быстр, как олень, и силен, как лев, чтобы исполнять волю Отца твоего небесного” (например: “Олень быстро бегает, а слон медленно передвигается” и т.д.). Сентенция о сохранении в веках имен Петра I и Галилео Галилея нейтрализована поучением, что каждый человек может достичь этого благодаря своим добрым делам<sup>45</sup>. Тексты для чтения Паперна предварил подборкой изречений из “Пиркей Авот” вперемежку с русскими пословицами и поговорками, которая демонстрирует, как могут походить друг на друга несходные вещи. И изречения, и пословицы похожи своим прагматизмом и нравоучительностью. При этом русским пословицам не хватает развитой социальной этики, а еврейским изречениям не достает фольклорного колорита.

В русско-еврейские книги для чтения были включены притчи из Пятикнижия<sup>46</sup>. У Леванды и Герштейна они (в христианско-православной версии, поскольку русского перевода Библии для евреев к тому времени еще не существовало) были подобраны так своеобразно, что органично вписывались в контекст еврейской культуры и служили своеобразным руководством для читателей. Они описывали генеалогию библейских праотцев и вместе с тем передавали еврейскую концепцию истории, этики и политики в условиях галута. Эта генеалогия, начинаясь от Авраама, охватывает лишь небольшую часть еврейской истории (вместе с вавилонским пленом), доходя через Иакова, Иосифа, Моисея, Давида и Соломона до пророка Даниила. Создавалось впечатление простой, но всеобъемлющей картины мира. Еврейская история представлена не только как череда странствий, пленения, рассеяния, но и как пе-

риод вольной политической жизни в собственной стране — Земле Обетованной. В этой чересполосице свободы и угнетения основное внимание уделено описанию жизни галута. Еврейские цари предстают скромными, мудрыми и терпимыми, а еврейский пророк в галуте выглядит разумным, полезным и преуспевающим советником нееврейского владыки. При этом он не отказывается ни от завета с Богом, ни от основных принципов праотцев, живет в ладу и с самим собой и с обстоятельствами чуждой для него жизни.

И традиционалисты и *маскилим* понимали, что евреи как народ политически не независимы и поэтому все их политические решения должны быть очень осторожными. Здесь и проходила для *маскилим* граница возможной аккультурации. Их целью было постепенное внедрение элементов еврейского модернизированного образования в программы раввинских училищ. По плану *маскилим* и их первых учеников воспитание “гражданственности” и “любви к Отечеству” должно было дополняться воспитанием “любви к еврейству”.

Однако государственная политика в отношении евреев менялась. В 1873 г. раввинские училища были преобразованы в учительские институты. Школьная реформа была приостановлена. Отмена крепостного права не дала евреям равных прав с другими народами, черта оседлости сохранилась. *Маскилим*, рассчитывавшие на поддержку правительства, были разочарованы. Новая политика правительства отражала изменение общественного мнения. Как и повсюду в Европе, первые шаги промышленного развития в России повлекли за собой усиление враждебности к инородцам, главным образом к евреям. С 1870-х гг. русские консерваторы сошлись в этом вопросе с юдофобствующими славянофилами. После погромов 1881–1882 гг. среди евреев, как и среди других народов Российской империи, вновь обострилось чувство конфессионально-этнической самоидентификации. И воспитание “гражданственности” и “любви к Отечеству”, прививание двойной лояльности в том смысле, как это понимали Леванда и его единомышленники, перестало быть актуальным. В то же время идеи Хаскалы сыграли большую роль. Благодаря *маскилим* были созданы и распространены первые переводы еврейских священных книг и первые русско-еврейские учебники<sup>47</sup>. Большинство русско-еврейских интеллигентов первого поколения были воспитаны в новом либеральном духе. Во многих местах диаспоры идеи Хаскалы продолжали жить, приспособляясь к современности.

<sup>1</sup> Предлагаемая статья является частью исследования "Von der Haskala zum Prosveshchenie. Juedische Aufklaerung und staatliche Akkulturationspolitik im Zarenreich" (Hannover, 2000, неопубл.).

<sup>2</sup> О казенных раввинских училищах и об отношении еврейского общества к ним в описываемую эпоху см.: *Shohat A. Mosad ha-rabanut mi-taam be-Rusia*. (Казенный раввинат в России). Хайфа, 1975.

<sup>3</sup> Иехуда Слудский либо не считает необходимым говорить о первом поколении русско-еврейских интеллигентов, воспитанных в раввинских училищах, либо оценивает его весьма критически (*Slutsky Y. Bet ha-midrash le-rabanim be-Vilna // He-Avar. 1960. N7. S. 29-48*, reprint: *Ha-dat ve-ha-hayim*. Иерусалим, 1993. С. 217-239. *Slutsky Y. Zmihata shel ha-inteligenzsia ha-yehudit-rusit // Ha-dat ve-ha-hayim*. С. 269). М. Залкин в свою очередь отрицательно характеризует раввинское училище (*Zalkin M. Bei ha-midrash le-rabanim be-Vilna — ben dimui le-meziut // Gal-ed. 1985. N 14. С. 49-62.*)

<sup>4</sup> *Raisin J. The Haskalah Movement in Russia*. Philadelphia, 1913. P. 188ff.

<sup>5</sup> *Levinson I. B. Teuda be-Israel*. Вильна, 1828. С. 33—36.

<sup>6</sup> *Леванда Л. О. Горячее время*. СПб., 1875. С. 256, 257; *Meisl J. Haskalah. Geschichte der Aufklaerungsbewegung unter den Juden in Russland*. Berlin, 1919, S. 141; *Raisin J. Haskalah*. P. 225—228; *Stanislawski M. Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825—1855*. Philadelphia, 1983. P. 62-69. У этих представителей правительства и чиновничества были разные и не вполне определенные представления об аккультурации евреев. Леванда предложил аккультурацию евреев как "граждан Моисеевой веры": *Klier J. D. The Russian Jewish Intelligentsia and the Concept of Sliianic // Ethnic Studies*. 1993. Vol. 10. P. 179—196; *Klier J. D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881*. Cambridge, 1995. P. 66-84; *Леванда Л. О. Горячее время*. С. 256, 257.

<sup>7</sup> *Dohrn V. Das Rabbinerseminar in Wilna (1847—1873)*. Zur Geschichte der ersten staatlichen hoeheren Schule fuer Juden im Russischen Reich // *Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas*. 1997 Vol. 45, h. 3. S. 379—400; Dies. Die erste Bildungsreform fuer Juden im Russischen Reich in ihrer Bedeutung fuer die Juden in Liv- und in Kurland. // *Aschkenas* 8. 1998. H. 2. S. 325—352.

<sup>8</sup> *Bartal I., Opalska M. Poles and Jews // A Failed Brotherhood*. Brandeis (New England), 1992. P. 3; *Bartal I. Loyalty to the Crown or Polish Patriotism? The Metamorphoses of an Anti-Polish Story of the 1863 Insurrection // Polin*. 1986. N 1. P. 81—95; *Klier J. D. The Polish Revolt of 1863 and the Birth of Russification: Bad for the Jews? // Polin*. 1986. N 1. P. 91—106.

<sup>9</sup> *Леванда Л. О. Горячее время*. С. 61.

<sup>10</sup> *Финн Ш. И. Talmud lashon rusia*. Начальные правила русской грамматики. На немецко-еврейском диалекте. Вильна, 1847; *Allgemeine Juedische Zeitung*. 1848. № 44. S. 638—640.

<sup>11</sup> *Dohrn V. Das Rabbinerseminar in Wilna*. S. 396, 397.

<sup>12</sup> *Lietuvos Valstybinis Istorijos Archyvas (LVIA) F. 577, op. 2, d. 17. L. 15.*

<sup>13</sup> *Карамзин Н. М. История государства Российского в 12-и т.* СПб., 1888-1889. Т. 1. С. XV-XVII.

<sup>14</sup> Там же. С. 34-37, 182-184.

<sup>15</sup> Там же. Т. 6. С. 170-176.

<sup>16</sup> *Levinson I. B. Die Blutlaege (Efes Damim)*. Berlin, 1892. S. 14.

<sup>17</sup> *Иловайский Д. И. Руководство к русской истории*. СПб., 1868. 8-е изд.; *Шапиро А. Л. Историография с древнейших времен до 1917 года*. М., 1993. С. 517; *Рубинштейн Н. Л. Русская историография*. М., 1941. С. 414—416, 420; *Бестужев-Рюмин К. Н. История России*. Соч. Д. Иловайского. М., 1880 // *Ист.*

вестн. 1880. Вып. 1. № 3. С. 399—401; *Цветаева М.И.* Дом у старого Пимена. Автобиопр. проза // М., 1984. Соч. в 2 т. Т 2. С. 34—41.

<sup>18</sup> *Zeilin W.* Kiriath Sefer. Bibliotheca hebraica post-Mendelssohniana. Leipzig (2. Auflage), 1891—1895; (reprint: Hildesheim-Zürich-New York, 1983. S. 2.

<sup>19</sup> *Иловайский Д. И.* Славяне. Введение христианства // *Леванда Л. О., Герштейн И.* Русское чтение для еврейского юношества. Вильна, 1865. С. 115—119.

<sup>20</sup> *Леванда Л. О., Герштейн И.* Судьбы древней Литвы. По рассказам о западной Руси Щебальского // Русское чтение для еврейского юношества. С. 125—133.

<sup>21</sup> *Моргулис М. Г.* Из моих воспоминаний // Восход. 1897. Вып. 17. № 4. С. 65.

<sup>22</sup> Российский Государственный исторический архив (РГИА), ф. 733, оп. 189, д. 116, л. 1-7.

<sup>23</sup> *Brooks J.* When Russia Learned to Read. Literacy and Popular Literature, 1861—1917. Princeton; New Jersey, 1985. P. 51; *Eklof B.* Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture and Popular Pedagogy, 1861-1914. Berkeley, 1986. P. 72-77; *Sinel A.* The Classroom and the Chancellery: State Educational Reform in Russia under Count D. Tolstoy. Cambridge (Mass.), 1973. P. 134, 219.

<sup>24</sup> Ушинский К. Нижний Новгород. Горная страна. Польза, доставляемая человеку животными и растениями. Способности души. Человек и животное: Из книги “Детский мир” // *Леванда Л. О., Герштейн И.* Русское чтение для еврейского юношества. С. 107—113, 156—160, 193—206.

<sup>25</sup> *Кантлер П. Ф.* История русской педагогики. СПб., 1910. С. 322—345.

<sup>26</sup> Там же. С. 345—350.

<sup>27</sup> Lietuvos Valstybinis Istorijos Archyvas (LVIA), f. 577, op. 2, d. 17, L. 15; Государственный исторический музей в Москве (ГИММ), ф. 56, № 338, л. 66.

<sup>28</sup> *Hans N.* History of Russian Educational Policy (1701—1917). L., 1931. P. 85-109; *Eklof B.* Op. cit. P. 51; *McReynolds L.* The News under Russia’s Old Regime. The Development of a Mass-Circulation Press. Princeton, 1991. P. 3-30.

<sup>29</sup> *Леванда Л. О.* Горячее время. С. 161.

<sup>30</sup> *Леванда Л. О., Герштейн И.* Русское чтение для еврейского юношества. С. 207—248.

<sup>31</sup> *Ушинский К. Д.* Детский мир. 2-е изд. 1861. Он же. Рассказы о животных и растениях. 1864; *Иловайский Д. И.* Краткие очерки русской истории. 1860. Т. 1-2; *Разин А. Е.* Мир Божий: Руководство по русскому языку. 1857; *Рудаков А. П.* Священная История Ветхого Завета. 1858-1905. 35-е изд.; *Ишимова А. И.* История России. 1841; *Бутовский А.* Рассказы детям о достопримечательных событиях истории России. 1851; *Басистов П. Е.* Для чтения и рассказа. Хрестоматия. 1862-1907. 23-е изд.; *Новаковский.* Биографические очерки. 1863-1865; *Щебальский П. К.* Рассказы о Западной Руси. 1866. 2-е изд.; *Михайлов Д. С.* Приготовительный курс зоологии. 1862-1880. 5-е изд.; *Павловский А. И.* Природа и люди. Курс географии. 1861-1862; *Космос: Чтение для детей старшего возраста /* Сост. по Ф. Керберу. 1860; *Журнал для чтения воспитанников военно-учебных заведений.* 1836-1863; *Картины из быта диких зверей // Журн. для детей. /* Ред. К. Ушинский. 1856-1857; *Кругом света. Исключение: “Нраво-учительные рассказы и повести”* из немецких учебников // *Леванда Л. О., Герштейн И.* Русское чтение для еврейского юношества. Оглавление.

<sup>32</sup> Там же. С. 62—75.

<sup>33</sup> Там же. С. 52—62.

<sup>34</sup> Там же. С. 249—252.

<sup>35</sup> ГИММ, ф. 56, № 338, л. 13—18; *Кацнельсон Я.* Еврейские училища прежде и теперь // *Восход*. 1895. Вып. 15. № 9. С. 168.

<sup>36</sup> *Freeze G.* The Soslovie (Estate) Paradigm and Russian Social History // *American Historical Review*. 1986. Vol. 91. № 1. P. 35. *Kimerling Wirtschafter E.* Social Identity in Imperial Russia. DeKalb, 1997. P. 62—92; *Balzer H. D.* Introduction to: *Russia's Missing Middle Class*. 1996. № 4. P. 3—38; *Bailes K.E.* Reflections on Russian Professions // *Ibid.* P. 39—88. *Seregny S. J.* Professional Activism and Association Among Russian Teachers, 1864—1905 // *Ibid.* P. 169—195; *Levin-Stankevich B. L.* The Transfer of Legal Technology and Culture: Law Professions in Tsarist Russia // *Ibid.* P. 223—249; *Kassow S. D., West J.L., Clowes E. W.* The Problem of the Middle in Late Imperial Russian Society // *Between Tsar and People. Educated Society and the Quest for Public Identity in the Late Imperial Russia*. Princeton, 1991. P. 3—14; *Balzer H. D.* The Problem of Professions in Imperial Russia // *Ibid.* P. 183—198; *Ruane C., Eklof B.* Cultural Pioneers and Professionals: The Teachers in Society // *Ibid.* P. 199—211. *Frieden N.* Russian Physicians in an Era of Reform and Revolution, 1856—1905. Princeton, 1981. P. 53—104; *Baberowski J.* Autokratie und Justiz. Zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit und Rückständigkeit im ausgehenden Zarenreich, 1864—1914. Frankfurt/Main, 1996. S. 39—60, 117—121.

<sup>37</sup> *Морзулис М. Г.* Из моих воспоминаний // *Восход*. 1897. № 4. С. 65; *Кулишер Р.* Итоги: Надежды и ожидания русских евреев за последние 50 лет (1838—1888). Киев, 1896. С. 23, 26, 39, 45; *Margalit Ch.* Zikhronot mi-yamim avau (Воспоминания). Warschau, 1895. S. 26—28.

<sup>38</sup> *Леванда Л. О.* Горячее время. С. 163, 256—266, 277. Прототип персонажа Дубова — офицер и будущий медик Н. А. Виноградов (1831—1886). *Ландау А.* Переписка Леванды // *Еврейская библиотека*. Т. 9. С. 32, 55. Леванда и Гордон сотрудничали с Н. А. Виноградовым (*Allgemeine Jüdische Zeitung*. 1863. Vol. 46. S. 716, 717).

<sup>39</sup> *Леванда Л. О.* Горячее время. С. 96, 276.

<sup>40</sup> *Werdt Ch. v.* Halyc-Wolhynien—Retreussen—Galizien: Im Ueberlappungsgebiet der Kulturen und Voelker // *JGO*. 1998. N 46. H. 1. S. 84—85.

<sup>41</sup> *Klier J. D.* Imperial Russia's Jewish Question, 1855—1881. P. 252.

<sup>42</sup> *Минор З.* Глас радости. Минск, 1862. С. 4, 5.

<sup>43</sup> *Гурвич О.* Еврейский молитвослов. Вильна, 1869; *Воль А.* Опыт перевода Мишны (Бсрахот). Вильна, 1869; РГИА, ф. 733, оп. 265, л. 1; ГаКармель (русское приложение). 1869. № 31. С. 123.

<sup>44</sup> *Klier J. D.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 253.

<sup>45</sup> *Паперна А. И.* Самоучитель русского языка. Книга грамматическо-практическая, примененная к общественному и коммерческому быту евреев. Варшава, 1872. С. 13, 14, 35, 38, 40, 69, 70.

<sup>46</sup> *Паперна А. И.* Самоучитель русского языка. С.93—106: Завет Божий с Авраамом. Явление Бога Аврааму. Свойство и жребий детей Исааковых. Судьбы Иосифа, проданного братьями в Египет. Явление Бога Моисею в купине. Обстоятельства Синайского законодательства. Победа Давида над Голиафом. Воцарение Соломона — его мудрость // *Леванда Л. О., Герштейн И.* Русское чтение для еврейского юношества. С. 1—21: Рассказы из Библейской истории (по "Св. Истории Ветхого Завета" Рудакова): Праотец Авраам. История Иосифа. Рождение, воспитание Моисея и первое его послание. Помазание Давида и первые его подвиги до вступления на царство. Царь Соломон. Даниил.

<sup>47</sup> Список учебников для еврейских школ в последующую эпоху см.: *Kraiz S.* Bate-sefer yehudiim ba-safa ha-rusit be-rusia ha-zarit (Еврейские школы на русском языке в царской России). Дис. / Евр. ун-т в Иерусалиме. 1994.



Михаэль Бейзер

## “ТЕВЬЕ-МОЛОЧНИК” КАК ЗЕРКАЛО РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ, ИЛИ ДВА МИРА ШОЛОМ-АЛЕЙХЕМА\*

...The phrase ‘the world of Sholom Aleichem’ has two meanings in one. It is the world in which Sholom Aleichem lived, with which he suffered and laughed... It is also the world which appears in his books<sup>1</sup>

Читая художественное произведение, даже намеренно “документализированное” автором (с указанием места и времени событий, включением в повествование исторических персонажей и характерных для эпохи бытовых деталей), даже названное “историческим романом”, интеллигентный читатель не станет конечно же рассматривать его как точное освещение событий прошлого или даже доказательство того, что эти события вообще имели место. Действительно, писатель может ставить перед собой совершенно иные задачи, например, “заступиться за народ”, “разоблачить толстосумов”, а иногда и просто заслужить одобрение популярных критиков.

Вместе с тем, читая бытописательные, “реалистические”, убедительно написанные произведения классиков, нам порой хочется верить, что хотя бы общественная обстановка того времени передана в целом верно. Однако и этого может не оказаться в литературных произведениях, даже в таких, которые создавались современниками событий.

---

Михаэль Бейзер – доктор философии, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра истории еврейского народа.

\* Автор благодарит Хамуталь Бар-Иоссеф, Исраэля Барталя, Аврахама Гринбаума, Аркадия Зельцера, Давида Лейбмана, Сергея Рузера, Мэру Свердлову, Аллу Сосновскую, Якова Цигельмана и Шауля Штампфера за библиографические советы и критические замечания, выраженные при чтении рукописи статьи.

## Мир, созданный Шолом-Алейхемом

Характеризуя творчество Шолом-Алейхема, советская критика обычно соединяла несоединимое — подчеркивала его “реализм” и одновременно “общественную позицию”. Так, критик Д. Волкенштейн писал, что “каждая его (Шолом-Алейхема. — М.Б.) фигура, каждый его образ есть частица еврейской жизни на Украине, как она сложилась исторически на протяжении десятков поколений”, и на той же странице напоминал, что мировоззрение Шолом-Алейхема “было и оставалось мировоззрением радикально-демократической интеллигенции его времени”<sup>2</sup>. Всеволод Иванов подчеркивал, что “Шолом-Алейхем поражает своим удивительным реализмом, своим умением... рассказать о наиболее истинном и правдивом, о самом насущном”<sup>3</sup>, а Перец Маркиш отмечал, в свою очередь, что “Шолом-Алейхем не объективный повествователь, здесь он одна из сторон, занимая совершенно определенную социал-общественную позицию...”<sup>4</sup>.

В действительности, мир, оживающий в произведениях писателя, чаще отражает не реальную жизнь и даже не мировоззрение самого автора, а господствующие в современном ему обществе идеи и представления. Если перечитать “Тевье-молочник”, роман, публиковавшийся поглавно, в течение двух предреволюционных десятилетий (1894—1914)<sup>5</sup>, то и в нем мы заметим немало идеологически заданных, принятых в литературе того времени сюжетных построений, стереотипов и клише.

Обратимся к роману. В первой его главе<sup>6</sup> “Большой выигрыш” (שְׂוֹוֹיֵגָל עִוְיֵגָל שְׁנֵי, в русском издании — “Счастье привалило”) говорится о том, как Тевье стал молочником и выбрался из нужды. Однажды, поздно вечером, он подвез заблудившихся в лесу богатых дам на их дачу, и те его щедро отблагодарили. Он получил корову, деньги и продукты. А до этого события Тевье жил в глубокой нужде, хотя тяжело и много работал:

— Я тогда, стало быть, с Божьей помощью, горемычный бедняк<sup>7</sup>, помирал с голоду с женой и детьми трижды в день, не считая ужина...

— Дома мрак, уныние, ребятишки, будь они здоровы, раздетые, разутые, ждут не дождутся отца-добытчика...<sup>8</sup>

В повествовании подчеркивается классовая пропасть между Тевье и богачом из Егупца, который отдыхает на даче в Бойберике. Так, жена Тевье мечтает по утрам о стакане чая, а

супруга богача жалуется, что, кроме кофе с плюшкой, с утра ничего не ела.

Дела Тевье поправляются, однако богатым он не становится.

Почему?

Потому что Шолом-Алейхем пишет в соответствии с принятыми в его кругу догмами, по которым честность и праведность обитают только среди бедняков. Положительный герой не может разбогатеть. Эту мысль подтверждает и следующая глава.

Во второй главе “Химера” (חֲמֵרָה נ) Менахем-Мендл, “люфтменч” (человек воздуха), проигрывает на бирже сто рублей, которые Тевье скопил тяжелым трудом. Так и должно было случиться. Ведь богатство – это зло, химера. Богатство портит человека. Труженику не место среди сильных и богатых.

Посмотрим, о чем мечтает Тевье, когда еще надеется на биржевой выигрыш. *Как он представляет себе богатую жизнь?*

Ну, конечно, дом в центре города, жена с двойным подбородком, слуги, а главное – дети, околачивающиеся без дела, “палец о палец не ударяют”<sup>9</sup>. Это очень уместные мечтания. Уж если черт попутал, и ты вообразил разбогатеть, не трудясь, то и мечтания твои должны быть паразитические.

Характерно, что в “Тевье-молочнике” нигде не показано, как богатые работают, хотя в жизни, случается, богатые работают больше иных бедных. В жизни это бывает, но не у Шолом-Алейхема. Мы видим богачей, отдыхающих на даче в Бойберике. Видим богатого хлыща Арончика, из-за которого утопилась дочь Тевье, Шпринца (прямо, как в карамзинской “Бедной Лизе”). Арончик просто не знает, чем себя занять. Также не показаны за работой ни мясник Лейзер-Вольф, сватающийся к старшей дочери Цейтл, ни коммерсант Педоцур, за которого по расчету выходит младшая дочь Бейлка. Все они только пьют, да едят, да отдыхают. А бедные трудятся от зари до зари.

Нет среди богатых и хороших людей. Все они аморальны. Педоцур избавляется от бедного тестя, отсылая его в Палестину. Родные Арончика разлучают молодых, чем толкают несчастную девушку на самоубийство. Лейзер-Вольф ведет торг за Цейтл, словно покупает телку на убой. Никаких прав за женщиной мясник, конечно, не признает. Когда Тевье робко замечает, что и Цейтл “тоже не худо бы спросить...”, Лейзер-Вольф его обрывает: “Вздор! – Спрашивать? Только сказать, реб Тевье!”<sup>10</sup>

Богатые не только аморальны, но и невежественны в еврейском Законе, что, может быть, даже и хуже для автора. В реальной жизни выходцам из богатых семей образование как религиозное, так и светское, было конечно доступнее. Роман же постулирует: “Талмудическая ученость — привилегия бедных”. Речь бедняка Тевье пересыпана цитатами из Торы и Талмуда, изречениями еврейских мудрецов, и хотя он “корректирует” их порой (этим достигается комический эффект), читателю очевидно, что эрудиция Тевье выше средней. По контрасту с ним Лейзер-Вольф признается в том, что не знает “толк в мелких буквах” (то есть в комментариях Раши). Педоцур же со смехом заявляет: “Скажу вам по чистой совести, что Талмуд (в оригинале — Гемара. — М.Б.) я никогда не изучал и даже не знаю, как он выглядит!” А по мнению Тевье: “Казалось бы, уж если Господь тебя наказал и остался ты невеждой, неучем, — так уж пусть это будет шито-крыто! Нашел, тоже, чем хвастать!”<sup>11</sup> Этим противопоставлением образованного Тевье невеждам-богачам автор также утверждает, что “бедные — настоящие хранители народных традиций, тогда как богатые — ассимилянты”.

Бейлка несчастлива с Педоцуром. Она льет слезы и до и после свадьбы. Так нам подается еще одна прописная истина: выйти замуж за богатого — несчастье.

Тевье — обобщенный образ традиционного набожного еврея, он деревенский патриарх. Его страдания — это страдания Иова<sup>12</sup> — от плохого к худшему. Словно Иов, он теряет своих дочерей, жену, дом, имущество и, наконец, его изгоняют из деревни. Как и у Иова, страдания не поколебали его веру. Есть, однако, между ними и существенная разница. К Иову возвращается его богатство, а к Тевье — нет.

*Почему?*

Потому что притча о Иове лежит в основе протестантской “частнособственнической” морали и веры в то, что общество в целом справедливо, что честность и труд в нем вознаграждаются. На таких представлениях, кстати, в массовом американском кинематографе утвердился обязательный “хэппи энд”.

Совсем не типична счастливая концовка для произведений русских писателей предреволюционной России — В.Гаршина, В.Короленко, А.Чехова, и, тем более, М. Горького. Русская интеллигенция учила: нельзя преуспеть, если жить честно, во всяком случае, в нашем обществе<sup>13</sup>. Нужно другое общество. А радикалы добавляли: нужна революция.

Таким диагнозом обществу интеллигенция психологически компенсировала себя за то, что самодержавие не допускало ее к управлению государством. Поэтому интеллигенция обычно становилась на сторону тех, кому плохо жилось при тогдашнем строе. Недаром и к евреям в русском либеральном обществе положено было относиться с сочувствием<sup>14</sup>. Антисемитизм априори резервировался за царизмом.

Примеров дидактической заданности сюжета, отработки социального заказа в романе сколько угодно. Например, это проявляется в том, с какой нежностью Тевье относится к революционеру Перчику, в которого влюбляется вторая дочь Тевье, Годл. В реальной жизни деревенский ортодоксальный еврей совсем не обязательно симпатизировал бы апикойресу. Но Тевье все прощает Перчику. "Можешь идти руки мыть. А не хочешь, можешь и так за стол садиться. Я у Бога в стряпчих не состою и сечь меня на том свете за тебя не будут"<sup>15</sup>.

Тевье любит Перчика не потому, что ортодоксы любили революционеров, а потому что общество, в котором жил автор, и современная ему интеллигенция симпатизировали революционерам, даже террористам<sup>16</sup>. Отметим в связи с этим, что глава "Годл" написана в 1904 г., когда еще было свежо в памяти покушение Леккерта<sup>17</sup>, когда революция была на подъеме, а Бунд — в зените популярности.

Женившись, Перчик немедленно оставляет Годл и отправляется жертвовать собой на благо революции. Обычный, любящий свою дочь отец стал бы протестовать. Однако и автор, и читатель, а с ними и Тевье знают, что так нужно, ибо этого требует революционная мораль. Ведь и Леккерт стрелял в фон Вааля, едва женившись на красавице. Если бы Перчик не оказался симпатичным, то Шолом-Алейхем выглядел бы реакционером. А реакционером еврей не мог быть, потому что в лагере правых евреев не лобили, и их туда не пускали. Еврей мог быть только демократом или по меньшей мере либералом.

Революционность мышления ортодоксального Тевье особенно бросается в глаза в главе о Хаве, где он хотя и отрекается от дочери, выходящей замуж за русского Федьку (в оригинале — Хведька), но при этом произносит вольнодумную, гуманистическую тираду о евреях и неевреях:

— И зачем Бог создал евреев и неевреев? А уж если он создал и тех и других, то почему они должны быть так разобщены, почему должны ненавидеть друг друга, как если бы одни были от Бога, а другие — не от Бога?<sup>18</sup>

Отметим, что вместо обычного у Шолом-Алейхема (и в идише) презрительного слова “гой” здесь употребляется нейтральное “нееврей”.

Хава крестится ради любви, а не ради житейских благ. Ее Федька, “второй Горький”, проповедует ей, что все люди равны, что они сами поделили себя на господ и рабов, богатых и нищих, евреев и неевреев. Однако Тевье все-таки отмечает, что ради их общего счастья и “равенства” жертвует своим Богом (а заодно и семьей) все-таки Хава, а не Федька<sup>19</sup>.

*А почему ни одна из дочерей Тевье не влюбляется в сиониста?*

Заметим, что отсутствие сиониста в романе делает набор зятьев Тевье нерепрезентативной выборкой, поскольку сионизм был весьма популярным в предреволюционные годы, не менее популярным, чем марксизм. О нем много писали и говорили. Сам Шолом-Алейхем интересовался сионизмом, участвовал в 1880-е гг. в движении Хиббат Цион, написал несколько пропагандистских брошюр для сионистов. В 1898 г. он закончил первую часть своего сионистского романа “Времена мессии” (משׁיחׁוֹת וְיָמֵי מֶלֶךְ). В 1907 г., на пути из Нью-Йорка в Женеву, Шолом-Алейхем в качестве делегата нью-йоркских сионистов принял участие в Восьмом сионистском конгрессе в Гааге.

*Как же он про сиониста-то “забыл”?*

Я думаю, потому что в среде идишистских писателей и критиков чаще сочувствовали Бунду, чем сионистам. В идишистской литературе “диссонансную” тему “сионизм” лучше было не трогать. Так или иначе, но несмотря на личные симпатии автора, а также на то, что начало романа было опубликовано в просионистском еженедельнике “Дер Юд”, зять-сионист у Тевье так и не появился. Может быть, в начале публикации романа, когда речь шла о семи дочерях<sup>20</sup>, Шолом-Алейхем собирался выдать одну из них (имя еще одной дочери, Тайбл, он даже упоминает мимоходом) за сиониста, но потом все-таки не решился и ограничился пятью дочерьми. Мы можем только гадать, так ли это было.

Обратимся теперь к главе “Изыди”<sup>21</sup> (יָדֵי לֵד), опубликованной в 1914 г. Содержание этой главы также отвечает принятым в кругу Шолом-Алейхема взглядам. Так, для усиления «освободительного» звучания роман завершается описанием вопиюще несправедливого действия правительства — выселением главного героя из его родной деревни. Контрастом произволу властей служат добрососедские отношения Тевье с крес-

тянами, выдержавшие даже испытание погромной волной 1905–1907 гг. В Анатовке крестьяне любят Тевье и поэтому громят его нехотя. Придя к нему, они объясняют:

– Мы, правду сказать, против тебя, Тевль, ничего не имеем. Ты хоть и жид, но человек неплохой. Да только одно другого не касается, бить тебя надо. Громада так порешила, стало быть пропало! Мы тебе хоть стекла повышибаем. Уж это мы непременно должны сделать, а то, – говорит, – неровен час, проедет кто-нибудь мимо, пусть видит, что тебя побили, не то нас и оштрафовать могут...<sup>22</sup>

Сегодня далеко не все историки считают, что еврейские погромы организовывало правительство<sup>23</sup>. Однако Шолом-Алейхем, вслед за либеральной прессой, во всем обвиняет власть. Трудовой русский (в данном случае – украинский) народ тут ни при чем. Он громит только из опасения быть наказанным. Это так убедительно написано, что вызывает даже симпатию к погромщикам.

*Религии “реакционные” и “прогрессивные”*

Моей точке зрения об “ортодоксальной прогрессивности” романа можно противопоставить по меньшей мере два возражения:

– во-первых, Шолом-Алейхем пишет о неевреях также и неприязненно, о чем свидетельствует описание визита Тевье к попу, и его презрительный отзыв о предполагаемой родословной Федьки (“...отец его, наверное, был либо пастух, либо сторож, либо просто пьяница...”) <sup>24</sup>;

– во-вторых, автор относится с симпатией к религиозности Тевье, что противоречит, на первый взгляд, атеистической позиции русской демократической интеллигенции.

Но это только на первый взгляд. Ведь враждебность Тевье к попу и Федьке – это лишь ответная реакция на причиненное ему зло. Кроме того, не любить церковников считалось хорошим тоном в русском обществе. Официальная православная церковь была скомпрометирована в глазах общества своим союзом с самодержавием. Другое дело, религии других, экзотических и, тем более, угнетаемых народов. Таким было принято сочувствовать и даже изучать их. Николай Рерих интересовался индуизмом, Владимир Соловьев – иудаизмом.<sup>25</sup> Так что нет никакого противоречия между религиозностью Тевье и его “ортодоксальной прогрессивностью”.

Разумеется, не все произведения Шолом-Алейхема столь “политически корректны”, но именно благодаря “Тевье-мо-

лочнику” он оставался практически единственным, официально признанным еврейским писателем в СССР даже тогда, когда все еврейское там преследовалось. “Тевье” же многократно переиздавался и инсценировался. И это, конечно, не случайно. Даже такой “непатриотический” поступок, как смерть в эмиграции (США), писателю простили за “Тевье”.

### Мир, в котором живет Шолом-Алейхем

Морис Сэмюэль в своей книге “Мир Шолом-Алейхема” говорит о двух мирах автора: о том, который существует на страницах его книг, и о том, в котором он жил сам. Выше мы познакомились с первым из этих двух миров. Остается попытаться прояснить, каков был мир самого автора.

Шолом-Алейхем, в отличие от его симпатичных неимущих героев, родился в семье состоятельного торговца зерном и лесом<sup>26</sup>. Правда, позднее его отец разорился, мать умерла, и семья познала нужду.

В романе Цейтл отклоняет предложение богатого жениха и выходит замуж за нищего портного. Сам же Шолом Рабинович женился на дочери богатого землевладельца Элимелаха Лоева. Лоев пригласил юношу в свое поместье в качестве домашнего учителя, точно так же как и Тевье пригласил Перчика учить своих дочерей. В обоих случаях это закончилось свадьбой, но, в отличие от Тевье, землевладелец долго сопротивлялся браку своей дочери с Шоломом и умер через два года после ее замужества.

Годы 1885–1890, когда Шолом-Алейхем получил большое наследство после смерти тестя и его семья поселилась в Киеве, стали самыми продуктивными в творчестве писателя<sup>27</sup>. Именно тогда, например, он написал свои знаменитые романы “Степению” и “Иоселе Соловей”.

*А почему в романе “Тевье-молочник” появляется тема проигрыша денег на бирже?*

Дело в том, что “биржевая тема” была близка автору. Получив наследство от тестя, он играл на киевской бирже. Обанкротившись в 1890 г., он был вынужден бежать за границу, спасаясь от кредиторов. Когда теща из последних денег заплатила его долги, Шолом-Алейхем вернулся в Россию, поселился в Одессе и там снова играл на бирже, а потом еще и в Киеве. В жизни он не чурался ни игры, ни богатства, может быть, даже не считал, что богатство портит людей. Другое дело — литература.



И еще детали того мира, в котором живет сам писатель. В нем, в этом реальном мире Шолом-Алейхем отдыхает на даче в Боярке под Киевом (прообразе Бойберика), пьет по утрам кофе с плюшкой, а какой-то молочник – прототип Тевье – доставляет ему сливки к кофе. Когда реальный Шолом-Алейхем серьезно заболевает, он, несмотря на стесненность в средствах, лечится на курортах Швейцарии, Германии, итальянской и французской Ривьеры. И ему не мешает, что реальный Тевье этого себе позволить не может. Роман – другое дело. Там посочувствовать богатому недопустимо.

Как известно, Шолом-Алейхем, уступив веяниям времени, смягчил историю о Хавае, включив в последнюю главу “Изыди” (1914 г.) сцену, в которой Хава собирается оставить мужа, чтобы последовать за изгоняемым из деревни отцом. В тексте прямо не сказано, прощает ли ее Тевье, но, очевидно, прощает<sup>28</sup>. Хотя любимый герой Шолом-Алейхема простил раскаявшуюся дочь, сам автор в семейной жизни не был столь терпимым. Через год после того, как читатель узнал о примирении Тевье и Хавы, Шолом-Алейхем пишет завещание, в которое включает следующие слова:

– Те из моих детей и внуков, которые отрекутся от еврейства и перейдут в другую веру, тем самым откажутся от своего происхождения и от своей семьи и сами вычеркнут себя из моего завещания. “И нет им доли и участия в среде их братьев”<sup>29</sup>.

Было бы несправедливо представить Шолом-Алейхема этиким ханжой на фоне безупречной моральности его коллег по перу. Да и можно ли требовать, чтобы писатель жил в соответствии с моральными нормами, проповедуемыми его книгами? Дело, однако, как раз в том, что русское общественное мнение ожидало от писателя “гражданственности” и “личного примера”. Поэтом-то Толстой и брался за плуг. В жизни, разумеется, соответствие поступков лозунгам имело место не всегда. Это стало особенно очевидно после 1917 г., когда революционеры пришли к власти.

### Об отражении революции

*Отражает ли революцию роман “Тевье-молочник”?*

*Отражает ли жизнь литература, хотя бы “реалистическая” и бытописательная?*

В статье, опубликованной четверть века назад в газете “Единот акронот”, израильский литературовед Дан Мирон предуп-

реждал, что нельзя составить истинное представление о еврейском местечке конца XIX – начала XX вв. только по произведениям Менделее, Шолом-Алейхема или Переца. Оно было не таким, точно так же, как и Лондон XIX в. был не совсем таким или, по крайней мере, не только таким, как его описал Диккенс, а бальзаковский Париж не является слепком реального Парижа. Для того чтобы действительно понять местечковую жизнь восточноевропейских евреев, надо проводить исторические и социологические исследования, заключал Мирон<sup>30</sup>.

Очевидно, что по литературе, даже бытописательной, нельзя изучать историю. Другое дело – читать литературное произведение, опираясь на знакомый исследователю общественно-политический контекст эпохи. Тогда литература может обогатить и историческое знание. В случае “Тевье-молочника” не вызывает сомнения, что своими новеллами о дочерях Шолом-Алейхем откликнулся на события и явления предреволюционной эпохи<sup>31</sup>.

– Все больше еврейских девушек выходят замуж по собственному выбору, как Цейтл (соответствующая глава “ה' י' י' ט' ק' נ' ג' ר'” – “Нынешние дети”, написана в 1899 г.). Это переворот в традиционном еврейском быту конца XIX в.

– Глава о том, как Годл выходит замуж за революционера, была опубликована в 1904 г., как раз на подъеме революционных настроений в России.

– Послереволюционным духовным кризисом в обществе объясняет и Бейлка свое решение выйти замуж по расчету. Когда Тевье приводит ей в пример Годл, счастливую с Перчиком в сибирской ссылке, то получает такой ответ:

– С Годл... ты меня не ровняй. Годл выросла в такое время, когда мир ходуном ходил, чуть было не перевернулся. Тогда думали обо всем мире, а о себе забывали. А сейчас, когда мир спокойно на месте стоит, каждый думает о себе, а о мире забыли...<sup>32</sup>

Так что роман отражает революцию или, можно сказать, предреволюционную эпоху, однако, это отражение, как показано выше, выборочное и тенденциозное.

Трудно не согласиться с американским историком Ричардом Пайпсом в том, что несмотря на внутренние разногласия вся русская интеллигенция со второй половины XIX в. “при-

держивалась некоего общего свода философских идей”. В среде интеллигенции никакого плюрализма не было, идеологическое “единомыслие безжалостно навязывалось, что лишало интеллигенцию возможности приспособиться к меняющейся реальности”. Считая себя прогрессивными, русские интеллигенты были консервативнее многих других по своим убеждениям<sup>33</sup>.

Проводниками “прогрессивных” идей в литературе выступали журналисты и литературные критики, которые “направляли” творчество писателей и поэтов, требовали, чтобы те занимали “гражданскую позицию”, “служили социальному прогрессу” и т.п. Вслед за А.И. Герценом, В.Г. Белинским, В.В. Стасовым они стремились быть “властителями дум” в обществе. Крупные художники могли не подчиняться идеологическому диктату, но писателям второй шеренги, а тем более представителям литератур нацменьшинств, приходилось с ним считаться. Ведь они могли быть представлены широкой публике только русскими писателями и редакторами либерально-демократического направления.

Шолом-Алейхем тоже учитывал веяния времени и искал поддержку у Горького, который, кстати, не спешил с ним поближе познакомиться. Впервые в 1901 г. он пригласил Шолом-Алейхема к себе лишь формально, не указав адреса. Еврейский писатель обиделся, но не отступил, продолжая писать “властителю дум нашего времени” (так он его назвал в одном из писем) через третье лицо<sup>34</sup>, и в 1904 г. он, наконец, познакомился и с Горьким, и Леонидом Андреевым, и с Александром Куприным. По прошествии времени, прочитав в 1910 г. впервые напечатанного по-русски “Мальчика Мотла”, Горький оценил Шолом-Алейхема, сознавая, впрочем, что тот не великий писатель. Так, в одном из своих писем к Шолом-Алейхему (апрель 1911 г.) он писал: “Получаю Ваши милые книги, с душевным волнением читаю их...”, а строчкой ниже: “Читаю стихи Бялика – это гениальный поэт...”<sup>35</sup>

Разумеется, далеко не все творения писателя укладываются в прокрустово ложе либеральных общественных взглядов той эпохи, но как раз “Тевье” – яркий пример следования “моде”. К тому же “Тевье” считается одним из важнейших произведений Шолом-Алейхема<sup>36</sup>.

Ленин считал Льва Толстого “зеркалом русской революции”. В каком-то смысле и роман “Тевье-молочник” – это зеркало. В чем-то он отражает еврейскую реальность, в чем-то

– вкусы публики, читающей на идише, и уровень идишистской литературы. В меньшей степени роман отражает собственный жизненный опыт Шолом-Алейхема, в большей – “диктатуру либерально-демократического мнения”, то есть те взгляды и настроения, которые господствовали в среде русской интеллигенции накануне революции. Подчинение писателя этой диктатуре в значительной степени способствовало его последующей советской канонизации.

Анализ “Тевье-молочника” наводит на предположение о том, что “социалистический реализм”, навязанный партией советским писателям, не был им абсолютно чужд и что его корни можно видеть в умонастроениях российской интеллигенции в предреволюционный период. Впрочем, это более широкая тема, и она требует специального исследования.

<sup>1</sup> “...Выражение ‘мир Шолом-Алейхема’ имеет двоякий смысл. Это и мир, в котором жил Шолом-Алейхем, вместе с которым он страдал и смеялся... Это также и мир, изображенный в его книгах». *Samuel M. The World of Sholom Aleichem* N. Y., 1969. P. 6.

<sup>2</sup> *Волкенштейн Д. Творчество Шолом-Алейхема // Шолом-Алейхем. Рассказы для взрослых и детей. Киев, 1939. С. 8.*

<sup>3</sup> *Иванов В. Шолом-Алейхем // Шолом-Алейхем – писатель и человек. М., 1984. С. 84.*

<sup>4</sup> *Маркиш П. Шолом-Алейхем // Шолом-Алейхем – писатель и человек, М., 1984. С. 71.*

<sup>5</sup> В статье не рассматривается дополнительная глава “*וּחַלְקוֹת*”, написанная в 1914–1916 гг.

<sup>6</sup> Предшествующая двухстраничная главка “Аз недостойный” (*אֲנִי חַטָּאִי*) играет роль вступления.

<sup>7</sup> Здесь в переводе отсутствуют вводные слова оригинала: “не дай Бог никому сврею”.

<sup>8</sup> *Шолом-Алейхем. Тевье-молочник // Idem. Собр. соч. М., 1959. Т. 1. С. 471-473. (далее - Тевье-молочник, на русском). В оригинале – отца-шлемазла, то есть неудачника. *Sholem-Aleikhem. Ganz Tevye der milkhiger // Ale verk. B. 1-2. N.-Y., 1925 (далее - Тевье-молочник, на идише). С. 17, 18. Цитаты из “Тевье-молочника” даны по русскому переводу М. Шамбадала, опубликованному в собр. соч. Шолом-Алейхема. М., 1959. Т. 1. Об искажениях произведений Шолом-Алейхема в советских публикациях на русском языке см.: *Bartal I. Demut ha-lo yehudim ve-hevratam be-vezirat sh'loim-aleikhem // Ha-sifrut. 1978. № 27. С. 43. Такие искажения, к слову сказать, встречаются на каждом шагу. Например, в том же абзаце, что и вышеприведенная цитата, сказано: “Тени от деревьев растягиваются, как еврейское изгнание”. В русском переводе: “Тени от деревьев вытягиваются до бесконечности”.***

<sup>9</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 498 (Тевье-молочник, на идише. С. 54).

<sup>10</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 511 (Тевье-молочник, на идише. С. 73).

<sup>11</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 592 (Тевье-молочник, на идише. С. 183).

<sup>12</sup> *Samuel M.* Op. cit. P. 20.

<sup>13</sup> В своем общественном анализе русская литература была, конечно, не одинока. Подобное отношение можно обнаружить у “социальных” европейских писателей XIX в., например, О.Бальзака и Э.Золя. Но это уже выходит за рамки настоящей статьи.

<sup>14</sup> О том, что либеральные русские литераторы опасались высказываться критично по отношению к евреям красноречиво говорит, например, “чириковский инцидент”. В феврале 1909 г., во время обсуждения пьесы Шолома Аша, писатель Евгений Чириков, автор юдофильской пьесы “Евреи”, выразил свое недовольство тем, что евреи доминируют в литературной критике. Его поддержал писатель Н. Арабажин, который сказал, что “у Чирикова хватило мужества произнести то, о чем давно говорят в русских литературных кругах”. *Sluzki Y. Na-intelegenzia ha-yehudit-rusit ba-dor she-lifne mahpehat 1917* (Русско-еврейская интеллигенция перед революцией 1917 г.) // *Idem. Ha-itonut ha-yehudit-rusit bereshit ha-mea ha-esrim. 1900-1918.* (Русско-еврейская журналистика в начале 20-го века). Tel-Aviv, 1977. С.21.

Опасался публично критиковать евреев и не терпевший их А. Куприн. См. письмо А.И.Куприна Ф.Б.Батюшкову, опубликованное Викторией Левитиной. (Журнал “22”. №36 (1984). С. 167-186.)

<sup>15</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 531 (Тевье-молочник, на идише. С. 100). Тевье, конечно, имеет в виду обряд омовения рук (*нетилат ядаим*) перед едой. Читая русский перевод, можно подумать, что он сомневается в чистоплотности Перчика.

<sup>16</sup> В 1906 г. даже кадеты отказывались осудить террористов. (*Пайнс Р.* Русская революция. М., 1994. Т. 1. С. 186).

<sup>17</sup> Леккерт, Гирш (1879-1902), сапожник, революционер. После того как по приказу виленского генерал-губернатора фон Вааля 28 рабочих (в основном евреев) были высечены за участие в первомайской демонстрации, Леккерт стрелял в фон Вааля и ранил его. Поступок Леккерта и его казнь сделали его личность легендарной среди евреев и части радикалов-нсевреев.

<sup>18</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 560 (Тевье-молочник, на идише. С. 138).

<sup>19</sup> *Samuel M.* Op. cit. P. 180.

<sup>20</sup> О количестве дочерей Тевье см.: *Shmeruk H. Tevye der milkhiger: le-toldoteya shel yezira* (К истории создания “Тевье-молочника”). // *Ha-sifrut.* 1978. № 26. С. 26 и далее.

<sup>21</sup> *Лех лехо – Уйди (из земли твоей).* Этими словами Бог отсылает Аврахама из Харана в Землю Обетованную (*Быт, 12:1*).

<sup>22</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 608 (Тевье-молочник, на идише. С. 207, 208).

<sup>23</sup> Относительно погромов 1905-1907 гг. так считают, например, *Heinz-Dietrich Löwe* и *Hans Rogger*. См.: *Weinberg R. The Pogrom of 1905 in Odessa: A Case Study // Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History.* Cambridge, 1992. P. 268). О погромах 1881 г. см.: *Aronson M. Troubled Waters: The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia.* Pittsburg, 1990.

<sup>24</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 549 (Тевье-молочник, на идише. С. 124). Об отношениях с попом см.: *Bartal I.* Op. cit. P. 53; о родословной Федьки – *Idem.* P. 49.

<sup>25</sup> Тогда же и в Западной Европе усилился интерес к восточным религиям и культурам. См.: *Sosnovskaya, A. Was Habima a Jewish Theater or a Russian Theater in Hebrew? // Jews in Eastern Europe.* 1993. №3 (22). P. 26.

<sup>26</sup> Биографические сведения о Шолом-Алейхеме см.: *Miron D. Shalom Aleichem // Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14. Col. 1272-1286.

<sup>27</sup> *Idem*. Col. 1273-1274.

<sup>28</sup> Рассказ о Хаве впоследствии часто изменялся в постановках и экранизациях “Тевье-молочника”. Американский исследователь Кен Фриден отмечает, что, если в постановке 1939 г., в мрачной атмосфере прибывающих из Европы вестей о растущем там антисемитизме, уход Хавы от своего мужа и ее возврат в иудаизм намеренно подчеркивались, то уже в бродвейском мюзикле 1964 г. “Скрипач на крыше” (в 1971 г. по нему был сделан фильм) Хава покидает деревню вместе с Федькой, а Тевье их благословляет. (*Frieden K. A Century in the Life of Sholem Aleichem's Tevye // The B.G. Rudolph Lectures in Judaic Studies, New Series, Lecture One, 1993-1994. New York, 1997. P.13-21*). Показать американскому зрителю 1960-х гг. оригинальную версию – означало предложить трети американских евреев проклясть смешанные браки своих детей.

<sup>29</sup> *Шолом-Алейхем*. Собр. соч. М., 1961. Т.6. (далее – *Шолом-Алейхем*. Письма). С. 765.

<sup>30</sup> *Miron D. Hirhurim al ha-dimui ha-sifrut ha-qlasi shel ha-ayara // Yediot aharonot*. 1976. 24 сент.; 1 окт.; 15 окт.; 29 окт.

В качестве примеров наивного представления о Менделе и других, как объективных описателей местечковой жизни, Д.Мирон приводит работы Давида Фришмана и Моше Дектора. (*Kol kitve David Frishman. N.-Y., 1931. P. 70; Decter M. The 'Old Country' Way of Life – The Rediscovery of the Shtetle // Commentary*. 1952. Vol. 12. P. 604.)

<sup>31</sup> Об этом см.: *Shmeruk H.* Op. cit. P. 36, 37.

<sup>32</sup> Тевье-молочник, на русском. С. 586 (Тевье-молочник, на идише. С. 175).

<sup>33</sup> *Пайнс С.* Указ. соч. С. 157, 158.

<sup>34</sup> *Шолом-Алейхем*. Письма. С. 757.

<sup>35</sup> Архив А.М.Горького. М., 1959. Т. 7. С. 94.

<sup>36</sup> *Shmeruk H.* Op. cit. P. 27.



Анна Гильдина

## “Я” И “ТЫ” ДЖЕЙМСА ДЖОЙСА: ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРЕЙСКИХ ОБРАЗОВ ОТ “ДУБЛИНЦЕВ” ДО “УЛИССА”

Мы по необходимости остаемся чуждыми себе, мы не понимаем себя, мы *должны* путать себя с другими, извечным пребывает для нас положение: “Каждый наиболее далек самому себе” - в отношении самих себя мы не являемся познающими

*Ф.Ницше<sup>1</sup>*

Напрасно ищите вы ограничить это Я, умалив его до обладающего могуществом в себе, или ограничить это Ты, умалив его до обитающего в нас и вновь лишит действительности Действительное, присутствующее в настоящем отношении: Я и Ты остаются, каждый может сказать “Ты” - и есть тогда Я, каждый может сказать “Отец” - и есть тогда Сын, действительность остается

*М.Бубер<sup>2</sup>*

**И**нтерес к еврейской теме в творчестве Джойса возник сравнительно недавно и связан прежде всего с изучением самого неоднозначного образа романа “Улисс” — Леопольда Блума. В течение долгого времени Блум воспринимался литературоведами как тень Стивена, второстепенный герой, введенный в роман для осуществления пародийных возможностей текста. Однако публикация статей, бесед, биографий и архивных материалов Джеймса Джойса, а также, возможно, временная дистанция, которая зачастую оказывается необходимой для более глубокого понимания произведения, позволили совершенно по-иному взглянуть на место этого героя в романе. Начиная с книги Хью Кеннера<sup>3</sup>, Леопольд Блум в критических работах приобретает сначала “равные права” со Стиве-

---

Анна Гильдина — аспирантка филологического факультета Челябинского государственного университета.

ном, а потом и вовсе получает статус главного героя (иногда узурпируя у Стивена даже “привилегию” быть героем автобиографическим). Собственно говоря, это является одной из особенностей Блума как еврея, если мы будем рассматривать этот характер в свете теории *ressentiment* Ф.Ницше<sup>4</sup>. Внимание к фигуре Леопольда Блума заставило по-новому оценить его мнимое/реальное еврейство и всерьез задуматься над тем, почему и зачем Джойс делает своего главного героя евреем. В последнее десятилетие вышел ряд монографий, посвященных этой проблеме. Появляется идея “еврейства” Джойса. Так, Айра Надель в своей работе “Джойс и евреи” определяет “еврейство” Джойса следующим образом. “В моей книге доказывается, что иудаизм Джойса – текстуальный, его еврейство – культурное. В понимании языка и его специального статуса в тексте он подражает ученым раввинам и толкователям Талмуда; в оценке и имитации еврейских привычек и ценностей он подражает своим многочисленным еврейским друзьям”<sup>5</sup>. М.Рейзбаум в “Иудейском «другом» Джеймса Джойса”<sup>6</sup> рассматривает еврейских героев Джойса как воплощение “инаковости”, “чужеродности” в культурно-историческом аспекте, широко привлекая теорию и историю антисемитизма в XX в. в Ирландии и за ее пределами. Эта монография дает представление о еврейских стереотипах в интерпретации современников Джойса, об их переосмыслении в романе “Улисс”. Говоря о “поэтике еврейства” в творчестве Джойса, Рейзбаум опирается на работы Ницше, Фрейда и Вейнингера и исследует взаимовлияния их интерпретаций “еврейского” через феномены ненависти к евреям и “самоненависти” евреев. Однако в “Иудейском «другом» Джеймса Джойса” остается нерешенным вопрос о соотношении детерминированного/реального (Ницше, Фрейд) и недетерминированного/идеального (Вейнингер). Это соотношение кажется нам важным для раскрытия образа Леопольда Блума и для понимания природы “еврейства” Джойса. Проблема соотношения идеального/реального в еврейских образах Джойса и является предметом нашей статьи. Очевидно, что ряд Ницше – Фрейд – Вейнингер оказывается недостаточным для решения этой задачи: мы добавляем к нему еще одно имя – Джамбаттиста Вико. В этом ряду оно кажется очевидным анахронизмом, но именно благодаря такому временному зиянию (Ницше – Фрейд – Вейнингер – ...Вико: только в такой последовательности, от кроны к корням, используя метод Ницше) проблема обретает глубину. Джойс является



мастером трансформации Философии в Поэзию и Поэтику (самые яркие примеры – “Портрет художника в юности” и “Поминки по Финнегану”), и в этом ему нельзя было найти лучшего учителя, чем Вико, который причудливо соединил в своей “Новой науке” Доказательства Философские и Доказательства Филологические<sup>7</sup>. При использовании данного метода категория “другого” получает максимальное количество смыслов, что и требуется для разрешения проблемы. Широкое понимание этой категории позволяет использовать теорию диалога М.Бубера для решения текстологической задачи: состоялось ли главное событие романа “Улисс” – встреча Отца и Сына. Обилие ссылок в нашей работе указывает на эллиптический характер материала.

Итак, начнем с *кроны*: почему герой всемирно известного романа Джеймса Джойса “Улисс” – еврей? Вопрос этот звучит для русского/советского уха слишком “в лоб” и даже несколько неприлично. Вряд ли он звучал так же и для современников и соотечественников Джойса, но такой выбор национальности героя, предназначенного репрезентировать нового Улисса/Одиссея, их, несомненно, озадачил. С.С.Хоружий, один из немногочисленных российских джойсоведов, автор единственной русской монографии о творчестве Джойса “«Улисс» в русском зеркале”, не затрагивая этот “еврейский” вопрос в своей книге, все-таки неизбежно обращается к нему в комментариях к “Улиссу”. С.С.Хоружий пишет: “...Почему Блум – еврей, если автор желает писать роман не с еврейским, а с дублинским колоритом, в Дублине же евреи – крохотное экзотическое меньшинство? Этот вопрос задавали автору много раз, и отвечал он по-разному, чаще уклончиво-лаконично, например, так: «Потому что он был им», – то есть евреем был прототип Блума. Ясно, что тут следствие выдается за причину. Но в одном из ответов дан убедительный аргумент: «Мне подходил только иностранец. В то время евреи в Дублине были иностранцами, к ним не было вражды, а только презрение, которое люди всегда проявляют к незнакомому». В литературном методе Джойса обычная в романах всезнающая фигура автора-рассказчика устраняется и его функции в известной мере воспринимает главный герой. От Блума требовалось быть в гуще дублинской жизни, но иметь при этом некую дистанцированность, позицию наблюдателя (...). Помимо того, играл роль идейный мотив: одна из сквозных нитей романа – параллель судеб (...) и характера (...) ирландского и еврейского народов, Ирландии и Израиля”<sup>8</sup>.

Комментарий Хоружего требует одного несущественного уточнения: ответ “Потому что он был им” не относится к вопросу “Почему Блум - еврей?”. Это ответ на вопрос “Почему он был сыном венгра?”, заданный Джойсу доктором Даниелом Броуди<sup>9</sup>, хотя ответ и в первом, несколько неточном, контексте означает то же: у Леопольда Блума был реальный прототип из еврейских знакомых Джойса (вероятнее всего, Этторе Шмиц), имевший венгерские корни. Существеннее то, что этот комментарий не объясняет “старинного интереса Джойса к сущности еврейства”<sup>10</sup> и того факта, что “еврейская тема привлекла внимание Джойса тогда, когда он начал осознавать свое положение в Европе, которое было столь же двусмысленным, как и положение евреев”<sup>11</sup>. И здесь, говоря словами Хоружего, не стоит выдавать следствие за причину: Блум принадлежит к еврейской нации потому, что Джойса интересовала природа этой нации, а не наоборот. Более того, еврейская тема была актуализирована в судьбе не только ирландского народа, но и самого Джойса, добровольного изгнанника, парии, или, как принято выражаться в современной западной критике, придавая этому статусу значение модулятора поэтики, аутсайдера. Он, как пишет М. Рейзбаум, “увековечивает свое положение неудачника, предаваемого, мужа-рогоносца”<sup>12</sup> – увековечивает в образе Блума, который есть “больше (и меньше), чем Джойс”<sup>13</sup>. Естественно, в символическом смысле.

Нас интересуют источники и истоки еврейского в поэтике Джойса, то есть текст и контекст, но более всего – “за-текст” как механизм, управляющий текстом, – и Автор как часть этого механизма (в поэтике Джойса “за-текст” являет собой имплицитную часть текста или, точнее, метатекст, присутствие автора в котором настолько ощутимо, что хочется радостно воскликнуть: “НЕ умер!”). Что касается источников, то ими при исследовании данной проблемы могут быть как разного рода культурно-философские работы (Вико, Ницше, Вейнингер, Бубер...), так и стереотипы и мифы о евреях, выработанные историей и культурой, а также – друзья и знакомые Джойса, служившие ему прототипами и моделями его еврейских персонажей (кстати, эти “прототипы” не всегда были евреями, являясь для автора в таких случаях воплощенными “стереотипами”).

Еврейские образы и темы появляются уже в ранней прозе Джойса. В “Дублинцах” они фигурируют в четырех новеллах: “Встреча”, “Облачко”, “Личины” и “Милость Божия”. С од-

ной стороны, они выполняют ту же функцию “остранения”, что и восточная экзотика: восточный базар “Аравия” в новелле “Аравия”; Персия, приснившаяся мальчику в новелле “Сестры”, романский мир Дикого Запада (“Встреча”) или далекие страны, с которыми ассоциируется образ моряка Фрэнка (“Эвелин”). Общим местом джойсоведения является наблюдение, что мотиву экзотики у Джойса в “Дублинцах” всегда сопутствует мотив иллюзорности и преждевременного крушения надежд, классический пример — “Аравия”. Экзотическое, кроме того, составляет важную часть символического плана “Дублинцев”. Еврейская же “экзотика” не сопровождается этим мотивом, приобретая несколько иной статус — “инаковости”. В новелле “Встреча” упоминание о “еврейском” до смешного незначительно и укладывается в следующую фразу: “Заплатив за переправу, мы переплыли Лиффи на пароме в обществе двух портовых рабочих и маленького еврея с мешком”<sup>14</sup>. М. Рейзбаум отмечает необычность для Джойса “лишней” детали и пытается объяснить ее функции через стереотип и эротизацию “еврейского”: “Это упоминание удивляет нас: почему этот образ заслужил себе место в четко сконструированной системе «Дублинцев» Джойса, — возможно, он является чем-то, предвещающим опасность для мальчиков в их «экзотическом» путешествии, вызывая ассоциацию с евреями как навлекающими беду, евреями, которые хватают «славных малышей» для ритуальных убийств”<sup>15</sup>. Рейзбаум добавляет, объясняя образ неприятного незнакомца и связывая его с предыдущим “экзотическим” появлением маленького еврея, что экзотика у Джойса “из-за ее запретной сущности становится опасно соблазнительной, символом упадка и испорченности... В «Дублинцах» эти символы экзотики и «инаковости» являются грубыми проекциями потребностей и страстей героев, действительными объектами, которые имеются в виду/на виду”<sup>16</sup>. Таким образом, то, что “остраняется”, в то же время эротизируется; культурноромантическое (в данном случае — миф о Диком Западе) разрушается сексуальным, как типичный ирландский пейзаж — “чужим” еврейским присутствием.

В “Дублинцах” уже обрисованы и некоторые еврейские типы и мотивы, которые получают развитие в “Улиссе”. Действительно, иногда они приобретают эротическую окраску. Эти типы имеют много общего с описанными в работах О. Вейнингера “Пол и характер” и З. Фрейда “Остроумие и его отношение к бессознательному”<sup>17</sup> — работах, которые содер-

жат в себе одновременно “западный” взгляд на природу еврейства и национальную саморефлексию. Вот отрывок из “Пола и характера” — книги, прилежным читателем которой был Джеймс Джойс<sup>18</sup>: “Параллель, которую мы провели между женщиной и евреем, приобретает еще большую основательность и достоверность благодаря тому факту, что ни одна женщина в мире не воплощает в себе идею женщины в той законченной форме, как еврейка... Еврейка является, на первый взгляд, наиболее совершенным воплощением женственности в ее обоих противоположных полюсах — в виде матери, окруженной своей многочисленной семьей, и в виде страстной одалиски, как Киприда и Кибела”<sup>19</sup>. Подобный стереотип еврейской женщины мы встречаем в новелле “Облачко”. Крошка Чендлер восхищенно внимает столичному журналисту Игнатию Галлахеру, но подспудно в нем нарастает чувство обиды; не зная, что противопоставить успеху Галлахера, он рассказывает о своей семейной жизни и предполагает, что в следующем году, может быть, “будет иметь удовольствие пожелать счастья мистеру и миссис Галлахер”<sup>20</sup>. На что Галлахер незамедлительно отвечает: “Если это когда-нибудь случится, можешь поставить свой последний шиллинг, дело обойдется без сантиментов. Я женюсь только на деньгах. Или у нее будет кругленький текущий счет в банке, или — слуга покорный... Есть сотни — что я говорю, — тысячи богатых евреек и немок просто лопаются от денег, которым только мигнуть...”<sup>21</sup> Его прагматичность снижает романтические сентенции Крошки Чендлера о браке, но разговор производит на Чендлера совершенно неожиданное впечатление — разглядывая фотографию своей жены, он проводит сравнение не в ее пользу, создавая, таким образом, проекцию своих подавленных желаний: “Глаза отталкивали его и бросали вызов: в них не было ни страсти, ни порыва. Он вспомнил, что говорил Галлахер о богатых еврейках. Темные восточные глаза, думал он, сколько в них страсти, чувственного томления... Почему он связал свою судьбу с глазами на этой фотографии?”<sup>22</sup> Вскоре Чендлера захлестывают сожаление и стыд как осознание греховности своих фантазий — новелла заканчивается. Еще один подобный образ — мисс Делакур в новелле “Личины”: “Мисс Делакур была немолодой еврейкой. Говорили, что мистер Олейн равнодушен к ней или ее деньгам. Она часто приходила в контору и, когда приходила, оставалась подолгу. Сейчас она сидела у его письменного стола в облаке духов, глядя ручку своего зонтика и кивая большим черным

пером на шляпе”<sup>23</sup>. М. Рейзбаум, развивая идею взаимосвязи эротического/экзотического, называет эти два образа “скрыто сексуальными”, усматривая “неприличные значения” эллиптических импульсов героев: мисс Делакур “оставалась подолгу” и гладила ручку зонтика; богатым еврейкам Галлахера надо “только мигнуть”<sup>24</sup>.

Но нас интересует другая ипостась экзотики – инаковость. Кроме “богатых евреек”, это качество в глазах Крошки Чендлера получает и Игнатий Галлахер: он “другой”, поскольку принадлежит уже к “другому” миру, которым Крошка Чендлер хотя и восторгается, но который представляет себе довольно смутно. Галлахер, как и “богатые еврейки”, тоже будит в Чендлере подавленные желания и амбиции: “Тупая обида на свою жизнь проснулась в нем. Неужели он не сможет вырваться из этой тесной квартирки? Разве поздно начать новую жизнь, смелую, какой живет Галлахер? Неужели он не сможет уехать в Лондон?”<sup>25</sup>. “Краска стыда” и “слезы раскаяния” в конце новеллы служат платой не только за полуэротические грезы, но и за эту смелую мечту. И что еще важнее, – Галлахер выступает как катализатор фантазии Чендлера о еврейках, являясь в символическом смысле (а символическое превалирует в “Дублинцах”) сводником. Примечательно и высказанное им отношение к браку как сделке. Обратимся за разъяснениями к Вейнингеру: “Мужчины, которые сводничают, содержат в себе нечто еврейское; тут мы дошли до пункта, где совпадение между женственностью и еврейством особенно сильно... Только евреи являются брачными посредниками; нигде в другой национальности бракосредничество не пользуется такой распространенностью, как среди евреев”<sup>26</sup>. И тут мы наконец-то возвращаемся к фигуре Леопольда Блума, которого в критике часто рассматривают как (не)вольного сводника, сваху (отсутствии “не” зависит от того, принимаем ли мы в данном случае акт сводничества за мазохистский акт – см., например, эпизоды “Сирены” и “Цирцея”): как рекламный агент Блум является также своеобразным посредником между литературой и массовой культурой, в то же время он сводник и в другом смысле – в качестве пассивного, извращенного, или мазохистского участника, измены Молли, таким образом делающий возможной встречу Молли и Бойлана<sup>27</sup>. У Галлахера и Блума есть еще одна общая черта – они связаны с журналистикой (и с газетой “Фрименс джорнэл”), причем Галлахер – это рожденный журналист, “великий Галлахер”, как он, хотя и не

без иронии, назван в “Улиссе”<sup>28</sup>. Дар слова вообще является стереотипной еврейской чертой, воспроизводящейся в анекдотах и легендах; этот стереотип, общеизвестный сам по себе, был модернизирован и исследован в книгах, цитаты и идеи которых Джойс активно включал в ткань своей прозы. “Даже в качестве прирожденного литератора, фактического властелина европейской прессы, еврей практикует эту свою власть, опираясь на свою актерскую способность: ибо литератор, в сущности, есть актер — он играет именно знатока”<sup>29</sup> — это отрывок из “Веселой науки” Ницше, той книги, которая стоит на полке литератора мистера Даффи из “Дублинцев” (новелла “Несчастный случай”). Любимый Джойсом Вейнингер тоже не обошел эту тему стороной, отмечая “выдающийся талант евреев в сфере журналистики, «подвижность» еврейского духа”<sup>30</sup>.

Таким образом, как невольный (или злонамеренный?) сводник Игнатий Галлахер оказывается причастен к греху Крошки Чендлера и ассоциативно связан с еврейскими стереотипами, сам евреем не являясь. Наши построения могли бы показаться чересчур самонадеянными, если бы они не подтверждались одной из более поздних новелл “Дублинцев” “Милость Божия”. В этой новелле подобного рода ассоциативная связь имеется не только в подтексте, но и в тексте. Мистер Кернан в кругу своих друзей — Пауэра, Каннингема и МакКоя рассказывает о компании, в которой он выпивал и которая бросила его, пьяного, на произвол судьбы:

- Те двое, которые были со мной...
- А кто с вами был? — спросил мистер Каннингем.
- Один субъект. Забыл, как его зовут. Черт, как же его зовут? Такой маленький, рыжеватый...
- А еще кто?
- Харфорд.
- Гм, — сказал мистер Каннингем”.

И далее следует очень важный абзац, поясняющий реакцию Каннингема. “Мистер Харфорд иногда возглавлял небольшой отряд, который по воскресеньям сразу же после мессы отправлялся за город в какую-нибудь пивнушку подальше, где вся компания выдавала себя за путешественников. Но спутники мистера Харфорда никак не могли простить ему его происхождения. Он начал свою карьеру с темных делишек: ссужал рабочим небольшие суммы под проценты. Впоследствии он вошел в долю с коротеньким толстеньким человечком, неким мистером Голдбергом из Ссудного банка на Лиффи. И хотя с

евреями его связывал лишь их старинный промысел, друзья-католики, которым приходилось туговато, когда он сам или его доверенные лица подступали с закладными, втайне торжествовали, что у него родился сын-идиот, и видели в этом справедливую Божью кару, настигшую гнусного ростовщика. Правда, в другие минуты они вспоминали его хорошие черты”<sup>31</sup>.

На первый взгляд, ассоциация очевидна: она осуществляется через стереотип ростовщика. Более того, “нравоучительный смысл” истории Харфорда подчеркивает смысл финала новеллы и поясняет занятную метаморфозу, произошедшую в романе Джойса с реальным Рувимом Доддом. Рувим Дж. Додд — дублинский юрист и ростовщик, ссужавший Джона Джойса, не был евреем и одиозной фигурой, как его рисует Джеймс Джойс в романе, эти качества он приобретает в “Улиссе” благодаря своему занятию и отношению к нему в семье Джойсов. И Харфорда, и Додда объединяет эта черта “приобретенного еврейства”. Примечательно в этой связи замечание о Харфорде: “никак не могли простить ему его *происхождения*”. Эта характеристика Харфорда в “Дублинцах” и шутливо-издевательская реплика о Додде в “Улиссе” (между прочим, как и многозначное “Гм”, произнесенное Мартином Каннингемом) заставляют нас не довольствоваться только лежащим на поверхности совпадением. Каннингем комментирует появление Додда: “Из колена Рувимова”<sup>32</sup>. К Додду применяется то же выражение, что и к Иуде Искариоту. Опять напрашивается довольно вероятная версия о том, что фигуры Харфорда и Додда связаны с темой предательства. Ясно, что Харфорд несет за что-то наказание в виде болезни сына. Но вряд ли ему ниспослано ретроспективное наказание за еще не случившееся предательство пьяницы Кернана. Скорее всего, Харфорд, ассоциируемый с евреями, наследует их родовой грех, как и Додд, как и, в качестве еврея, Леопольд Блум. В чем же согрешили евреи? “Они согрешили против света, — внушительно произнес мистер Дизи. — У них в глазах — тьма. Вот потому им и суждено быть вечными скитальцами по сей день”<sup>33</sup>. Джойс не так романтичен, на этот же вопрос он ответил: “Никаких грехов, кроме, конечно, одного смертного... Они распяли Христа”<sup>34</sup>. Рискнем предположить, что за смерть Сына Божьего Харфорд, Додд и Блум платят одинаковым образом, но не в равной мере (идиотизм сына Харфорда, попытка самоубийства сына Додда, смерть Руди). Во всяком случае, такое решение было бы вполне в духе Джойса, иезуитски вложившего в уста Блума следующую гениальную фразу: “Так я ему, нисколько не от-

клоняясь от голых фактов, напоминаю, мол, Бог ваш, я имею в виду, Христос, он тоже еврей, и все его семейство так же как я, хоть сам-то я нет, по-настоящему. Ну, этим я его сразил”<sup>35</sup>.

Не отклоняясь от фактов, мы можем сделать парадоксальный вывод, что все три персонажа: Харфорд, который не был евреем, Додд, реальный прототип которого не был евреем, и Леопольд Блум, чье еврейство не является галахическим (и который к тому же дважды крещен), несомненно представляют еврейскую нацию.

Так в чем же корни понимания “еврейского” в творчестве Джойса? Если Айра Надель определяет иудаизм Джойса как текстуальный, а его еврейство как культурное<sup>36</sup>, то мы определили бы еврейство Джойса и его героев как “идеальное”. Мы берем “идеальное” в данном случае не как соответствующее определенному идеалу, а в том смысле, который вкладывал в это слово Платон; в том смысле, в каком толковал суть еврейства Вейнингер, то есть “под еврейством следует понимать только духовное направление, психическую конституцию”<sup>37</sup>. Для Вейнингера история имеет высший смысл (который, впрочем, она может обрести только при условии избавления от “женственного” и “еврейского”), поэтому нам интересно определение чувства истории у евреев, данное им в “Поле и характере”. “История еврейского народа представляет для его потомков... не сумму всего когда-то случившегося, протекшего; она скорее всего является для него источником, из которого он черпает новые мечты, новые надежды: еврей ценит свое прошлое не как таковое; оно — его будущее”<sup>38</sup>. Эта концепция “еврейской” истории является своеобразной проекцией циклической модели истории Вико. В то же время Идеальная История Вейнингера (история, освободившаяся от еврейства), “конечной целью (которой) является Божество и исчезновение человечества в Божестве”<sup>39</sup>, вступает в диалог с бесконечно повторяющимся “кошмаром истории” Идеальной Истории Вико. Их диалог — это диалог мистера Дизи и Стивена в эпизоде “Нестор”:

— История, — произнес Стивен, — это кошмар, от которого я пытаюсь проснуться.

На поле снова крики мальчишек. Трель свистка: гол. А вдруг этот кошмар даст тебе пинка в зад?

— Пути Господни неисповедимы, — сказал мистер Дизи. — Вся история движется к единой великой цели, явлению Бога”<sup>40</sup>.

И мы видим, что предпочтение здесь отдается не Вейнингеру.



Джойс в своем широко известном письме Карло Линати говорит по поводу “Улисса”: “Это эпос двух наций (еврейской – ирландской)”<sup>41</sup>. Пояснение к “Улиссу” напоминает нам построение “Вечной Идеальной Истории” Вико, где говорится о “разделении всего мира Древних Наций на Евреев и Язычников”<sup>42</sup>. В “Улиссе”, в противоположность Блуму, Стивен оказывается “Gentile”, что по-английски означает одновременно “нееврей” и “язычник”. Эта двойственность подчеркнута именем героя (Стивен/Стефан – первый христианский святой, и Дедал – великий язычник древности). Как ни странно, это совпадение помогает нам ответить на вопрос, почему Блум – еврей, если автор желает писать роман не с еврейским, а с дублинским колоритом. Поищем ответ у Вико: познание язычества (а все древние нации, кроме еврейской, Вико называет языческими) “начинается с установления того, что первым народом мира был Еврейский народ, родоначальник которого Адам был создан истинным Богом одновременно с сотворением Мира. И первая наука, которой нужно научиться, – это Мифология, то есть столкновение Мифов, ибо мы увидим, что начала всякой языческой истории мифичны и что Мифы были первыми Историями Языческих наций”<sup>43</sup>. Возможно, поэтому Джойс строит свой роман по образцу “Одиссеи” Гомера. Таким образом, Блум является как бы “двойным ключом” для познающего: и “другим” (иным) и “другим-в-себе” Ирландии и Джойса. Но также он “другой”, создающий Идеальный Текст по модели Идеальной Истории Наций Вико, создающий тот текст, который мы называем Идеальным Текстом Джойса. Джойс выполняет в нём роль Провидения (Бога) Идеальной Истории Вико. И так как Провидение Вико должно быть одновременно имманентно (внутренне присуще) и трансцендентно (потусторонне) Истории, чтобы оставлять человеку необходимую свободу выбора, то концепция Автор/Провидение вступает в диалог с концепцией М.Бахтина<sup>44</sup>. Леопольд Блум экзистенциален как “идеальный” еврей в Джойсе, тот “еврей-в-себе”, с которым призывает бороться Вейнингер. “Идеальный” еврей Блум представляет собственный сознательный выбор Джойса (первое слово в девизе Джойса – “изгнание”), и, повторюсь, отнюдь не случайно, что еврейская тема привлекает внимание Джойса тогда, когда он осознает свое положение в Европе как столь же двусмысленное, что и положение евреев. Хотя изгнание, как мы видим, можно понимать и как трансцендентность по отношению к тексту.

В неожиданном свете видится широкое использование Джойсом еврейских стереотипов, если мы подойдем к нему с точки зрения “идеального” в языке, а именно используя идею Умственного Языка, принадлежащую Джамбаттисте Вико. Эта идея также получила свое развитие в “Новой науке”: “Необходимо, чтобы в природе человеческих вещей существовал некий Умственный Язык, общий для всех наций: он единообразно понимает сущность вещей, встречающихся в общественной человеческой жизни, и выражает их в стольких различных модификациях, сколько различных аспектов могут иметь вещи. В справедливости этого мы можем убедиться в пословицах, максимах простонародной мудрости: по существу они понимаются совершенно одинаково всеми нациями...”<sup>45</sup>. Стереотипы наций также оказываются общепонятными и очень живучими, как пословицы и максимы; в этом смысле стереотипы являются скорее “идеальным”, чем реальным.

Еще одно “идеальное” качество в еврее для Джойса — то, что еврей сам по себе является стилем и дискурсом, очень подходящим Джойсу. Читая Вейнингера и заимствуя у него идеи для построения образа Блума как женственного еврея (эти заимствования хорошо изучены в критике), Джойс кардинально изменил вектор этих идей. Если Вейнингер говорит о том, что еврей, как и женщина, — абсолютное Ничто, и “перед человечеством снова лежит выбор между еврейством и христианством... между Ничто и Богом”<sup>46</sup>, то Джойс снимает это противоречие, делая Блума “Всеми и Никем”, образуя идеальный замкнутый круг смыслов (и эта диалектика походит на диалектику Вико, а не Гегеля); если Вейнингер говорит о еврее, что “он подобен паразиту, который в каждом новом теле становится совершенно другим, который до того меняет свою внешность, что кажется другим, новым животным, тогда как он остается тем же. Еврей ассимилируется со всем окружающим и ассимилирует его с собою; при этом он ничему другому не подчиняется, а подчиняет себе это другое”<sup>47</sup> — Джойс делает этого еврея своим “Улиссом”, самим текстом.

Почему Блум — еврей? Потому что он — “больше (и меньше), чем Джойс”.

\* \* \*

Но в творчестве Джойса, в том числе в романе “Улисс”, наряду с Блумом присутствует и другое alter ego автора — “ху-

дожник в юности” Стивен Дедал (тогда как Блум, без сомнения, содержит в себе внутренний мир Джойса “зрелого”). Почему происходит такое “раздвоение личности” автора?

Напомним, что роман по логике событий, если таковая возможна у Джойса, движется к *встрече* Одиссея/Отца (Блума) и Телемака/Сына (Стивена). По мнению многочисленных исследователей “Улисса”, “соединение “отца” и “сына” не состоялось”<sup>48</sup>. Аргументы просты: беседа героев в кульминационном эпизоде “Итака”, когда должны были состояться “встреча” и “узнавание” Отца и Сына, была совершенно бессодержательной и не могла оставить заметный след в жизни героев. И эта “невстреча” Одиссея и Телемака является одной из самых интересных загадок джойсоведения.

Мы согласны с тем, что эта встреча не стала для героев источником внешнего или внутреннего опыта, но не согласны с тем, что она не произошла. Как уже упоминалось выше, образ Стивена восходит к архетипу “язычника”/христианина (“не-еврея”). Стивен сформирован западной культурой в целом и католической религией в частности. Мышление его тяготеет к рациональному, а его доминирующее восприятие — зрение<sup>49</sup>. Поэтому для Стивена понятие “духовной” встречи естественно связано с категорией *опыта* (внешнего или внутреннего, не суть важно). Блум противопоставлен Стивену как “кинетический поэт”, его доминирующее восприятие — слух. Попробуем выяснить, как воспринимает мир Блум (и отчасти сам Джойс). Обратимся к тем источникам, которые отражают “западный” взгляд на евреев, в значительной мере усвоенный и Джойсом. К.Маркс писал: “Христианство является возвышенным мышлением еврейства, еврейство — просто сухим применением христианства”<sup>50</sup>; подобные идеи высказывал Ф.Ницше, говоря о “кроне” и “корнях”. Оба они имели в виду “овеществленность” иудаизма в противовес “одухотворенности” христианства. Действительно, в иудаизме отношение к вещи одухотворяется, становится сущностным; таково и отношение Блума к миру, а язвительная фраза Маркса о еврее, “который и отхожее место делает предметом культа”<sup>51</sup>, анекдотически точно подходит к эпизоду “Калипсо”, где мы впервые встречаем этого героя. Леопольд Блум не озабочен проникновением в суть вещей, он счастлив со-прикосновением с ними. Квинтэссенцию такого отношения описывает М.Бубер в работе “Я и Ты”. Он говорит о том, что “мир двойствен для человека в силу двойственности его соотношения с ним”<sup>52</sup>, а эта соотношенность

задается двумя основными словами: “Я–Ты” и “Я–Оно”. И если Стивен в большей степени принадлежит миру “Я–Оно”, то Блум живет в мире “Я–Ты”. Сам Джойс как художник обязан сказать слово “Я–Ты”, чтобы состоялась встреча и осуществился “эпифанальный” момент романа (“Итаку” можно назвать “эпифанией” “Улисса”, используя термин эстетики самого Джойса).

И то, что я/читатель и они/герои не можем почерпнуть никакой важной информации из беседы Стивена и Блума в “Итаке”, совершенно не означает, что встреча не состоялась, ибо “всякая действительная жизнь есть встреча”:

– Какой же опыт получает человек от Ты?

– Никакого. Ибо Ты не раскрывается в опыте.

– Что же тогда человек узнает о Ты?

– Только все. Ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности”<sup>53</sup>.

Но как узнать о том, что встреча все-таки состоялась, каким образом это отражается на/в тексте? Обратимся к материалу эпизода “Итака”.

По замыслу Джойса, все события в “Итаке” разрешаются в свои космические, физические и психические эквиваленты, а Блум и Стивен превращаются в небесные тела, в странников, подобных тем звездам, на которые они смотрят. Блум (не Стивен!) наделяется новым именем: Всякий-и-Никто. Границы Блума-человека и границы Вселенной размываются: Вселенная распаивается, подтверждая масштаб события. Что означает этот выход за границы, подчеркнутый тем, что Джойс называет временем следующего эпизода “бесконечность”? Это – выход за пределы мира “Оно” в мир подлинного бытия, ведь “Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично”<sup>54</sup>. Архетипические модели, которыми пользуется Джойс в этом и в следующем, последнем эпизоде, подтверждают нашу гипотезу. Встреча – тот ключ, обретая который Блум превращает Хаос романа в Космос: “и вот уже отведена угроза бездны, лишённое ядра Многое более не играет в переливчатом равенстве своего притязания, но лишь Двое друг подле друга”<sup>55</sup>. Роман обретает свое ядро, а эпизод, чья форма “вопрос–ответ” кажется монотонной и сухой, оказывается наполнен подлинным человеческим теплом. Одиссей-Блум странствовал. Куда? К лону жизни, к ее истокам, в утробу Геи-Пенелопы. Это возвращение происходит именно в “Итаке”, после

общения со Стивеном, а не в эпизоде “Пенелопа”. Блум — “усталое дитя-муж, мужедитя в утробе”<sup>56</sup>, потому что “Ты открывает больше, ему дается больше, чем может изведать Оно. Ничего неподлинного не проникнет сюда: здесь колыбель Действительной Жизни”<sup>57</sup>. И он возвращается в эту колыбель, выполнив предназначенное.

Так произносится основное слово “Я-Ты” романа, так происходит встреча с Другим и так Джойс обретает “иудейско-го Другого” в себе.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Минск, 1997. С.301.

<sup>2</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 54.

<sup>3</sup> Hugh Kenner. Dublin's Joyce. Bloomington, 1956. 372 p.

<sup>4</sup> Развивая теорию ressentiment, Ф.Ницше говорит о переоценке ценностей, сделанной евреями: “Именно евреи рискнули с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности (хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный) (...), именно: только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно набожные, им только и принадлежит блаженство...” (Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Минск, 1997. С.319).

<sup>5</sup> Nadel I. Joyce and the Jews. Iowa City, 1989. P.9.

<sup>6</sup> Reizbaum M. James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. P.67.

<sup>7</sup> Вико Д. Основания Новой науки об общей природе наций. М.; Киев, 1994. 656 с.

<sup>8</sup> Хоружий С.С. Комментарии // Джойс Дж. Собр. соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.225.

<sup>9</sup> Ellmann R. James Joyce. New York, 1959, 1982. P.374.

<sup>10</sup> Ibid. P.463.

<sup>11</sup> Ibid. P.230.

<sup>12</sup> Reizbaum M. James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. P.67.

<sup>13</sup> Ellmann R. James Joyce. New York, 1959, 1982. P.374.

<sup>14</sup> Джойс Дж. Дублинцы // Джойс Дж. Собр.соч. в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 20.

<sup>15</sup> Reizbaum M. James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. P.47.

<sup>16</sup> Ibid. P.47.

<sup>17</sup> Соотнесение еврейских типов “шадхена”, “бедного еврея” и “грязного еврея” с персонажами Джойса подробно рассматривается в монографии Reizbaum M. James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. P. 196.

<sup>18</sup> И не только читателем. Ричард Элман рассказывает о том, как Джойс пытался дополнить вейнингеровский список женских черт собственными наблюдениями: в частности, он считал перевернутые книги женской чертой, что давало ему повод подтрунивать над Оттокар Вейссом как “женственным евреем” (Ellmann R. James Joyce. New York, 1959, 1982. P.464).

<sup>19</sup> Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1992. С.354.

- <sup>20</sup> *Джойс Дж.* Дублинцы // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1993. Т. 1. С.72.
- <sup>21</sup> Там же. С. 73.
- <sup>22</sup> Там же. С. 74, 75.
- <sup>23</sup> Там же. С.80.
- <sup>24</sup> *Reizbaum M.* James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. P.48.
- <sup>25</sup> *Джойс Дж.* Дублинцы // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1993. Т. 1. С.75.
- <sup>26</sup> *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1992. С.344.
- <sup>27</sup> См. *Reizbaum M.* James Joyce's Judaic Other. Stanford, 1999. См. также работы об "Улиссе" Ф.Балжена, С.Хоружего и др.
- <sup>28</sup> *Джойс Дж.* Улисс // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 2. С.147.
- <sup>29</sup> *Ницше Ф.* Веселая наука. М., 1999. С.353.
- <sup>30</sup> *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1992. С.354.
- <sup>31</sup> *Джойс Дж.* Дублинцы // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1993. Т. 1. С.142, 143.
- <sup>32</sup> *Хоружий С.С.* Комментарии // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.236.
- <sup>33</sup> *Джойс Дж.* Улисс // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 2. С.38.
- <sup>34</sup> *Ellmann R.* James Joyce. New York, 1959, 1982. P.382.
- <sup>35</sup> *Джойс Дж.* Улисс // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.39.
- <sup>36</sup> *Nadel I.* Joyce and the Jews. Iowa City, 1989. P.9.
- <sup>37</sup> *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1992. С.335.
- <sup>38</sup> Там же. С.340.
- <sup>39</sup> Там же. С.377.
- <sup>40</sup> *Джойс Дж.* Улисс // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.39.
- <sup>41</sup> *Joyce J.* Letters. New York, 1966. Vol.1. P.146.
- <sup>42</sup> *Вико Д.* Основания Новой науки об общей природе наций. М.; Киев, 1994. С.81.
- <sup>43</sup> Там же. С.44.
- <sup>44</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. См. также др. его работы.
- <sup>45</sup> *Вико Д.* Основания Новой науки об общей природе наций. М.; Киев, 1994. С.46.
- <sup>46</sup> *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1992. С.367.
- <sup>47</sup> Там же. С.355.
- <sup>48</sup> *Хоружий С.С.* Комментарии // *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.344.
- <sup>49</sup> Подробнее о связи зрения как способа восприятия с рационалистической парадигмой западной культуры см.: *Rice T.J.* Joyce, Chaos and Complexity. Urbana, 1997.
- <sup>50</sup> *Маркс К.* К еврейскому вопросу. СПб., 1919. С. 40.
- <sup>51</sup> Там же. С. 38.
- <sup>52</sup> *Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 16.
- <sup>53</sup> Там же. С.21.
- <sup>54</sup> Там же. С.17.
- <sup>55</sup> Там же. С.45.
- <sup>56</sup> *Джойс Дж.* Собр.соч. в 3 т. М., 1994. Т. 3. С.142.
- <sup>57</sup> *Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 20.

Нина Рудник

## ЧЕРНОЕ И БЕЛОЕ: ЕВГЕНИЙ ШВАРЦ

Любое размышление о природе таланта художника неизбежно связано с биографическим моментом. Взаимодействие таких факторов, как время, страна, национальность, семья, окружение, определяет направленность интересов писателя. Влияние одного или другого из указанных биографических моментов может в существенной мере определить взгляд на мир в целом. Силой, способной оказать важное влияние на мировоззрение, безусловно, является национальная принадлежность и личное отношение художника к ней. В этом плане положение еврея в русской культуре XX в., по замечанию Р. Тименчика (доклад на конференции в Иерусалиме “Евреи и русская культура”, июнь 1997), всегда является пограничным состоянием. В самом словосочетании “русский еврей” чувствуется определенная экзистенциальная напряженность. Перед нами не метафора, не оксюморон (хотя и это тоже), но бытийная характеристика целой плеяды писателей, музыкантов, ученых России последнего столетия.

Нередко русское и еврейское сосуществует не только как диалог “внешнее” — “внутреннее”, но и как “внутреннее” — “внутреннее”, что происходит в случае Евгения Шварца, в жилах которого текла и русская и еврейская кровь. Постоянное передвижение (в обе стороны) границы национальной идентификации может создавать сложную психологическую проблему, постоянно требующую разрешения, и даже приводить к возникновению “пограничного состояния” в психиатрическом смысле. Проблема “русское — еврейское” была для Шварца предметом постоянной рефлексии. Самые разнообразные аспекты, с этим вопросом связанные, запечатлены на страницах его мемуаров и многотомных дневников<sup>1</sup>. Имеющаяся биографическая оппозиция случайным или неслучайным образом содержится в самом имени писателя: “Евгений” (греч.) — “благородно рожденный”, представление, всегда ас-

---

Нина Рудник — доктор философии, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра русских и славянских исследований.

социрующееся со светом, чистотой, белизной; “Шварц” (нем., идиш) – “черный”. Эта оппозиция и дала название статье.

Проблема “русское – еврейское” применительно к Евг. Шварцу представлена богатым автобиографическим материалом и, конечно, должна была найти отражение в творчестве драматурга. Определение позиций в диалоге “русский – еврей” может помочь в понимании мировоззренческой направленности произведений писателя. Актуальность этой задачи обусловлена не только личным интересом, но и тем, что на протяжении более чем полувека имя “Евгений Шварц” было своеобразным паролем, понятным и посвященным, и широкой публике, причем как детям, так и взрослым. Многочисленные афоризмы писателя<sup>2</sup>, точнее, само цитирование их мгновенно сближало самых разных людей, создавало впечатление какого-то важного знания, стоящего за словами писателя. Фильмы и спектакли по пьесам Евг.Шварца, при том что он явно не принадлежал к первому ряду деятелей официального искусства, как ни странно, совпадали с самыми значительными переменами в жизни страны и пользовались огромным зрительским успехом: в пору оттепели – спектакль театра “Современник” “Толый король” (реж. О.Ефремов), в брежневские времена – фильмы Н. Кошеверовой “Тень”, М. Захарова “Обыкновенное чудо” и его же “Убить дракона” в пору перестройки. А еще раньше, в 1947 г., художественный совет при министерстве кинематографии СССР, принимая фильм “Золушка” (реж. Н. Кошеверова, сценарий Евг.Шварца), не только не снял некоторые кажущиеся крамольными фразы, но приказал выпустить картину на экраны страны ко Дню Победы<sup>3</sup>.

Конечно, санкция высокого руководства была дана не случайно. Достаточно вспомнить, что в том же 1947 г. получают Сталинскую премию повесть В.Пановой “Спутники” (1946) и роман В.Некрасова “В окопах Сталинграда” (1946). Ощущение правильности и осмысленности жизни, где добро непременно торжествует, а зло оказывается посрамленным, нуждалось в то время в поддержке со стороны государства, особенно перед надвигающимися новыми репрессиями.

В это же время Евг.Шварц записывает в дневнике: “Я люблю нормальный успех. В этом буме, мне показалось, что-то угрожающее есть. Я вспомнил успех «Дракона», который кончился так уныло. Словом, я притаился внутренне и жду. И я устал, устал – сам не знаю отчего. Впрочем, все эти сенсации меня ободрили. Моментами кажется, что все будет хоро-



шо”<sup>4</sup>. Чуткость и интуиция художника помогали Евгению Шварцу создавать в своих произведениях особую атмосферу, одновременно сказочную, сопоставимую с рождественской сказкой, и с преломлением рождественской традиции в советском искусстве (ср. с произведениями В.Каверина, Л.Кассиля), и в то же время соответствующую реальной действительности, однако соответствие это особое, не поддающееся ходу определению. Поэтому вопрос о мировоззренческой позиции автора “Тени” и “Дракона” является отнюдь не праздным. Приступая к его обсуждению, прежде всего необходимо попытаться сказать о том, как соотносится для Евг.Шварца “пограничное состояние” русского еврея с “пограничным состоянием” мира в целом.

Образ жизни семьи писателя определяла революционная деятельность его отца, Льва Борисовича Шварца (по крестному отцу — Льва Васильевича; крестился он в православие в связи с женитьбой на М.Ф.Шелковой)<sup>5</sup>. Еще в годы учебы на медицинском факультете Казанского университета он попал под надзор полиции, и в дальнейшем постоянные переезды вспоминались писателю как непереносимые спутники его детства<sup>6</sup>.

Круг знакомых, постоянные бурные обсуждения политических событий, нелегальная литература, хранящаяся в доме, создавали ощущение опасности и вместе с тем щекочущей причастности к тайне. Одно из ярких детских впечатлений — любительский спектакль по пьесе Т. Герцля “Благо народа”, где Лев Борисович Шварц играл главную роль. Туники, красные тоги, герои Древней Греции в пьесе, исполненной пафоса, навсегда запомнились мальчику так же, как и само ожидание спектакля — в постели, в ангинальном жару — ожидание праздника<sup>7</sup>. И рядом с этими воспоминаниями — дневниковые записи о еврейском погроме в Армавире, организация отрядов самообороны в Майкопе, где жила семья Шварцев<sup>8</sup>. “Помню отчетливо разговоры о роспуске Первой Государственной думы, о Выборгском воззвании, над которым папа посмеивался. Убийство Герценштейна, доктор Дубровин, Союз русского народа, погромы — вот обычные темы разговоров”<sup>9</sup>.

Ко всем этим детским национально-политическим переживаниям добавлялось отсутствие не только уюта в доме, но и даже книг не революционного содержания, та самая знаменитая интеллигентская обстановка, коей так гордились в конце XIX — начале XX веков и которую с первого взгляда узнавал

Евг.Шварц, уже будучи взрослым человеком (например, на фотографиях В.Короленко)<sup>10</sup>. Постоянные ссоры между отцом и матерью, привязанность к матери и восхищение “сильным, простым и блестящим” отцом<sup>11</sup> создало навсегда сохранившуюся тягу к надежной и прочной семье, примером какой на долгие годы стала для Евг. Шварца семья известного майкопского доктора В.Ф. Соловьева, дом, не менее близкий, чем родительский, где впоследствии писатель гостил месяцами<sup>12</sup>. В то же время были переживания другого рода и из совсем иначе устроенного мира. В нем были крестный ход, хоругви, чудотворная икона. В 1956 г. Евг. Шварц писал в дневнике: “И множество вещей, оставшихся на всю жизнь, впечатавшихся в самые глубины души, я принимал и не предполагал, что в них можно сомневаться. Так было с церковью, с иконами, с молитвами. Когда бабушка узнала, что я еще не причащался никогда, она очень рассердилась на маму и повела меня в церковь... Я дрожал в церкви, потрясенный и пением, и царскими вратами, захваченный волнением бабушки. Так как до семи лет я еще считался младенцем, то причащали меня без исповеди. И когда я принял причастие, то почувствовал то, чего никогда не переживал с тех пор. Я сказал бабушке, что причастие прошло по всем моим жилочкам, до самых ног. Бабушка сказала, что так и полагается. И была со мной такою, как всегда. Но много спустя я узнал, что дома она плакала. Она увидела, что я дрожал в церкви, — святой дух сошел на меня, следовательно, наверное, я буду святым. Об этом рассказала мне мама через несколько лет”<sup>13</sup>.

Но и этот мир не был окрашен для ребенка одной краской, ибо был еще Екатеринодар, где жили родные отца. И если в Рязани “обычно исчезал, будто его и не было”, отец<sup>14</sup>, то в Екатеринодаре подобное происходило с матерью Евг. Шварца. Семья даже не останавливалась у родителей отца, поскольку свекровь и невестка не ладили между собой. “Мама была неуступчива, самолюбива, бабушка — неудержимо вспыльчива и нервна. Они были еще дальше друг от друга, чем обычные свекровь и невестка. Рязань и Екатеринодар, мамина родня и папина родня, они и думали, и чувствовали, и говорили по-разному, и даже сны видели разные, как же могли они договориться? Впрочем, дедушка, папин отец, молчаливый до того, что евреи прозвали его «англичанин», суровый и сильный, ладил с мамой и никогда с ней не ссорился, уважал ее”<sup>15</sup>. Два дома, дом матери и дом отца, русский и еврейский, сопер-

ничали в душе мальчика до такой степени, что в один прекрасный день он отказался от воскресного еженедельного визита на обед к родителям отца, куда ходили только вдвоем, без матери. Причина отказа, как пытался позднее понять Евг. Шварц, заключалась скорее всего в том, что в те годы он жил одной жизнью с матерью и чувствовал, что его дом — Рязань, Рюмина роща, дача бабушки и дедушки со стороны матери<sup>16</sup>.

Вместе с тем было, по крайней мере, два момента, стягивавших одним узлом русскую и еврейскую половины мира. Первый — это, так сказать, “изгнание из рая”. Когда Евг. Шварцу исполнилось шесть лет, родился его брат Валентин. И тесная связь с матерью прервалась: “Я, до сих пор окруженный, как футляром, маминой любовью и заботой, стал чувствовать неясно и бессознательно пустоту, страх одиночества и холод. В те дни стали определяться душевные свойства, которые сохранил я до сих пор. Неуверенность в себе и страх одиночества. К этому следует прибавить вытекающее отсюда желание нравиться. Мне страстно хотелось, чтобы я стал нравиться маме, как и в те дни, когда еще не явился «этот». Я всеми силами старался вернуть потерянный рай и, чувствуя, что это не удастся, бессмысленно грубил, бунтовал и суетился”<sup>17</sup>. Увлечение музыкой, чтение запоем, сочинение сказок для себя (о волшебном коне-помощнике, выручающем из беды, об армии маленьких человечков, живущих безбедно и счастливо, как и друг-конь, но при малейшей опасности они выстраиваются ночью на одеяле и отражают врага)<sup>18</sup> начинается с этого времени. “Пустота, образовавшаяся вокруг меня, требовала заполнения. Я не мог, не научился жить один, и если не было книжек, то очень скучал. Очевидно, в течение всей зимы шел во мне какой-то процесс, требовавший много сил и не осознанный мною”, — писал Евг. Шварц, понимая, что это и было начало его творчества<sup>19</sup>.

Не мог не повлиять на будущего писателя и тот факт, что к тому времени, как сыну исполнилось семь лет, мать стала неверующей. В этом вопросе сын впервые не подчинился ей. В Екатеринодаре, под грецким орехом за кухней в доме родителей отца вспыхивали ожесточенные религиозные споры: “С одной стороны мама, с другой — я и дедушкина кухарка спорили о религии. Я был начитаннее кухарки в этом вопросе, ссылаясь на учебники, обливался потом, кричал, как настоящий изувер, так что моя сторонница успокаивала меня и сменяла на моем посту. Ее сила была в непоколебимом спокой-

ствии и уверенности. На все мамины антирелигиозные речи она отвечала: «Так-то оно так, а все-таки бог есть»<sup>20</sup>. Пылкая любовь к матери, с одной стороны, и возникшее материнское постоянное недовольство старшим сыном — с другой, создавали чувство вины и неуверенности в себе одновременно с сознанием собственной исключительности и абсолютной уверенностью в своей будущей славе писателя.

Вторым важным элементом проблемы “русский еврей Евг. Шварц” были отношения с двоюродным братом, будущим знаменитым чтецом-декламатором Антоном Шварцем. Отец попрекал мальчика талантом и способностями брата Антона, всячески подогревая и разжигая соперничество<sup>21</sup>. Каждый раз при встрече Евг. Шварцу необходимо было выяснять, кто сильнее, а кто слабее. Это касалось прежде всего вопросов веры и религии. Женя был более, что называется, “подкован” и посему мог дать брату уверенный и исчерпывающий ответ. Антон присутствовал при религиозных диспутах в саду дедушки Шварца и как-то раз в сумерках стал спрашивать о боге, рае и аде. “Тоня спросил робко: «А если еврей хороший человек, то он может попасть в рай?» Я твердо ответил: «Конечно, может!» Я не мог допустить, что хорошего человека за что бы то ни было можно наказывать вечными муками. И тут нас позвали чай пить. Тоня, после моего ответа сосредоточенно молчавший, сказал, когда мы перелезали через забор: «Этим ты меня значительно успокоил»<sup>22</sup>.

Как видно, самые животрепещущие вопросы так или иначе были в центре внимания братьев Евгения и Антона Шварцев. При всем детском соперничестве они были близкими людьми на протяжении всей жизни, за время войны и в послевоенные годы их дружба стала еще крепче, чем в детстве или в студенческие годы. Этим отношениям не только не могли помешать “еврейско-христианские” различия, но, напротив, быть может, именно они стали своеобразным фундаментом прочной связи между братьями. Замечательная запись, сделанная уже после смерти брата, есть в книге воспоминаний “Телефонная книжка” — неотъемлемой части дневников Евг. Шварца, вышедшей отдельным изданием (1997 г.): “С месяц назад, в сильный ветер, поздним, хоть и светлым вечером включил я радио и услышал живой Тонин голос. Он читал «Медного всадника», и я слышал даже его дыхание.

*4 августа*

И хоть ветер шумел за окнами, и брата, дыхание которого я слышал так ясно, будто стоял он рядом в комнате, уже не было в живых, я испытывал скорее радость, чем печаль. Если бы я умел! Я чувствовал за привычным смыслом вещей другой, настоящий. Еще усилие — и я пойму, что «времени больше не будет» и ничто не ушло, не умерло из пережитого. Но это последнее усилие — в который раз сорвалось. И мир вскоре принял свой непрозрачный и непреодолимый образ. Вот и все, что удалось рассказать мне о Тоне<sup>23</sup>.

О каком подлинном смысле вещей идет речь? Какое усилие надо предпринять, чтобы понять, что “времени больше не будет”? Антон Шварц размышлял о том, что отец обязан найти, от чьего имени читается вещь, угадать авторский характер не в актерском, а в особом плане, не выходя за пределы своего искусства, искусства чтеца<sup>24</sup>. “Медный всадник” в этом тексте не только поэма, которую читает умерший брат, но символ жизни и символ культуры, где есть место всем и всему. Но чтобы понять это, нужно усилие: вслушаться, понять, произнести великие строфы. Радио здесь — реализованная метафора “всемирной отзывчивости”. В один прекрасный петербургский вечер черный ящик радио, словно “строитель чудотворный”, на время передачи — чтения поэмы — соединил пушкинскими строками все прежнее и все нынешнее: голос и дыхание брата, бывшие воспоминания, Шварцы, Шелковы, еврейское и русское, мир ушедший и сегодняшней ветер за окном.

Вот эти сложные звуки мира необходимо было каким-то образом привести в равновесие, хотя бы и динамическое. Российские издатели дневников и мемуаров Евг. Шварца вплоть до недавнего времени просто попытались изъять все недвусмысленные высказывания писателя о еврейской стороне своей жизни (наряду со всем, что мало-мальски отдает мистикой), даже в 1991 г. мемуарный очерк “Детство” был напечатан именно с такими купорами<sup>25</sup>. Тем не менее внимательное чтение дневников обнаруживает постоянное возвращение к теме двойного мира, мира Шелковых и мира Шварцев, не только на уровне размышлений, но и оценки друзей, родственников, знакомых с точки зрения определенных нравственных позиций.

Евг. Шварц подчеркивает как главные качества своего отца силу, простоту и талант. Талант считался семейной чертой

Шварцев, и отношение к нему было спокойным и естественным. Евг. Шварца всегда поражала уравновешенность брата Антона, его уверенность в себе и своем деле. Шелковы, будучи не менее, а, судя по отзывам писателя, и более талантливыми, чем Шварцы, отличались угрюмым недоверием к своим способностям. Однако цель и у Шварцев, и у Шелковых была одна — слава. Но, с одной стороны, было простое и спокойное, в представлении Евг. Шварца — “еврейское”, “желание славы” как смысла жизни, с другой же — мрачное — “русское” — неверие в возможность достижения успеха. И о героях “Телефонной книжки” Евг. Шварц пишет прежде всего с точки зрения отношений “слава — семья”. Д. Шостакович, Б. Эйхенбаум, семья знаменитого хирурга И. Грекова, Э. Гарин, В. Шкловский, С. Маршак, Б. Житков, Н. Олейников, В. Кетлинская — все оцениваются с этих позиций. Отчетливо положительной оценки заслуживает лишь тот, кто умеет соединить “чувства добрые” со своим талантом, то есть обладает “шварцевским”, “еврейским”, простым и органичным отношением к себе и к миру. Более того, русские семьи, где царит такая атмосфера, особо отмечаются, оцениваются почти как феномен. “Есть прелестное явление природы — талантливая и уравновешенная русская семья”, — пишет Евг. Шварц о математиках и музыкантах Д.К. и В.Н. Фадеевых<sup>26</sup>.

Сложная и запутанная реальность приобретает у Евг. Шварца отчетливо выраженные положительный и отрицательный полюсы, представления о которых формировались при помощи национальных идентификаций: русской и еврейской. Система оценок “сложное, мрачное, разъедающее — русское” и “простое, спокойное, красивое — еврейское” была выстрадана всей жизнью писателя. Отсюда его чувствительность, нервность, болезненность (диатез в детстве, нервная экзема, которая внезапно исчезла единственный раз в жизни, когда объявили войну). Отсюда долгие и мучительные поиски себя. Отсюда одновременное сознание своего дара и необходимость постоянно убеждаться в наличии таланта при помощи ведения дневников (цель, с которой были начаты дневники в 1926 г. и велись вплоть до кончины писателя). При этом, сознавая русскую и еврейскую стороны своей личности, Евг. Шварц не взял в качестве псевдонима русскую фамилию деда: “Дед мой был незаконнорожденным. Фамилия его была Ларин, но для восстановления в правах, не знаю, какими канцелярскими тонкостя-

ми и каким хитрым способом, он взял, женившись, фамилию бабушки и всю жизнь писался с тех пор Шелковым.

Отец мой советовал мне взять псевдонимом эту заброшенную фамилию деда. Он считал, что русскому писателю полагается иметь русскую фамилию, но я почему-то не посмел, не решился на это. Смутное чувство неловкости остановило меня. Как будто я скрываю что-то. И я не смел считать себя писателем<sup>27</sup>.

Характерна реакция писателя на совет отца. Прежде всего, известный своим остроумием Евг. Шварц не мог не заметить иронии псевдонима “Евгений Ларин” (Евгений Онегин, Татьяна Ларина). С другой стороны, чувство, что ты прячешь собственную сущность, оказывается непереносимым. Сама мысль, что надо взять другую фамилию для восстановления в правах, социальных или писательских, представляется достаточно унижительной. Евг. Шварц, при всех своих сомнениях знающий очень хорошо, что он настоящий писатель, должен был чувствовать в подобном поступке явную фальшь, быть может, поэтому он и не воспользовался советом отца.

Противоречие “русское — еврейское” в силу всех указанных обстоятельств стало для Евг. Шварца не всегда и не совсем осознанной оппозицией “плохое — хорошее”. Психологически это вполне объяснимо. Так маленький ребенок, защищаясь от обидчиков, говорит им после объяснений родителей по поводу ума и таланта евреев: “Мы-то все евреи, а вы-то все дураки”, — и естественно начинает считать по метонимическому принципу всех хороших людей (своих друзей и друзей родителей) евреями и только в более позднем возрасте открывает подлинный смысл вещей. Разделение на “хороших” и “плохих” осложняется национальным моментом, и в результате оказывается, что существует система абсолютных нравственных норм, основанная на амбивалентном отношении “еврейское — русское”. Антисемитизм, распространенный в писательской среде 30–40-х гг., поддерживал подобную амбивалентность. У Евг. Шварца происходит своеобразное снижение высокого — “русского” к низкому — “еврейскому”, поскольку все окружающие, так сказать, “поверяются” евреями. Важно указать, что речь здесь как правило идет о “русском еврействе”, о “своих”, о евреях, близких в культурном отношении, чаще всего — о непосредственном окружении писателя в повседневной и творческой жизни. Эти евреи практически всегда либо, как минимум, характеризуются в дневниках с поло-

жительной стороны, либо являются образцами порядочности и благородства (так, например, описывается Б. Эйхенбаум). Однако есть одна крайне любопытная дневниковая запись, свидетельствующая об отчетливо выраженной пограничности ситуации “русский еврей”, при малейшем сдвиге обращаемой в оппозицию “свой – чужой”. Так происходит при единственном в жизни Евг.Шварца столкновении с миром не русского, а восточноевропейского еврейства во время эвакуации в Сталинабаде. Этот мир чужд, непонятен, вызывает сложный комплекс ощущений, сохраняющийся в сознании писателя на протяжении многих лет. Вот что он записывает в своем дневнике 25 февраля 1955 г.: “Самой шумной и самой заметной, тоже восточной, стихией были евреи, но менее понятные, чем таджики. Евреи из Западной Украины, бородатые, с пейсами. Многие из них говорили по-древнееврейски, и странно звучал этот язык на рынке, не на том, что за театром, а в конце той улицы, где посреди мостовой росла гигантская, великанская чинара. Что это язык древнееврейский, объяснил мне еврейский поэт из Польши. Мы с ним вместе искали табак на рынке, и он расспрашивал бородатых стариков с пейсами, не встречался ли им этот товар. И поэт был представителем незнакомого мне еврейства. Он все рвался на фронт и уехал воевать, наконец. По его мнению, евреи сами были виноваты, что их убивают, уничтожают. Если бы сопротивлялись они, не шли на смерть – никто не смел бы их так преследовать. Говорил он по-русски без акцента. Бросит несколько слов и задумается. Где-то, кажется, в Вильнюсе, немцы убили его жену и дочь. Был он у меня или я встретил [его] в театре раза два. Знакомство не завязалось. Я не чувствовал себя евреем, а его больше никто не занимал. В [конце] концов он уехал на фронт, и больше я ничего не слышал о нем. Фамилию его – забыл”<sup>27\*</sup>.

Прежде всего необходимо отметить момент непонимания, существующий как в плане языковом, так и в поведенческом. Обращает на себя внимание нарочитая, подчеркнутая отстраненность от изображаемого: и от впервые увиденных представителей “восточной стихии”, от их облика и языка, их традиционной еврейской сферы деятельности – торговли, и от поэта – собрата по профессии казалось бы, о котором тем не менее сказано как-то иначе: “еврейский поэт из Польши”. Характеристика основана на приеме остранения и указывает на оппозицию “свой – чужой”: не просто поэт и не поэт из Польши, а некто, принадлежащий к другому племени, к вет-



хозаветным старцам с пейсами, причем принадлежащий к ним самым необходимым для поэта образом — по языковому принципу (хотя, скорее всего, имеется в виду не иврит, а идиш, но в том его изводе, который даже в детстве в доме отца Евг. Шварц не мог слышать, соответственно, позднее он не в состоянии идентифицировать этот язык). “Еврейский поэт из Польши” действительно является чужим для писателя, живущего в атмосфере русской культуры. Не случайно специально отмечается, что поэт хорошо говорит по-русски, ибо это речь коммуникативная или речь в поисках коммуникации. Отсюда, очевидно, проистекает последующее психологическое вытеснение: Евг. Шварц не помнит ни имени, ни фамилии поэта. Есть, конечно, и более глубокие причины и прежде всего чуждость мотивационной подоплеки его поведения. Человек, имеющий профессию, согласно которой можно получить “бронь”, рвется на фронт — это было бы понятно, но он хочет попасть туда не для мести за убитых жену и дочь, что тоже не вызывало бы никакого недоумения, но причины здесь совершенно иные, о таком Евг. Шварцу слышать еще не приходилось: декларация необходимости всеобщего еврейского сопротивления Катастрофе.

Структура дневниковой записи свидетельствует об увеличении динамизма повествования: от жанровой сценки — описания, выдержанного в достаточно спокойных тонах, к констатации фактов; от синтаксически распространенных конструкций к простым предложениям с выраженной глагольностью. Все здесь способствует впечатлению нарастания внутреннего трагизма. И действительно, это первое столкновение Евг. Шварца с Катастрофой европейского еврейства. Оно заставляет писателя отшатнуться, заявить о своей непричастности к происходящему: “Я не чувствовал себя евреем...” Он принадлежит к другому миру, к “русским”, к “культурным русским евреям”, но ужас Катастрофы уже коснулся его своим зловещим дыханием.

Масса вопросов должна была возникнуть в сознании писателя: перед ним несомненный образец героического поведения, но как относиться к такого рода стремлению к подвигу? И где в этом случае его, Евгения Львовича Шварца, место? Должен ли он оставаться в эвакуации, как позволяет “бронь”, или это не что иное, как “еврейское отсиживание в тылу”? Должен ли он идти на фронт, как поступают настоящие еврейские люди? Где в этом случае “русскость” и где — “еврей-

скость”? Как здесь следует вести себя достойным образом? Из всего этого остающегося в контексте внутреннего раздора и проистекает трагизм дневниковой записи, жесткость повествования, отсюда же особое освещение фигуры безымянного еврейского поэта из Польши на фоне ветхозаветных праотцев. Пограничная ситуация “русский еврей” для Евг. Шварца не только не снимается в течение жизни, но, напротив, утверждается как необходимая и закономерная мировоззренческая система с сильно выраженным карнавальным моментом, отрицающим и утверждающим одновременно<sup>28</sup>.

Особая атмосфера в пьесах Евг. Шварца во многом создается благодаря такому карнавальному отношению к собственной экзистенции. Представляется, что из экзистенции “русское — еврейское” проистекают новые возможности интерпретации произведений писателя. Попробуем показать это на примере пьесы “Тень” (1940), тем более что есть дневниковая запись об отношении его родителей к услышанной по радио постановке 1-го акта “Тени” (в рамках вечера творчества Евг. Шварца): “...Когда я пришел к ним после передачи, папа сказал дрогнувшим голосом: «А мы слушали вчера передачу».

<17 января 1957>. Со слезами в голосе. Но при этом очень довольный. Правда, он тут же, со свойственной ему прямоотой, сказал, что «Тень» он попросту не понял. Но мама горячо вступилась и сказала, что она-то поняла. И я поверил, что так оно и было. Она со всей шелковской, российской сумеречностью была куда ближе к тому, что я писал. Вся эта душевная сторона моей жизни шла от них, от их семейства”<sup>28</sup>. Биографический и творческий материал в своем пересечении создают богатую сферу исследования этой пьесы Евг.Шварца.

\* \* \*

Сейчас, на исходе века, стал понятен истинный масштаб творчества Евг. Шварца, произведения которого по своей значительности сопоставимы с лучшими образцами мировой литературы. Его пьесы “Голый король”, “Тень”, “Дракон” пользуются заслуженным успехом, спектакли по ним ставят известные режиссеры. Многие исследователи творчества Евг. Шварца указывают на антитоталитарную направленность этих пьес. Евг. Шварц был, пожалуй, единственным советским писателем, получившим нечто вроде негласного разрешения на антитоталитаризм в Советском Союзе 30–40-х гг. Особо выде-

лялся и подчеркивался литературоведами и критиками прежде всего антифашистский пафос пьес, что облегчало их существование на советской сцене. Тем не менее скрытой политической стороной произведений Евг. Шварца было разоблачение не только немецкого фашизма, но и сталинского и, как оказалось, послесталинского государственного устройства, а также других исторически сопоставимых с ними политических режимов<sup>29</sup>. Однако любое тоталитарное государство имеет при явных типических чертах свои отличительные свойства и признаки: Советский Союз не есть фашистская Германия, и наоборот. Если же пьесы Евг. Шварца в равной степени оказываются действенными в различных странах в разное время на протяжении нескольких исторических периодов, следовательно, в произведениях заложен еще какой-то, не менее важный смысл и значение (не случайно G. Schaumann сопоставляет пьесы Евг. Шварца и Б. Брехта на жанровой основе пьесы-параболы<sup>30</sup>).

Начнем с того, что Евг. Шварц открыто декларирует свою причастность к литературной традиции. Название знаменитой сказки Андерсена, географические и топографические приметы южной страны, поведение и облик отдельных персонажей (например, люди с коричневой кожей, сравни загар Цезаря Борджиа) становятся полноправными участниками пьесы Евг. Шварца. Ученый поселяется в той же комнате, где останавливался его друг, Ганс Христиан Андерсен, но все его дальнейшее поведение есть полемика со сказкой Андерсена. Ее начало — имена Ученого и его тени: Христиан-Теодор и Теодор-Христиан, в которых как бы соединяются имена двух великих романтиков, Ганса Христиана Андерсена и Эрнста Теодора Гофмана. Вызов Ученого не только связан, таким образом, с желанием переделать плохой конец сказки Андерсена в хороший, но как бы адресован самому источнику “сказок с печальным концом”, миру романтического гротеска как страшному и чуждому человеку<sup>31</sup>.

Неразрывное единство человека и тени в сказке Евг. Шварца, обозначенное в именах главных героев, есть романтическая ситуация двойничества. Она переосмысливается писателем при помощи мотивов и сюжетов русской литературы и прежде всего произведений Ф.М.Достоевского, скрытой полемикой с творчеством которого исполнена пьеса “Тень” (см. также указанную ранее статью D. White). Осложнение “чужого сюжета” начинается с указания возраста Ученого. Ему двад-

цать шесть лет, он так же молод (на год моложе), как все герои — создатели идей, сочинители, хроникеры и заговорщики Достоевского<sup>32</sup>. Ученый — историк, но его занятия вполне практического свойства. Цель и задачи его приезда следующие: “Ваша страна — увы! — похожа на все страны в мире. Богатство и бедность, знатность и рабство, смерть и несчастье, разум и глупость, святость, преступление, совесть, бесстыдство — все это перемешано так тесно, что просто ужасаешься. Очень трудно будет все это *распутать, разобрать и привести в порядок* так, чтобы не повредить ничему живому” (курсив мой. — *Н.Р.*)<sup>33</sup>. Ученый очень напоминает здесь героев Достоевского — мальчиков с мировыми вопросами, подлежащими немедленному разрешению. Не случайно Аннунциата<sup>34</sup> и Доктор<sup>35</sup> называют его ребенком, милым, наивным мальчиком, который и на смерть пойдет с таким же добродушным, веселым лицом.

Роковое воздействие идеи на своего создателя — тема Достоевского в “Преступлении и наказании”. Идея Ученого — мечта о всеобщем счастье. Он полагает, что так же, как изучение истории может переделать весь мир, его любовь к Принцессе способна пересоздать и его собственную природу. Но мечта о всеобщем счастье оборачивается порой вещами прямо противоположными. Подобно Порфирию Петровичу, Доктор пытается показать Ученому двойственность его идеи.

Доктор. Ответьте мне как врачу — вы собираетесь жениться на принцессе?

Ученый. Конечно.

Доктор. А я слышал, что вы мечтаете как можно больше людей сделать счастливыми.

Ученый. И это верно.

Доктор. И то и другое не может быть верно.

Ученый. Почему?

Доктор. Женитесь на принцессе, вы станете королем.

Ученый. В том-то и сила, что я не буду королем! Принцесса любит меня, и она уедет со мной. А корону мы отвергнем — видите, как хорошо! И я объясню всякому, кто спросит, и втолкую самым нелюбопытным: королевская власть бессмысленна и ничтожна. Поэтому-то я и отказался от престола.

Доктор. И люди поймут вас?

Ученый. Конечно! Ведь я докажу им это живым примером.

*Доктор молча машет рукой*<sup>36</sup>.

Разубедить Ученого невозможно, как мечтателей Достоевского. Идея овладевает им целиком и полностью, он не чувствует никаких противоречий, не видит горькой насмешки над ней (через сцену то и дело пробегают резвящиеся курортники, заболевшие “сытостью в острой форме”, после того как честным путем заработали много денег). D. White, говоря о поведении Ученого перед финальным поединком с Тенью, справедливо отмечает в нем черты комического героя<sup>37</sup>. Действительно, при всем пафосе разговора Ученого с Доктором (сцена получения волшебных слов: “Тень, знай свое место”) чувствуется какой-то комизм ситуации. Возникает он вместе с появлением Ученого и его монологом: “Мне очень нравится, как горят эти фонарики. Кажется, никогда в жизни голова моя не работала так ясно. Я вижу и все фонарики разом, и каждый фонарик в отдельности. И я люблю все фонарики разом и каждый фонарик в отдельности”<sup>38</sup>. Ученый абсолютно убежден в собственной правоте, она опьяняет его, как вино. На втором плане монолога незаметно возникает пародийная интонация, поскольку обращение человека к фонарю – излюбленная ситуация анекдотов о пьяницах. Из-за этого страстного желания правды не только поведение Ученого, но даже его казнь приобретают дополнительный оттенок иронии. Карнавальность возникает здесь на уровне интонации, помогая выразить одновременно и авторское отношение, и подчеркнуть характерные свойства героя-романтика (романтическая ирония).

Идея осчастливить человечество и желание вернуть себе любовь принцессы, добиться счастья для себя есть желания противоположные, но по мере развития действия все более становится понятным, что существует прямая зависимость между плохим и хорошим, между двумя этими, казалось бы, противонаправленными душевными движениями Ученого.

Аннунциата. Зачем им воскрешать хорошего человека?

Юлия. Чтобы плохой мог жить<sup>39</sup>.

О том же говорят между собой первый министр и министр финансов: “Боже мой! Не рассчитали. Ведь это же его собственная тень”<sup>40</sup>. Единство человека и тени реализуется сказочным образом, но при этом проблема двоемирия и двойничества всячески акцентируется. То в речи Ученого звучит перифраз пючевского “Не то, что мните вы, природа”<sup>41</sup>, то вдруг перед встречей Принцессы с Тенью возникает следующий разговор.

Принцесса. Нет, это ужасное несчастье! Молчите, вы ничего не понимаете. Вы не влюблены, вам легко говорить, что все идет прекрасно! И кроме того, я принцесса, я не умею ждать. Что это за музыка?

Тайный советник. Это в ресторане, принцесса.

Принцесса. Зачем у нас в ресторане всегда играет музыка?

Тайный советник. Чтобы не слышно было, как жуют, принцесса<sup>42</sup>.

Этот диалог — отсылка к стихотворениям А.Ахматовой “Вечером” (“Звенела музыка в саду...”) и А. Блока “В ресторане” (“Никогда не забуду (он был или не был)...”). Конфликт духа и плоти, возвышенного и плотского, запечатленный в стихотворениях, является, по сути, основой треугольника Ученый — Принцесса — Тень. Отношения Ученого и Принцессы — отношения абсолютно платонические. Однако есть и другая сторона любви, которая побеждает в конфликте. Тень говорит Принцессе: “Люди не знают теневой стороны вещей, а именно в тени, в полумраке, в глубине и таится то, что придает остроту нашим чувствам. В глубине вашей души — я”<sup>43</sup>. За словами следуют поцелуи и дальнейшие действия в виде приготовлений к свадьбе. До самого последнего момента, даже тогда, когда с плеч Тени слетает голова, Принцесса не в силах отказаться от своего жениха. Бесплотная и бестелесная тень оказывается сильнее своего господина. Только тогда, когда Принцесса слышит из уст Тени, что он не может жить без Ученого, что они одно целое, перед ней открывается истина, и в этот момент Тень исчезает. Остается человек, в котором есть все необходимые составляющие, и плохие, и хорошие, вот его-то во что бы то ни стало нужно оставить рядом с собой. Принцесса обращается за помощью к придворным, и они так просят Ученого остаться, как хозяева уговаривают дорогого гостя побыть еще немного:

— Ну куда же вы?

— Останьтесь...

— Посидите, пожалуйста.

— Куда вам торопиться? Еще детское время<sup>44</sup>.

К общему хору присоединяется Принцесса, соблазняя Ученого домашним уютом и теплом. Можно сказать, конечно, что близорукий Ученый превратил силой своего воображения бесформенный плед, брошенный в мягкое кресло, в Принцессу, а

затем сражался с присущим выдуманной принцессе характером. Это было бы вполне в андерсеновской традиции, однако столь подробная психологическая разработка характеров не свойственна сказке, в том числе и литературной. Сила мечты оказывается столь велика, а образ Ученого, несмотря на его комизм, столь притягателен, что поневоле требуются дополнительные объяснения, тем более что и отрицательные персонажи не менее симпатичны. Идея Ученого торжествует, понятная даже людоедам, которые теперь помогают Ученому и Аннунциате (Пьетро и Цезарь Борджиа).

Конечно, мечта о мировом счастье имела явную параллель в окружающей Евг. Шварца действительности. Ученый утверждает, что есть законы, общие для всех. Мир устроен разумно, надо только понять его устройство, сделав маленькое усилие, и станет ясно, как осчастливить человечество<sup>45</sup>. Безусловно, путь один — революция, поэтому министр финансов говорит: “Вот отчего благоразумные люди переводят золото за границу в таком количестве. Один банкир третьего дня перевел за границу даже свои золотые зубы. И теперь он все время ездит за границу и обратно. На родине ему теперь нечем пережевывать пищу”<sup>46</sup>.

Мечта Ученого — это мечта о мировой революции. Для этого он изучает историю и, в частности, историю этой южной страны, и дошел уже до XVI века. Тень, как говорит Пьетро, — полная противоположность Ученому, и ему нет дела до мировой революции, он вполне в состоянии — путем заговора — прийти к власти в одной отдельно взятой стране, осуществив в той или иной мере завещание короля, Людовика Девятого Мечтательного. Тайное завещание, известное всем в этой южной стране, и то, что там говорится о будущем правителе, вызывает аналогии с завещанием Ленина. Триада “Людовик Девятый Мечтательный — Ученый — Тень” как бы обыгрывает пародийные параллели: Маркс — Ленин, Ленин — Сталин, Сталин — Троцкий (вплоть до конца пьесы — отъезда за границу). В политической, общественной и литературной обстановке 30–40-х гг. пародия такого характера является неременной аналогией с представлением о мировой революции как еврейской идее и утверждающимся порядком русского национального государства в СССР. Отсюда обещание Тени, что в государстве не будет никаких перемен, вполне сопоставимое, например, с речью при вступлении на престол Николая II, Александра III и др.

Еще более любопытно сходство Ученого со знатными иностранцами (Б. Шоу, А. Жид, Л. Фейхтвангер и др.), приезжавшими в те годы в Советский Союз. В этом свете договор Ученого с Тенью, скрепленный королевской печатью, приобретает дополнительную зловеще-реалистическую окраску. Текст пьесы дает возможность сделать заключение о том, что Евг. Шварц был знаком с романом М. Булгакова “Мастер и Маргарита”, где также описывается визит знатного иностранца в СССР. Воланд, как и Ученый, представляется историком. Историками являются или становятся Мастер и Иван Бездомный, непосредственное отношение к истории имеет Понтий Пилат и Иешуа Га-Ноцри. Почти прямой цитатой из “Мастера и Маргариты” является разговор Юлии Джули с Ученым (“Вы доктор?..” “Нет, я историк”<sup>47</sup>). Ср. беседу Пилата и Иешуа в гл. 2), причем Юлия Джули напоминает одновременно двух булгаковских героинь, Маргариту и Фриду, но эта сюжетная линия совершенно иначе развивается Евг. Шварцем, ибо его Ученый не Мастер. От Мастера его отличает полная, не знающая сомнений убежденность в своей правоте. Чистота и простодушие не позволяют ему совершать действия, не совместимые с абсолютными нравственными нормами. Его имя (Христиан – “христианин”, Теодор (греч.) – “Божий дар”) есть рупор и номинативное выражение его идеи. Как говорилось выше, христианская вера была для Евг. Шварца важным жизненным началом, и имя героя выбрано, таким образом, не только из-за Андерсена или Гофмана. Он и не Ученый по сути дела, ибо действительные открытия в науке делает другой персонаж – Доктор. Функция же Ученого иная. Если в романе М. Булгакова историк – это, в сущности, врач, призванный исцелить общество (Иешуа, Воланд), то в пьесе Евг. Шварца дело обстоит и проще, и в то же время сложнее. Чтобы понять роль Ученого в столь странных связях и соотношениях, как исторические реалии, литературные реминисценции и интересующая нас проблема “русское – еврейское”, необходимо рассмотреть вопрос о хронотопе пьесы.

Пространство “Тени” – это сказочное пространство, но чрезвычайно осложненное. В прологе пьесы, где впервые встречаются герои в их собственной лирической сущности, есть романтическая пара – Ученый и Девушка в Маске, будущие сказочные Христиан-Теодор и Принцесса; есть легендарный злодей – Человек во фраке, Теодор-Христиан – Тень в сказке, причем момент легенды усиливается за счет сопоставления с



романтической легендой П. Шамиссо и сказкой Г. Х. Андерсена; есть волшебник, маг, которому известно все, — Старик со звездой, который в сказке станет Тайным советником. Все действующие лица пролога получают далее новые — значащие сказочные имена согласно своему литературному происхождению, за исключением Аннунциаты. Она — воплощение христианского милосердия, благодати, единственная героиня, не подвергающаяся никакой трансформации, как не могут изменяться сами понятия, которые она представляет. Таким образом, в сказке Евг. Шварца участвуют персонажи самого разнообразного литературного генезиса, что позволяет ввести в сказочное пространство как бы параллельно существующие исторические пространства легенды и притчи, структурировать разделение высокого и низкого, неба и земли двойным миром романтизма и одновременно заземлить и прозаизировать сказку и ее героев путем удвоения одной из центральных сказочных фигур (волшебник, маг — он же король) — дополнительное усиление, ведущее к возникновению пародийности.

Не случайно начало пьесы с контрастом тона Ученого, пораженного присутствием неожиданных гостей в своей комнате, и спокойным, холодным или угрожающим тоном остальных, троекратным повтором одной и той же фразы (“Мы еще встретимся!”)<sup>48</sup> напоминает и “Маскарад” М.Ю.Лермонтова (Арбенин, Звездич, баронесса Штраль, Нина), и “Балаганчик” А.Блока. В сочетании с исчезновением героев при стуке в дверь и рассказом вошедшей Аннунциаты действие пьесы немедленно переводится в реальный план. Однако столь сложное пространство сказки превращает ее в особую реальность. Здесь, в южной стране, сказка стала былью: “Все, что рассказывают в сказках, все, что кажется у других народов выдумкой, — у нас бывает на самом деле каждый день”<sup>49</sup>. Все жители страны — сказочные персонажи — претерпели типичные прозаические изменения, напоминающие анекдот (Спящая красавица умерла, Людоед работает в городском ломбарде оценщиком, Мальчик-с-Пальчик женился на великанше по прозвищу Гренадер и т.д.). Аннунциата говорит, что в книгах, конечно, не пишут ни о сказках, ни о их трансформации в чудном климате страны, иначе снизится поток туристов, поскольку взрослые люди знают, что многие сказки заканчиваются печально. Сказок не боятся только дети, а Ученый и есть такой ребенок, поэтому Аннунциата как воплощение добра и милосердия предупреждает его о возможных опасностях перед схваткой со злом.

Хронотоп сказки не предусматривает морали как таковой. Появление в сказочном пространстве ценностно ориентированных героев не только расширяет, но и открывает в жанровом отношении закрытое пространство сказки. Отсюда перемещение хронотопа с “героецентрического” на “событиецентрический”, так как все действующие лица инспирированы на те или иные с точки зрения морали поступки. Здесь уже возможно реалистическое, романизированное время, в том числе и в персонифицированном виде. Его представляют солидный чиновник, знающий, как вести себя в тех или иных ситуациях, Тайный советник – Старик со звездой из пролога, узкие длинные часы в деревянном футляре, оживленные фантазией Ученого.

Присутствие романизированного времени, его характеристика как отрицательного или по крайней мере отнюдь не положительного героя позволяет еще более раздвинуть рамки повествования, насытив его многочисленными историческими и литературными аллюзиями и реалиями. Здесь и сказка К. Гоцци “Принцесса Турандот” в ее постановках конца XIX – XX вв. (опера Дж. Пуччини, спектакль Евг. Вахтангова); в облике и поведении героев можно узнать отголоски комической оперы Gilbert’a и Sullivan’a “Микадо”, чрезвычайно популярной во времена детства Евг.Шварца. Все это способствует разрешению проблем, всегда возникающих между фольклорной сказкой и литературной, литературой и действительностью.

Речь персонажей наполнена советскими канцеляризмами, формулами официальной литературы в сочетании с прозаическими выражениями. Соединение откровенно циничного высказывания своих истинных целей и желаний с литературными цитатами создает временами впечатление неофициального разговора советских писателей. Так, журналист и лодоед Цезарь Борджиа и Юлия Джули, та самая девочка, которая когда-то провалилась сквозь землю, поскольку наступила на хлеб, чтобы сохранить свои башмачки, но выкарабкалась, стала певицей и вновь наступает на все, даже на самое себя, чтобы получить новые наряды, говорят совершенно, как чеховские персонажи, например, Раневская (“Какое у вас доброе и славное лицо!”, “Как просто и спокойно вы отвечаете мне! А он раздражает меня”<sup>50</sup>) или Лопатин и Петя Трофимов (например: “Вам нравится моя откровенность? Все ученые – прямые люди. Вам должно это нравиться”<sup>51</sup>).

Впечатление советской действительности усугубляется еще

и тем, что все персонажи пьесы, кроме Ученого и Аннунциаты, либо притворщики, либо стукачи и доносчики, либо пошляки, либо и то, и другое, и третье вместе. Никто из них не стесняется, наоборот, присутствие Ученого словно подхлестывает их наперебой заявлять о своем неверии ни во что на свете, о своих истинных намерениях. У такой страны есть и литературный аналог – “сборный город” в “Ревизоре”. Гоголевская “страшная раздробленность” жизни врывается в комнату Ученого, как только он открывает дверь на балкон:

*Голоса.* Арбузы, арбузы! Кусками!

– Вода, вода, ледяная вода!

– А вот – ножи для убийц! Кому ножи для убийц?

– Цветы, цветы! Розы! Лилии! Тюльпаны!

– Дорогу ослу, дорогу ослу! Посторонитесь, люди: идет осел!

– Подайте бедному немому!

– Яды, яды, свежие яды!”<sup>52</sup>.

Все смешалось в одном котле уличных криков: блатные песни (“На Перовском на базаре”), анекдоты, знаки королевского достоинства. Все запреты сняты, все можно сделать и все можно сказать, и слышится булгаковское “Яду мне, яду!” И вновь возникает ассоциация с “Телефонной книжкой” Евг. Шварца, с одной из ее героинь, Наташей Грековой, которая описывается почти теми же словами, что и Принцесса в “Тени” (см.: “существо сложное, нежное и отравленное, словно принцесса какая-нибудь”; яд, “что одинаково губит детей академиков, генералов, королей”. “Невидимые оранжерейные яды”<sup>53</sup> напоминают о словах Ученого: “Боюсь, что эта девушка действительно принцесса”. “Все люди негодяи, все на свете одинаково, мне все безразлично, я ни во что не верю”, – какие явственные признаки злокачественного малокровия, обычно у изнеженных людей, живущих в тепличном воздухе<sup>54</sup>).

Оужная страна Евг. Шварца имеет, помимо гоголевского, и свои современные литературные аналоги в виде булгаковской Москвы или Ленинграда в “Реквиеме” А.Ахматовой. Все они так или иначе восходят к библейскому образу гибнущего города (Содом и Гоморра; Иерусалим в книге пророка Исаии; Ниневия), с которым всегда связана фигура пророка и вопрос о праведнике. По своему облику, абсолютной убежденности, активной проповеди своей идеи Ученый чрезвычайно напоминает пророка. Он, по сути, рупор добра. При звуке его голоса персонажи преображаются – хотя бы на мгновенье, и тогда

выясняется, что Пьетро не только лодоед, но и самый нежный отец в городе, а Доктор не только хороший врач и человек, открывший “углекислую живую воду”, но и примерный семьянин, не могущий бросить злую жену из-за любви к Юлии Джули, поскольку есть дети; Юлия Джули в конце пьесы изо всех сил пытается помочь Ученому. Все знают, где правда, а где ложь, но говорят об этом только теперь, когда пришел пророк, то есть Ученый в пьесе.

Поведение героев обусловлено легендарным образом пророка, сознательно используемым Евг. Шварцем (в “Драконе” уже будет действовать настоящий легендарный герой — Ланцелот). Сказочные герои объединяются вокруг легендарных, создавая атмосферу страха и милой шутки, ужаса и веселья, обмана и верности. Все они на редкость симпатичны, обаятельны и остроумны. Министр финансов, например, может и на одной ножке попрыгать, и еврейский анекдот рассказать (точнее, использовать его в своей речи)<sup>55</sup>. Пьеса вызывает ощущение, что вся страна — это одна семья, где бывает плохое и хорошее, где можно и лгать, и говорить правду. Но проходит время, и взрослые дети покидают дом. Ученый и Аннунциата уезжают, как и положено пророку и праведнице. Страна остается, никто не погибает, ничто не разрушается, поскольку установлено, что моральные нормы есть и существуют даже для принцессы.

Порядок вроде бы восстановлен, но остается ощущение грусти, необъяснимой тоски. В этом отношении пьеса Евг. Шварца напоминает символические драмы М. Метерлинка, например, “Синюю птицу”. Действительно, можно говорить о символизме пьесы Евг. Шварца, происходящем из антиномии “человек — тень”, романтического представления о человеке и его судьбе. Однако “Тень” не только грустная, но и в высшей степени смешная пьеса.

Все происходящее с Ученым совершается в особом — веселом, карнавальном — пространстве. Для его создания используются или просто упоминаются все необходимые атрибуты, вплоть до поцелуев, родов, смерти, происходящих в одно и то же время<sup>56</sup>. Сам образ пророка — Ученого имеет комические черты, как бы двоятся из-за существования Тени. Подобная ситуация — пророк в карнавальном облике — известна по книге пророка Ионы. Обращаясь к его образу, можно попытаться объяснить сложное чувство, возникающее в конце пьесы. Пророк Иона, как известно, предвидел гибель Ниневии,

но когда ее не случилось, он был чрезвычайно расстроен. По-надобилась помощь Всевышнего, чтобы убедить Иону в том, что всех можно пожалеть и простить, если они сами хотят исправиться. Возвещая о конце времен, Иона, по сути, говорил о способе достижения счастья и благоденствия. Ученый, пророчествуя о гармонии и радости в мире, пошел даже на смерть, но сумел добиться только личного счастья. Маленькое раскаяние отдельных жителей страны спасло ее, но, в сущности, ничего не изменило. Всеобщего счастья достичь не удалось, конца времен, как у М. Булгакова в “Мастере и Маргарите”, не наступило. Конец пьесы Евг. Шварца иной. Здесь нет и в помине речи о покое, о “вечном приюте”. Каждый житель увидел, что есть только личное счастье, и оно достижимо, если ты чист душой, прост, добр и талантлив. Тогда твоя любовь и твоя семья будут крепки и нерушимы. Это и есть та самая русско-еврейская экзистенция, о которой говорилось в дневниках Евг.Шварца, для которой существуют нравственные нормы, запечатленные в дневниках Евг.Шварца, только для него характерные, определенные его собственными семейными устоями. Важно, что для русско-еврейской экзистенции пьесы “Тень” в равной мере необходимы и пророческое слово, и смех – вечные спутники человека и в книге пророков, и в еврейском анекдоте.

Южная страна в “Тени” – это русско-еврейская страна, где основное – это все-таки дом, семья, хорошие отношения в ней. К сожалению, они устанавливаются только на краткий срок и в присутствии определенных людей. Радость и грусть соединяются, ибо будущее Ученого и Аннунциаты за пределами города, за пределами южной страны. Как бы ни была хороша теперь она, ее судьба очевидна...

Ученый и Аннунциата – это своеобразная встреча двух конфессий. Христианская любовь (образ Аннунциаты<sup>57</sup>) получает еврейскую поправку: не только любовь к конкретному человеку может исправить мир, конкретный человек сам должен любить, хотеть любви, стремиться к добру и всегда надеяться на лучшее. Однако напомним, что глобальный еврейский оптимизм всегда существует в неприменном соединении с вековой скорбью, и даже христианская любовь не в силах развеять ее. Отсюда, быть может, и грусть финала.

Грусть в конце пьесы возникает также из неизбежно напрашивающегося сопоставления пьесы с жанром антиутопии, в частности, с романом Евг.Замятина “Мы”. Тайный советник

в “Тени” предлагает сделать ту же Великую Операцию по прижиганию центра фантазии, но только более радикальную:

Тайный советник. Было бы грубо, было бы негуманно рубить голову бедному безумцу. Против казни я протестую, но маленькую медицинскую операцию над головой бедняги необходимо произвести немедленно. Медицинская операция не омрачит праздника.

Первый министр. Прекрасно сказано.

Тайный советник. Наш уважаемый доктор, как известно, терапевт, а не хирург. Поэтому в данном случае, чтобы ампутировать большой орган, я советую воспользоваться услугами королевского палача<sup>58</sup>.

Однако пьеса Евг. Шварца при всем сходстве с антиутопией является на деле открытой полемикой с ней. Аллегория “южная страна” – Советский Союз становится еще более прозрачной при сопоставлении с романом Замятина и реальной исторической действительностью, однако здесь практически декларируется единственная возможность поведения: выход из антиутопии.

Открытый финал пьесы вполне традиционен для русской литературы (“Горе от ума”, “Евгений Онегин” и др.). При этом сопоставлении выход из антиутопии отнюдь не означает поиски места, где “оскорбленному есть чувству уголок”. Ученый отправляется на дальнейшее сражение со злом, с Тенью, но он уже не один, ибо наградой за смелость и благородство стала Аннунциата и ее любовь. Ученый – рыцарь, для которого не может быть успокоения; “прощение и вечный приют” – модель поведения, неприемлемая для него. Уход Ученого переводит жанр пьесы в “анти-антиутопию”, ибо реальная возможность справедливого устройства общества все-таки предполагается. Не случайно Пьетро, отец Аннунциаты, став начальником королевской стражи, видит вдруг, что жизнь непобедима и начинает рассуждать в духе теории “общественного договора”, затем пугается собственных слов и обрушивается с упреками на капрала, обзывая его Жан-Жаком Руссо<sup>59</sup>. Выход из города, из страны – одна из структурных черт образа пророка. Вместе с тем уход, изгойство является характерной приметой еврейского поведения, взятого в историческом аспекте. Уход нужен и возможен, но остается вечное сомнение и горькая усмешка: если не удалось переделать даже сказочную страну, то что будет с другой, реальной? Люди, называющиеся евреями (от глагола *авар* (иврит) – “переходить”), быть может,

лучше других знают, что совершенство недостижимо, но стремиться к нему надо, ибо “вслед за поступками устремляются сердца” (р. Ахарон ха-Леви из Барселоны, *Sefer ha-hinukh*, мицва 16).

Проблема “русское – еврейское” поддерживается в пьесе символикой цвета: белое – “плохое”, черное – “хорошее”. Бледность, ослепительное белье, бриллиантовый перстень Тени, белокурые локоны Принцессы, “белая кожа из-под трусов”, пересаженная на лицо Цезаря Борджиа, седина и белые перчатки королевского палача противостоят Ученому и Аннунциате – черноволосой девушке с большими черными глазами (отметим, что инверсия черного и белого с такой смысловой нагрузкой является закрепленной в сказках-пьесах Евг.Шварца “Снежная королева”, “Дракон”, “Обыкновенное чудо”). Однако, чтобы окончательно подтвердить наличие экзистенции “русское – еврейское” в том ее виде, в каком она предстает в дневниках Евг.Шварца, необходимо сравнить пьесу “Тень” с другими произведениями мировой литературы, принадлежащими перу либо только русских, либо только еврейских авторов.

\* \* \*

Рамки настоящей статьи не предусматривают распространённого сопоставления “Тени” Евг. Шварца с пьесой В.Набокова “Изобретение Вальса” и рассказом “В исправительной колонии” Ф. Кафки, однако невозможно обойти молчанием поражающие тематические и текстуальные совпадения, как нельзя без такого сравнения понять особенности мировоззрения Евг. Шварца.

Прежде всего надо сказать, что нет достоверных свидетельств о том, читал ли Евг. Шварц рассказ Ф. Кафки (1914) и пьесу В.Набокова (1938). В том случае, если прямые взаимовлияния исключены, совпадение между произведениями необходимо объяснять, исходя из самой его возможности. В литературном и социально-историческом аспекте сходство произведений с сильной антигиталитарной направленностью, созданных в один и тот же период времени, объяснимо развитием литературы по топике культуры. Сама идея исправления и “осчастливливания” человечества может найти в своем воплощении в произведениях разных авторов определенные аналогии.

Говоря о пьесах “Тень” и “Изобретение Вальса”, прежде всего необходимо отметить сходство их стиля. Домашность, прозаизм тона (см., например: “Министр. Как вы это нехорошо сказали. Какой вы дрянной человек”<sup>60</sup>), смесь поэтического пафоса и иронии, даже сарказма (ср. тон Сальватора Вальса и тон Ученого), несовпадение обстановки и поведения персонажей в ней (ср. заседание у военного министра во II действии “Изобретения Вальса” и поведение придворных в зале королевского дворца в III действии “Тени”, особенно образ королевского палача) могут привести к мысли, что разрабатывается одна и та же тема сходными стилистическими средствами. Но это не совсем верно.

Пьеса Евг. Шварца начинается с создания мечты, а “Изобретение Вальса” — с ее разрушения. Для этого и в одном, и в другом произведении используется мотив временной утраты или повреждения зрения. Ученый теряет очки, и мечта его материализуется. В пьесе В.Набокова в глаз министру попадает соринка, и в приемной оказывается Сальватор Вальс, которому когда-то в детстве тоже попала соринка в глаз, и тогда же возникло желание вечно видеть мир в “ярко-розовом свете”, даже если для этого нужно наказывать упрямых и непослушных<sup>61</sup>. Однако первая же попытка наказания приводит к невозполнимой утрате: разрушена гора, где “жил колдун и белая-белая серна”<sup>62</sup>, гора поэзии, в которой спит вечным сном героиня Э.А.По Анабелл Ли. Набоковская *Анабелла* оказывается изначально недостижимой для мечтателя Сальватора Вальса, попытка же завоевать ее силой разрушает всю его игру.

В пьесе Евг. Шварца вера в идеал проводит героя через все испытания и даже смерть, и в результате не только он вознагражден любовью Аннунциаты и может уйти из мира зла, но и другие герои получают возможность временного исправления пороков. “Указующий перст” писателя направлен в сторону реального позитивного идеала, надо лишь очень стремиться к нему и быть чистым сердцем, как ребенок или поэт. Даже если идеал недостижим во временной реальности, а зло непобедимо, то все-таки надо стремиться достичь желаемого — хотя бы и в длительной перспективе.

Набоковский Сальватор Вальс, в отличие от Ученого, прежде всего антипоэт, творящий антимерчу. Поэтому она клочковата, обрывиста, в ней появляются реальные вещи, с которыми связаны какие-то тайные воспоминания: географический атлас, детская игрушечная машинка, плохие стихи. С ней свя-



зано и другое: принципиальная невозможность поэтического идеала, недостижимость любви. Не обманывают Сальватора Вальса, как короля Людовика Девятого Мечтательного в “Тени”, только плохие женщины, которые появляются перед взором безумца в качестве истинной сущности его мечты. Можно страстно желать высокого и чистого, но не иметь сил в душе своей, чтобы создать идеал даже в воображении. Отсюда двойственное чувство, которое вызывает Сальватор Вальс: несмотря ни на что, его жаль, и грустен конец пьесы.

Взгляд В.Набокова — это, с одной стороны, взгляд романтика: толпа недостойна поэтического идеала. Он там, наверху, на горе, куда устремлены взоры истинного поэта. С другой стороны, авторский взгляд направлен почти по Бисмарку: мир строится по образу и подобию человека и имеет тех правителей, каких заслуживает. Как невозможно вылечить безумие, так нельзя исправить и мир. Выход в изоляции: мир должен быть защищен от страшного мечтателя. В этом случае все вернется на круги своя, поэзия, литература, вкус будут спасены, но не из-за действий творца-поэта, а благодаря военному министру, полковникам и генералам. В этом вопросе позиции Набокова и Шварца совершенно различны. Шварц дает как бы образец позитивного поведения благородного человека в неблагоприятных условиях: его Ученый — тоже своего рода поэт-романтик, в этом его образ близок авторской позиции Набокова в пьесе, но он не устраняется, а идет навстречу опасностям, берет все на себя и отвечает за все. Мечта Ученого имеет разные стороны и оттенки, но в результате Тень исчезает, зло побеждается и будет побеждено, хотя путь к добру долг и полон препятствий.

Набоков в предисловии к американскому изданию “Изобретения Вальса” (1965) специально указывает, что основное действие происходит в роскошном кабинете министра, Сальватор Вальс в это время находится в приемной, и все происходящее — продукт его воображения. Вера в возможность возвращения порядка (добавим в скобках — порядка, где есть место поэту), но не его завоевание путем личных действий — такова позиция В.Набокова. Эта позиция, не предусматривающая активного вмешательства в действительность, в определенном смысле характерно русская. Напротив, способ поведения, обрисованный в сказке Евг. Шварца, не только связан с воцарением истинного героя, но с его принципиальной ориентированностью на реальную позитивную деятельность. Определе-

ние “советский” и даже “социалистический” писатель<sup>63</sup> применительно к Евг. Шварцу, быть может, потому и не резало слух, что в его произведениях четко выражена идея претворения человеком сказки в жизнь и устройства действительности по принципу идеала — устройство государства, вековая еврейская мечта. Однако глубинная основа сходства пьес В.Набокова и Евг. Шварца — анти тоталитаризм — так или иначе постоянно подвергает саму идею счастья испытанию на прочность.

В.Набоков писал в предисловии к американскому изданию “Изобретения Вальса”: “Я не стал бы пытаться сегодня изобрести моего беднягу Вальса в опасении, что часть меня, даже мою тень, даже часть моей тени могли бы счесть присоединившимся к тем “мирным” демонстрациям, руководимым старыми прохвостами или молодыми дурнями, единственная цель которых — дать душевное спокойствие безжалостным машинаторам из Томска или Атомска. Трудно, думаю, относиться с большей гадливостью, чем я, к кровопролитию, но еще труднее превзойти мое отвращение к самой природе тоталитарных государств, где резня есть лишь деталь администрирования”<sup>64</sup>. Однако в “Изобретении Вальса” действительно идет речь о тоталитарном режиме, как и в пьесе Евг.Шварца. Способ остранения, используемый Набоковым, такой же, как и в “Тени”: действие переносится в отдаленную страну, населенную сказочными и легендарно-историческими персонажами: Перро, Брут<sup>65</sup>. Превращение начала стихотворения В.Маяковского “Хорошее отношение к лошадям” в фамилии генералов (Гриб, Граб, Гроб, Груб) вызывает ассоциации с вполне определенным местом и временем. Претворить мечту в жизнь, получить власть — хотя бы в воображении — над миром Сальватору Вальсу, как и Тени, помогает тайный осведомитель министра и исполнитель его секретных поручений в газетной области, журналист Сон. Его поведение и облик как бы соединяют в себе двух шварцевских персонажей — Цезаря Борджиа и Юлию Джули (любопытно, что В.Набоков специально оговаривает вариант такого совмещения в ремарке<sup>66</sup>). Журналист (Цезарь Борджиа, Сон) и продажная женщина (Виола Транс — американский вариант Сна, Юлия Джули) — образы двух древнейших профессий, связанные в пьесах Шварца и Набокова с мечтой о всемирном счастье. Отсюда можно сделать вывод об авторском отношении к этой идее как к вечной истории типа “хотели, как лучше, а получилось, как всегда”. И в обеих пьесах рядом с мечтой о всеобщем благе оказывается машина на-

казания — пусть воображаемая или в виде сказочной плахи с топорами...

Вопрос Ф.М.Достоевского “Тварь ли я дрожащая или право имею?” побуждает в XX столетии вновь и вновь возвращаться к нему, давать те или иные ответы в зависимости от жизненной и творческой позиции. Быть может, ответ В.Набокова заключается в самом жанре пьесы — комедия абсурда в соединении с антиутопией. Как известно, для того чтобы увидеть абсурд и его законы, надо из него выйти. Принцип взгляда автора — “он” делает это “им”, “они” делают это “ему”, “они виноваты друг перед другом” — предусмотрен самим жанром комедии абсурда. Однако при всей возможной и желаемой изолированности автора явственно ощущается его жалость по отношению к своим героям как к малым мира сего: “Да, они жалки и убоги с их мечтами и претензиями, но истинный поэт сострадает им: «Блаженны нищие, ибо ваше есть царствие Божие»” (Лк 6:20). В этой христианской позиции чувствуется личная авторская причастность к миру отверженных, поэтическое, психологическое и этическое его оправдание.

Мировоззренческая направленность пьесы “Тень” значительно отличается от христианского сожаления и сочувствия. “Мы все отвечаем за все, что мы сделали, отвечаем перед собой, перед другими, перед абсолютom”. Здесь ощущается не только комплекс вины, столь характерный для русской интеллигенции, но и скрытая полемика с Ф.М.Достоевским. Для достижения истины Ученый в “Тени” не “преступает”, не совершает проступка ни перед собой, ни перед другими, как Раскольников. Более того, без Тени, Принцессы, Тайного советника его сходство с героями Достоевского было бы исключено совершенно. Существование героев-антагонистов рядом с Ученым побуждает искать морально-этические предписания не только в сфере православия. Согласно известному афоризму из трактата Авот Мишны: “Все предопределено, но свобода дана; мир судится по благости, однако все зависит от большинства деяний”. Рамбам, комментируя это высказывание, говорит, что все зависит “от большинства деяний, но не от значительности поступка. Если человек постоянно помногу раз совершает добрые дела, то в душе его укореняются добрые свойства; однако этого не происходит, если он решится на значительный поступок лишь однажды... И потому, получая награду за богоугодные дела, человек судится также по количеству и постоянству добрых деяний”<sup>67</sup>. Ученый в пьесе Евг.

Шварца, твердящий постоянно и неотступно о своей прекрасной мечте, в результате совершает подвиг и судится по благодати и милости. Позиция писателя является как бы пограничной, компромиссной между “русской” и “еврейской” с ярко выраженной действенной направленностью, характерной и для русской интеллигенции XIX – начала XX в., и для еврейской философии и религии. Для того чтобы убедиться в достоверности этого заключения, попробуем сравнить пьесу “Тень” с произведением писателя еврейского происхождения, например, с рассказом Ф. Кафки “В исправительной колонии”.

Герой рассказа – тоже ученый и путешественник, попадающий в южную страну, но это уже не страна Шварца или Набокова, а настоящий ад. Само пространство – тропический остров среди бушующих волн – представляет собой котловину, окруженную косогорами, и напоминает адский котел, кипящий на огне. Внутри этого котла и происходит действие – еще одна реализация мечты о всеобщем счастье. Идея немецкого гения претворяется в жизнь в виде машины для исправления людей. Машина Кафки – это не плаха в “Тени”, не изобретение Вальса, она устроена гораздо более радикально. Ее создатель уверен в возможности достижения высшей степени откровения через физические страдания. Вопреки Достоевскому речь идет о телесных истязаниях, об адских крючьях, а не о нравственных страданиях, ибо, как выясняется, исправить человека можно только телесно. По сути дела, рассказ Ф. Кафки – трансформация мысли Ф. Достоевского вплоть до ее полной противоположности: ни просветления, ни красоты, ни гармонии и тем более счастья нельзя достичь путем боли. Боль приводит только к уничтожению и смерти, и никакое чудо не может переплавить ее в нечто высокое и светлое. Вместе живущие противоречия Достоевского в антиутопии Кафки видны с особой наглядностью. Мир нельзя строить ни на слезинке ребенка, ни на идее искупления через страдание.

Мечта об исправлении мира приобретает форму смерти – будничной, повседневной, обычной. Домашность машины (название ее частей – “борона”, “лежак”, “разметчик”<sup>68</sup>), ласковое к ней отношение офицера, соединенное с пафосом провозглашения идей старого коменданта колонии, напоминает стиль Шварца и Набокова. Однако кошмар происходящего в сочетании с яркостью красок при описании “праздника ис-

правления” – убийства – создают уже атмосферу не притчи, не абсурда, а апокалипсиса, ада, из которого чудом удается бежать путешественнику. Уже нет речи ни о победе добра, ни о нравственном возрождении окружающих. Есть только безумный мир, из которого можно спастись лишь бегством.

Идея ухода имеет глубокие религиозные корни. Ортодоксальный еврей должен быть независим от внешнего мира. Что бы ни происходило, он обязан жить в ожидании Мессии и быть готовым к приходу его, даже если знает, что час отложен. Он должен быть готов лично, соблюдая заповеди и творя добро. Само пребывание в новой истории для него неправомерно и наказуемо, возможно, в этом основа еврейского чувства вины и ощущения враждебности окружающего мира. Катастрофа неизбежна, но, быть может, как говорил М.Нордау, еврейская история развивается только путем катастроф. Иначе для еврея оказывается невозможным победить зло.

Ситуация, которой заканчивается пьеса Шварца, в рассказе Ф.Кафки абсолютизирована, но, увы, она не кажется невозможной после двух мировых войн, гибели миллионов людей, Катастрофы европейского еврейства. Можно сказать, что на пепелище Катастрофы возникло новое еврейское государство. Путь ухода в этом случае оказался исторически оправданным: вечная ситуация еврея-изгоя получила социально-политическое разрешение.

В рассказе Ф. Кафки, в отличие от пьес Евг. Шварца и В.Набокова, направление авторского взгляда совершенно иное: “они делают это мне, я должен от них спастись”. Вопросы “почему?” здесь не возникает, ибо есть ощущение вселенской вины и скорби, обращенное на самого себя. Кафка в другом месте (см. отзыв на роман Г. Мейринка “Голем”<sup>69</sup>) говорит об этом чувстве как о сложившемся на протяжении веков еврейском самоощущении. Вечный ужас быть угнетенным, изгнанным, ограбленным, уничтоженным живет в крови. Ужас не предполагает анализа, ведущего к пониманию ситуации, и, таким образом, отменяет самую возможность христианской жалости к врагу и его прощения, как в пьесе В.Набокова. Он исключает вероятность сражения со злом, подобно происходящему в “Тени” Евг. Шварца, поскольку немислимо перестроить ад. Сказка Евг. Шварца все-таки предполагает выход, а “апокалипсис” Ф. Кафки – только уход.

Таким образом, проблема “русский еврей Евг.Шварц” находит свое выражение не только в автобиографическом материале, но и на уровне творчества как жизненная экзистенция и аксиологическая система, сформировавшаяся под влиянием национальных и социальных условий. Евг. Шварц — сказочник, участвующий во всех приключениях своих героев. Основа его моральной позиции — ответственность за себя и за других — становится нравственным стержнем образов главных героев его пьес, говорящих: “А король-то голый!”, “Убить дракона”, “Тень, знай свое место!” Сказанное слово правды — рецепт выхода из несправедливо устроенного мира. Быть может, именно он, этот рецепт, и является причиной столь поразительного внешнего сходства писателя со знаменитым доктором Ф.П. Гаазом, главным врачом московских тюрем<sup>70</sup>. Казалось бы, теория проста, но только простые способы жизненного поведения имеют славное происхождение, долгую историю и наиболее сложны в осуществлении.

---

<sup>1</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... Из дневников. Л., 1990; *Шварц Е.Л.* Предчувствие счастья. Дневники. Произведения 20-х—30-х годов. Стихи и письма. М., 1999; *Шварц Е.Л.* Бессмысленная радость бытия. Дневники. Произведения 30-х—40-х годов. Письма. М., 1999; *Шварц Е.Л.* Позвонки минувших дней. Дневники. Произведения 50-х годов. Письма. М., 1999; *Шварц Е.Л.* ... Я буду писателем. Дневники и письма. М., 1999.

<sup>2</sup> *Лосев Л.* Мемуары Е.Шварца // *Шварц Е.* Мемуары. Р., 1982. С. 33.

<sup>3</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... С. 29, 30.

<sup>4</sup> Там же. С. 30

<sup>5</sup> Там же. С. 24, 701.

<sup>6</sup> *Шварц Е.* Мемуары. С. 44.

<sup>7</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... С. 127-129.

<sup>8</sup> Там же. С. 116, 117.

<sup>9</sup> Там же. С. 129. См. также прим. на с. 706.

<sup>10</sup> Там же. С. 103.

<sup>11</sup> Там же. С. 49.

<sup>12</sup> Там же. С. 48.

<sup>13</sup> Там же. С. 545, 546.

<sup>14</sup> *Шварц Е.* Мемуары. С. 52.

<sup>15</sup> Там же. С. 50.

<sup>16</sup> Там же. С. 51, 52.

<sup>17</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... С. 56.

<sup>18</sup> Там же. С. 81, 82.

<sup>19</sup> Там же. С. 57.

<sup>20</sup> Там же. С. 76.

- <sup>21</sup> Там же. С. 594.
- <sup>22</sup> Там же. С. 76.
- <sup>23</sup> *Шварц Е.* С. 605. См. также: *Шварц Е.* Телефонная книжка. М., 1997. С. 490.
- <sup>24</sup> Там же. С. 604, 605, *passim*.
- <sup>25</sup> См.: *Шварц Е.* Житие сказочника. Из автобиографической прозы. Письма. О Евгении Шварце. М., 1991. С. 23.
- <sup>26</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... С. 591.
- <sup>27</sup> *Шварц Е.* Мемуары. С. 53.
- <sup>27\*</sup> Шварц Е. Бессмысленная радость бытия. С. 193.
- <sup>28</sup> *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 26.
- <sup>28\*</sup> Там же. С. 36.
- <sup>29</sup> *White D.* Shwarts's "The Shadow": The Andersen Story and Subtext // The Slavic and East European Journal. 1994. Winter. №38/4. P. 636-654.
- <sup>30</sup> *Schaumann G.* Märchenüberlieferung und Märchenerneuerung bei Evgenij Švarc // Zeitschrift für Slavistik. Berlin, 1973. Nr.18. S.329, 330.
- <sup>31</sup> *Бахтин М.* Указ. соч. С. 45.
- <sup>32</sup> См.: *Сараскина Л.* "Бесы". Роман-предупреждение. М., 1990.
- <sup>33</sup> *Шварц Е.* Пьесы. Л., 1972. С. 209.
- <sup>34</sup> Там же. С. 219, 235.
- <sup>35</sup> Там же. С. 236.
- <sup>36</sup> Там же. С. 236.
- <sup>37</sup> *White D.* Op. cit. P. 648.
- <sup>38</sup> *Шварц Е.* Пьесы. С. 257.
- <sup>39</sup> Там же. С. 272.
- <sup>40</sup> Там же. С. 271.
- <sup>41</sup> Там же. С. 212.
- <sup>42</sup> Там же. С. 247.
- <sup>43</sup> Там же. С. 249.
- <sup>44</sup> Там же. С. 275.
- <sup>45</sup> Там же. С. 211-213, 220.
- <sup>46</sup> Там же. С. 230.
- <sup>47</sup> Там же. С. 213.
- <sup>48</sup> Там же. С. 206.
- <sup>49</sup> Там же. С. 207.
- <sup>50</sup> Там же. С. 212, 213.
- <sup>51</sup> Там же. С. 214.
- <sup>52</sup> Там же. С. 211.
- <sup>53</sup> *Шварц Е.* Живу беспокойно... С. 444, 445. См. также: *Шварц Е.* Телефонная книжка. М., 1997. С. 79, 80.
- <sup>54</sup> *Шварц Е.* Пьесы. С. 223.
- <sup>55</sup> Там же. С. 229.
- <sup>56</sup> Там же. С. 256.
- <sup>57</sup> См.: *White D.* Op. cit.
- <sup>58</sup> *Шварц Е.* Пьесы. С. 267. Ср.: *Замятин Е.* Избранные произведения: Повести, рассказы, сказки, роман, пьесы. М., 1989. С. 648.
- <sup>59</sup> *Шварц Е.* Пьесы. С. 256.

- <sup>60</sup> *Набоков В.* Пьесы. М., 1990. С. 188.
- <sup>61</sup> Там же. С. 204, 205.
- <sup>62</sup> Там же. С. 189.
- <sup>63</sup> См.: *Schaumann G.* Op. cit. S. 327.
- <sup>64</sup> *Набоков В.* Пьесы. С. 249, 250.
- <sup>65</sup> Там же. С. 178.
- <sup>66</sup> Там же. С. 185.
- <sup>67</sup> Трактат Авот с коммент. р. Пинхаса Кегати. Иерусалим, 1983. С. 145-147.
- <sup>68</sup> *Кафка Ф.* Избранное. М., 1989. С. 372.
- <sup>69</sup> Там же. С. 544.
- <sup>70</sup> *Левинский Л.* Евгений Шварц: Тогда и потом // *Вопр. лит.* 1997. № 3. С. 293.





Даниил Романовский

## СКОЛЬКО ЕВРЕЕВ ПОГИБЛО В ПРОМЫШЛЕННЫХ ГОРОДАХ ВОСТОЧНОЙ БЕЛОРУССИИ В НАЧАЛЕ НЕМЕЦКОЙ ОККУПАЦИИ (июль-декабрь 1941 г.)?

В июле 1941 г. на белорусскую землю вступила айнзацгруппа “Б” — одна из четырех айнзацгрупп СС, на которые нацистским руководством возлагалось “умиротворение завоеванных восточных территорий”. Айнзацгруппа “Б” дважды прошла по восточным районам республики: один раз — летом-осенью 1941 г., второй раз — зимой-весной 1941-1942 гг., проводя в городах и местечках массовые расстрелы евреев, а иногда также устраивая гетто<sup>1</sup>. В массовых расстрелах 1941 — начала 1942 гг. погибли десятки тысяч евреев.

Точное число евреев, погибших от рук СС и их помощников — частей Вермахта и немецкой полиции, соучастовавших в геноциде, местной “шутцполицией” и т.д., нам не известно. Акты ЧГК<sup>2</sup> говорят подчас о десятках тысяч убитых в одном городе; донесения, подаваемые периодически в Берлин самими айнзацгруппами, и “доклады о событиях” (Ereignismeldungen), составлявшиеся в Берлине шефом СД и полиции безопасности, называют гораздо меньшее количество жертв.

Разница в двух основных источниках, на основе которых историки делают заключения о числе погибших, приводит к разным оценкам в академических работах. Исследователи, доверяющие преимущественно данным ЧГК (В. Орбах, Ш. Холлауэски, И. Арад<sup>3</sup>), а также авторы, базирующиеся на работах этих исследователей (такие, как Лени Яхиль), приводят более значительную цифру погибших, чем авторы, доверяющие только немецким документам (Г. Краусник, К. Герлах и др.<sup>4</sup>).

Какой источник заслуживает большего доверия историка, пытающегося оценить число жертв айнзацгрупп? Если мы боль-

---

Даниил Романовский — Еврейский университет в Иерусалиме, Международный центр по исследованию антисемитизма им. Видала Сэссуна.

ше доверяем немецким документам, то должны сделать вывод, что документы ЧГК завышают количество жертв. Если мы полагаемся на цифры советских источников, то должны заключить, что айнцацгруппы занизили число своих жертв или сообщают не обо всех “акциях”.

ЧГК основывалась на показаниях свидетелей и на их субъективных и часто завышенных оценках числа жертв. Часть свидетелей называли число убитых со слов местных полицаяев, которые во время оккупации хвастались им своими “подвигами” и, конечно, привирали. Другие свидетели оценивали колонну евреев, которых вели на расстрел, на глаз и тоже могли завысить количество человек в ней. Далее, ЧГК была заинтересована в том, чтобы ее оценка числа нацистских жертв была больше и чтобы будущее обвинение против гитлеровской Германии было весомее. Во многих случаях Комиссия выбирала из оценок, данных разными свидетелями, наибольшую.

Была ли у командования айнцацгрупп летом-осенью 1941 г., когда они подавали свои доклады в Берлин, мотивация приуменьшить количество жертв? На послевоенных судебных процессах против нацистских палачей в Нюрнберге в 1946 г. и позднее в ФРГ 1950-1970-х гг. прослеживается стремление снизить число жертв в показаниях обвиняемых и свидетелей. Это понятно, ведь на этих процессах речь шла о наказаниях, которые получают бывшие эсэсовцы, а заодно и о репутации Германии. Мотив, работавший на послевоенных судах, не играл, однако, роли в 1941 г., когда айнцацгруппы вступили на советскую территорию. Пресловутая немецкая аккуратность требовала вести точный учет жертв; палачи не стеснялись своей работы и не думали, что когда-нибудь за нее придется отвечать. Не было у них и причин завышать число жертв. Уничтожение евреев (по крайней мере, в старосоветских районах с их давно сложившейся системой партийно-советской власти) было лишь одной из задач айнцацгрупп, и их “достижения” измерялись не только числом “ликвидированных” евреев.

“Акция”, однако, могла просто не попасть в “доклад о событиях” в тех случаях, когда она проводилась не айнцацгруппой, а кем-то другим: силами “командо-штаба рейхсфюрера СС” (Kommandostab Reichsführer-SS), полицейскими формированиями (немецкая “полиция порядка” — орпо, секретная полевая полиция (GFP), полевая жандармерия и т.п.), а иногда и местными комендатурами.

Задача данной статьи — попытаться, анализируя как давно известные документы, так и новые, из рассекреченных советских фондов, оценить действительное число погибших.

Рассматриваемые нами города — это три областных центра Восточной Белоруссии: Витебск, Могилев и Гомель, а также Бобруйск, город в Могилевской области. Все четыре города к 1941 г. были важными промышленными центрами: Витебск был промышленным городом и до первой мировой войны, а Гомель и в меньшей степени Могилев и Бобруйск были индустриализованы в межвоенный период<sup>5</sup>. Евреи-ИТР и, по крайней мере до середины 1930-х гг., евреи-рабочие играли важную роль в индустриализации названных городов, составляя значительную часть квалифицированной рабочей силы. Накануне войны они ни в коей мере не были периферийным элементом населения, но были полноправными и активными участниками всех событий, происходивших в городах.

Последние надежные предвоенные данные о численности еврейского населения в указанных городах дает всесоюзная перепись населения 17 января 1939 г.<sup>6</sup> За два с половиной года, прошедших между переписью и немецким вторжением в СССР, еврейское население в этих городах могло измениться, главным образом, вследствие притока в Восточную Белоруссию беженцев из оккупированной немцами Польши. По данным республиканского НКВД, в Витебской области к февралю 1940 г. осело 3820 еврейских беженцев из Польши, в Могилевской — 3570, и в Гомельской — 1391<sup>7</sup>. Считая, что беженцы “равномерно” распределились среди городского населения региона, можно предположить, что к населению Витебска добавились приблизительно 2000 евреев, Могилева — ок. 1000, Бобруйска — ок. 800 евреев и Гомеля — ок. 700 евреев. Безусловно, какая-то часть “польских беженцев” до июня 1941 г. переместилась дальше на восток, за пределы БССР.

Во время немецкой оккупации Витебск, Могилев, Бобруйск и Гомель, в отличие, например, от Минска и Западной Белоруссии, не были включены в так называемый “генеральный комиссариат Белорутения” (Generalkommissariat Weißruthenien), а оказались под военным управлением, то есть как бы на положении прифронтовых городов. В отличие от многих маленьких городов и местечек Восточной Белоруссии в этих городах евреи были собраны в гетто, которые, однако, не имели для

немцев большого хозяйственного значения и поэтому не оказались такими “долгоживущими”, как гетто Минска; по существу, они только затянули агонию евреев, оставшихся в этих городах.

**Витебск.** Война достигла Витебска 25 июня 1941 г., когда город пережил первый воздушный налет. 4 июля, после того как войска 3-й танковой группы Гота переправились через Западную Двину (под Полоцком) и возникла угроза обхода Витебска с севера<sup>8</sup>, власти начали эвакуацию наиболее важных предприятий, в том числе швейной фабрики “Знамя индустриализации”, чулочно-трикотажной фабрики “КИМ” и других, на которых работали сотни рабочих и служащих евреев. Всего было эвакуировано 37 крупнейших предприятий города<sup>9</sup>. Однако вместе с предприятиями был эвакуирован не весь их персонал: так, с фабрикой “Знамя индустриализации” было эвакуировано лишь 2000 из 5000 рабочих и служащих<sup>10</sup>. И все же, зондеркоманда 76 (айнзацгруппы “Б”), вошедшая в Витебск следом за частями вермахта отметила в донесении от 23 июля 1941 г.: “Создается впечатление, что Советы вывезли всех промышленных рабочих в Поволжье”<sup>11</sup>.

Немецкие войска вступили в правобережную часть Витебска 9 июля 1941 г., а на следующий день в их руках оказалась и левобережная часть. 11 июля Витебск был оставлен советскими войсками, и перед этим подожжен в нескольких местах. Немцы вступили в сильно разрушенный и частично сгоревший город.

По переписи 1939 г. в Витебске насчитывалось 37095 евреев. После нее в городе появились беженцы из Польши; многие евреи, однако, в первые дни войны были мобилизованы, а часть беженцев из Польши, живших “на вольных квартирах”, в ночь с 22 на 23 июня 1941 г. была арестована органами НКВД и вывезена на восток<sup>12</sup>.

Немецкие военные власти создали в Витебске еврейский комитет и с его помощью провели регистрацию еврейского населения. Регистрация затянулась; 26 июля команда 76 отметила, что на текущий день зарегистрировались и получили “кеннцайхен” (то есть желтые нашивки на одежду) лишь 3000 евреев<sup>13</sup>. У нас нет сведений о том, сколько всего евреев было зарегистрировано в Витебске (некоторые свидетели утверждают, что всего 16000 евреев, “полуевреев” и даже “четвертьевреев”<sup>14</sup> — это, возможно, преувеличение).

Во второй половине июля 1941 г. немцы приказали всем евреям Витебска переселиться на правый берег Двины. Мост через реку был разрушен советскими войсками при отступлении; понтонным мостом, который навели немцы, населению пользоваться запрещалось. Переправиться можно было только на лодках. Оккупанты устроили из переселения на правый берег первое побоище: немецкие солдаты переворачивали лодки с евреями и их вещами. Люди, не умеющие плавать, особенно старики и дети, тонули; других намеренно топили немцы. Солдаты развлекались тем, что стреляли по лодкам с противоположного берега. По разным оценкам, в эти дни немцы утопили в Двине 200-300 евреев<sup>15</sup>.

Приблизительно тогда же состоялось и другое массовое уничтожение евреев. В один из дней немецкие власти отобрали 300 мужчин – самых молодых и сильных – и отправили на “тяжелые работы”. Всех их расстреляли на окраине Витебска; на следующий день комендатура расклеила по городу извещения, гласившие, что “300 жидов” расстреляны за поджог города<sup>16</sup>. Уничтожение самой активной части еврейской общины города было обычным приемом нацистов в оккупированном СССР.

Команда 9 айнзацгруппы “Б” под командованием Фильберта, вступившая в Витебск в конце июля или 1-2 августа, застала в городе уже готовое гетто, “огороженное и охраняющееся еврейскими дежурными”<sup>17</sup>. Гетто было устроено в Доме металлистов и на прилегающей к нему территории. Небольшая часть узников использовалась немцами на работах. Остальные провели 2-3 месяца, не выходя из гетто.

В августе и сентябре 1941 г. айнзацкоманда 9 продолжала свои “акции” против евреев Витебска. В конце августа она расстреляла большую группу “еврейской интеллигенции”, а в сентябре – группу евреев, вызвавшихся убирать картошку<sup>18</sup>. В начале сентября вермахт передал команде Фильберта 397 евреев-“террористов” из лагеря для гражданских лиц (Zivilgefangenlager) в Витебске, и команда расстреляла их<sup>19</sup>.

В октябре 1941 г. началась ликвидация Витебского гетто. 8-10 октября под предлогом “опасности эпидемии” немцы вывезли несколько тысяч (3000-4000) евреев гетто в район деревни Себяхи и расстреляли их в Иловском (Туловском) рву. Сообщение об этой акции вошло в “доклад о событиях” от

25.10.1941. Составители доклада написали, что “ввиду высочайшей опасности эпидемии” 8 октября 1941 г. в Витебске начата ликвидация гетто; число евреев, подлежащих “особому обращению”, то есть обреченных на расстрел, по оценке команды 9 Фильберта, составляло ок. 3000 человек<sup>20</sup>.

Массовый расстрел евреев Витебского гетто 8-10 октября 1941 г. — последний расстрел евреев, упоминаемый многочисленными свидетелями, дававшими показания ЧГК. О нем в своих показаниях упоминают почти все опрошенные жители Витебска и деревни Себяхи; о более позднем расстреле не упоминает никто<sup>21</sup>. Маловероятно, что жители Витебска и окрестностей могли осенью 1944 — весной 1945 г. не помнить о таком событии, как второй массовый расстрел евреев Витебска, если бы он был. Нам представляется, что второго массового расстрела витебских евреев не было, и 10 октября 1941 г. Витебского гетто уже не стало.

Между тем, 19 декабря 1941 г. айнзацгруппа “Б” доложила, что за отчетный период Витебское гетто было “убрано” (*geräumt*), при этом расстреляны 4090 евреев<sup>22</sup>. Предыдущий доклад айнзацгруппа “Б” подала в Берлин 14 ноября 1941 г., значит, ее отчетный период в новом докладе начинался с 14.11.1941. На этом основании многие авторы утверждают, что в конце 1941 г., скорее всего, между 14.11.1941 и 18.12.1941, в Витебске был второй расстрел евреев, и только тогда Витебское гетто было ликвидировано. Нам представляется, что в данном случае айнзацгруппа “Б” внесла в свой декабрьский доклад событие, имевшее место в октябре. Доклад об уничтожении Витебского гетто — не единственный случай, когда карательные команды сообщают о событии с опозданием в один-два месяца. 4090 человек — это точное количество евреев, погибших в акции 8-10 октября 1941 г. и вскоре после нее (не исключено, что какое-то количество “специалистов” — врачей, сапожников, слесарей и т.п. — пережили эту акцию и были уничтожены позже; в докладе айнзацгрупп они могли также войти в эти 4090 жертв).

Подсчитаем теперь общее количество евреев, погибших в Витебске от рук нацистов в 1941 г. Евреи, утонувшие в Двине в июле 1941 г., мужчины, расстрелянные тогда же под предлогом вывоза на работу, “еврейская интеллигенция” Витебска, уничтоженная в конце августа, евреи — заключенные лагеря

для гражданских лиц — это приблизительно 1100-1200 человек. В *единственном* массовом расстреле 8-10 октября были убиты ок. 4090 евреев. Какое-то количество евреев погибло в мелких акциях, о которых команды 76 и 9 сообщают в своих донесениях вскользь (например, 26 июля команда 76 доложила о расстреле 27 евреев “за неявку на работу”; в конце августа повешена еврейка за акт сопротивления и т.д.). Это означает, что непосредственно нацистами в оккупированном Витебске были убиты 5200-5300 евреев.

Сколько евреев погибли в гетто от голода, холода и болезней? В Витебске их число должно было быть особенно велико. Сентябрь 1941 г. был холодным. Узники гетто не получали продовольствия от властей города (лишь один раз за все время немцы привезли мелкую картошку и раздали ее по 2 кг на человека). Некоторое время можно было прожить, меняя вещи на продукты. Но вещи быстро кончились, и начались смерти от голода, холода и болезней.

Свидетель Бутримович, дававший 29.08.1944 показания ЧГК, предположил, что в Туловском рву были убиты 8000 человек, а в гетто до расстрела умерли 5000 человек<sup>23</sup>. Конечно, слух, курсировавший по городу, зависил число жертв; но соотношение между числом погибших до “акции” и числом расстрелянных (1:1,6), возможно, правильное.

Как период особенно сильного голода свидетели описывают сентябрь 1941 г. Свидетели, дававшие показания ЧГК, по-разному оценивают смертность в гетто: от 30-40 до 50-70 человек в день. Если считать, что самый тяжелый период длился один месяц, то смертность от голода, холода и болезней составит от 900 до 2100 человек. Если считать, что от холода, голода и болезней в гетто погибли в 1,6 раза меньше людей, чем при расстреле, то число погибших до расстрела — 2500-2600.

Останавливаясь на последней, наиболее высокой оценке количества умерших от голода, холода и болезней, можно считать, что общее число евреев, погибших в Витебске во время оккупации, составляло ок. 7900 человек; более осторожная оценка — 6300-7400 человек. Она не на много расходится с данными советского агента в Витебске, который летом 1942 г. доносил, что за год в городе убиты 6000 евреев<sup>24</sup>.

6300-7400 — это 17-20% довоенного еврейского населения города. Остальные были мобилизованы в первые дни вой-

ны, эвакуировались и бежали из Витебска, покинули город в июле–сентябре 1941 г. и жили в сельской местности на нелегальном положении, а в 1942 г. перешли линию фронта через так называемые Суражские ворота. Небольшое число витебских евреев, нелегально живших в сельской местности, были обнаружены полицией и переданы айнзацгруппе “Б”.

Оценки числа погибших в Витебске, сделанные В. Орбах и следом за ней — Лени Яхиль<sup>25</sup> (13000–15000) и Ш. Холавским<sup>26</sup> (ок. 25000), основывавшимися на данных ЧГК, представляются завышенными.

**Бобруйск.** Бобруйск почувствовал войну уже в ночь с 22 на 23 июня, когда состоялся первый воздушный налет. 26 июня через этот город, расположенный в 400 км от новой государственной границы, пошли толпы беженцев с запада. Утром того же дня была объявлена эвакуация; по свидетельству очевидца, власти по радио порекомендовали населению “ночевать за Березиной”. Однако на следующий день, 27 июня, советское командование распорядилось взорвать мосты через Березину, что весьма затруднило бегство на восток из города, который был целиком расположен на западном берегу реки<sup>27</sup>. В 3 часа утра 28 июня 1941 г. немецкие танки вошли в Бобруйск. Между тем бои за Березиной продолжались еще несколько дней — советские войска пытались возвратить город, и настоящим тылом для немецких войск Бобруйск стал только во второй половине июля.

Из-за того, что фронт так быстро придвинулся к городу и в городе не было предприятий тяжелой промышленности (основными отраслями в Бобруйске были пищевая промышленность и деревообработка), местные власти и не пытались организовать эвакуацию предприятий, которая в других городах спасала жизнь сотням евреев — рабочих и служащих. Вероятно, в Бобруйске осталась значительная часть еврейского населения. Точных данных о том, какая часть евреев ушла из города, а какая осталась — у нас нет. Однако сохранились неполные списки частных домов, оставленных эвакуировавшимися, и они позволяют грубо оценить число покинувших Бобруйск евреев.

Бобруйск, как было отмечено, подвергся немецкой бомбардировке, а кроме того, 26 июня, перед сдачей, он был подожжен. В городе оказалось много погорельцев, и городская



управа приказала домохозяйствам подать списки частных домов, оставленных их эвакуировавшимися владельцами. Домоуправления провели инвентаризацию домов; большая их часть уже была занята погорельцами, причем большой тесноты не было: несмотря на пожары и разрушения один дом чаще всего занимала одна семья, и только дома, бывшие “деленными” и до войны, сейчас занимало несколько семей. Некоторые дома все еще пустовали.

В нашем распоряжении имеются списки, поданные 12 домоуправлениями, а также список (неоконченный) домовладельцев по городу Бобруйску<sup>28</sup>. Точная дата составления и подачи обоих списков неясна; можно лишь судить, что это — лето 1941 г. Списки не представляют всех жителей Бобруйска не только потому что они неполны, но и потому что часть жителей города (хотя и малая) проживала в многоквартирных домах, а некоторые — на ведомственной жилплощади.

Среди домохозяев, оставивших свои дома (или их части), подавляющее большинство составляют евреи<sup>29</sup>. Всего в списках 1500 (округленно) еврейских домовладельцев, то есть семей, оставивших город. Если грубо оценить средний размер еврейской семьи (или расширенной семьи), жившей в одном доме в 4,5 человека<sup>30</sup>, то по крайней мере 6750 евреев покинули город до прихода немцев; и это, разумеется, далеко не все эвакуировавшиеся из Бобруйска евреи. С другой стороны, в списках наличных домовладельцев значится 700 (ровно) еврейских семей. Сравнить неполные списки невозможно, поэтому автор взял 18 не самых длинных улиц, появляющихся более чем по одному разу в обоих списках (включая, однако, также окраинную улицу Новые Планы, где впоследствии было создано гетто), и сопоставил число эвакуировавшихся с них семей с числом оставшихся; соотношение это — 402/434. Это соотношение, данные переписи 1939 г. (в Бобруйске проживали 26703 еврея) и учет того, что осевшие в городе польские и иные беженцы численно равны числу мобилизованных евреев из оставшихся в городе семей, позволяет заключить, что под оккупацией в городе могло оставаться около 14000 евреев.

Таким образом, оставшиеся в Бобруйске составляли гораздо большую долю довоенного еврейского населения города — более половины, — чем те, которые остались в Витебске и, как мы увидим, в Могилеве и Гомеле.

Подробности уничтожения евреев в Бобруйске более скудны, чем в Витебске. Протоколы допросов свидетелей, сделанные Бобруйской областной комиссией содействия ЧГК в январе 1945 г., не упоминают бобруйского гетто, а, описывая массовые расстрелы, подчеркивают, что лишь часть жертв составляли евреи, и избегают датировать события. Вместе с тем эти протоколы подробно (и, вероятно, правильно) описывают места расстрелов и пытаются оценить число погибших в каждом месте. С другой стороны, немецкие “доклады о событиях” не упоминают мест “акций” в Бобруйске, очень приблизительно их датируют, но стараются указать точное число жертв каждой акции. Нет, однако, никакой уверенности в том, что айнзацгруппы в своих донесениях упоминают все расстрелы евреев в Бобруйске — какие-то акции могла провести, к примеру, полиция по приказу коменданта, и тогда они не попадали в “доклады о событиях”.

По свидетельствам евреев, переживших немецкую оккупацию Бобруйска<sup>31</sup>, первое гетто было создано в окраинной, западной части города, на улице Новые Планы (другое название — ул. Затуренского). Большинство свидетелей датируют переселение в гетто на Новых Планах началом августа. Режим в гетто был относительно свободный, и многие евреи еще в августе трудились на прежних местах работы. В начале октября немцы издали приказ, согласно которому все евреи должны были в течение трех дней переселиться в новое гетто на ул. Шоссейной (ныне ул. Бахарова). Улицы Новые Планы и Шоссейная находились рядом, так что речь шла, по-видимому, просто об уменьшении площади гетто и об ужесточении режима.

В сентябре и первой половине октября 1941 г. в Бобруйске постоянно находилась “подкоманда” (Teilkommando) Рурберга айнзацкоманды 8. За это время “подкоманда” провела по меньшей мере два расстрела евреев. В сентябре Рурберг при помощи местной полиции “прочесал” гетто и вывез из него на расстрел ок. 400 человек. В конце сентября или в первых числах октября были расстреляны еще 380 евреев “за ведение пропаганды против немецких властей”<sup>32</sup>.

Некоторые свидетели-евреи упоминают расстрел мужчин, которых вывезли из гетто якобы на уборку картошки; это, по всей видимости, вторая акция, проведенная подкомандой Рурберга, потому что вскоре после нее евреев начали переселять в

гетто на ул. Шоссейной. Свидетели-евреи, пережившие оккупацию Бобруйска, не упоминают других крупных расстрельных операций немцев.

Первая большая “акция” (*Großaktion*, как эта операция названа в отчетах эсэсовцев) была проведена айнзацгруппой “Б” 5-7 ноября. Немцы начали собирать евреев 5 ноября вечером. Их всех вывезли в деревню Каменка, в 9 км от Бобруйска по Варшавскому (Слущкому) шоссе и там расстреляли. В ходе “большой акции” были убиты 5281 человек, и по ее окончании айнзацгруппа доложила, что Бобруйск “свободен от евреев”<sup>33</sup>.

Вопреки этому заявлению, евреи в Бобруйске еще оставались. Было сохранено “гетто специалистов”, то есть квалифицированных рабочих, врачей и т.д., необходимых немецким (а также белорусским) властям. В первом списке, который задолго до 5-7 ноября подал в городскую управу председатель юденрата Розенберг, числились 164 “специалиста”<sup>34</sup>. Еще в декабре 1941 г. из гетто брали евреев на работу на предприятия<sup>35</sup>. Кроме “специалистов”, в новом гетто были евреи, которым удалось спрятаться во время облавы 5 ноября.

Вторая “акция”, по свидетельствам евреев, переживших гетто, состоялась 30 декабря 1941 г., когда в Бобруйск прибыл 8-й эскадрон 1-го кавалерийского полка СС, подчиненного “командштабу рейхсфюрера СС”<sup>36</sup>. Среди ночи 8-й эскадрон поднял всех евреев гетто, погрузил их на грузовики, вывез на военный аэродром и там, при свете прожекторов, начал расстреливать. Расстрел закончился в 12 часов следующего дня. В массовом убийстве также приняли участие батальон люфтваффе и батальон пехоты. В показаниях на судебном процессе в Минске в январе 1946 г. один из участников этой операции утверждал, что в ту ночь были расстреляны 7000 евреев<sup>37</sup>. Выше отмечалось, что на послевоенных судах (проводившихся преимущественно в Западной Германии) свидетели-немцы стремились снизить число жертв массовых убийств; несмотря на наличие такой тенденции нам представляется, что оценка, сделанная на послевоенном суде в СССР, завышена; 7000 человек — это слишком много для “гетто специалистов”. Дать другую оценку мы, однако, пока не можем, поэтому остановимся на этой.

Даже после второй “акции” в Бобруйске еще оставалось несколько евреев — портных и сапожников при комендатуре.

Некоторые евреи были переведены в лагерь под Бобруйском и погибли там.

Подведем итоги. Итак, по данным айнзацкоманды “Б”, в Бобруйске с начала сентября по 7 ноября 1941 г. были убиты ок. 6100 евреев. К этим жертвам надо добавить жертв террора начала оккупации, то есть арестованных летом-осенью 1941 г. за мелкие нарушения (отсутствие на одежде желтой нашивки, выход из гетто и т.п.) и погибших в городской тюрьме. Какое-то количество евреев умерли в гетто от “естественных” причин; но в бобруйских гетто, судя по свидетельствам, не было такой смертности от голода и болезней, как в Витебске. В любом случае, число бобруйских евреев — жертв лета и осени 1941 г. — не превышает 7000. 7000 человек погибли в декабрьской акции 1941 г. Таким образом, максимальная оценка количества евреев, погибших в Бобруйске в 1941 — начале 1942 г., — 14000 человек. Это означает, что погибла приблизительно половина довоенного еврейского населения города, или больший процент, чем в трех других городах. И все же, оценки, сделанные Ш. Холавским (более 20000) или И. Арадом<sup>38</sup> (20000), представляются завышенными.

**Могилев.** Старинный город Могилев на Днепре был подлинно второй столицей БССР, и в конце 1930-х гг. белорусские власти даже сделали слабую попытку перенести сюда столицу республики — Минск был опасно близок к границе. Разумеется, когда в 1939 г. граница отодвинулась до Бреста и Белостока, задача потеряла свою актуальность. Тем не менее, уже 25 июня 1941 г. в Могилев перебралось руководство ЦК КП(б)Б, включая первого секретаря П.К.Пономаренко, и правительство БССР. Город решено было оборонять изо всех сил; власти выдвинули лозунг “Превратим Могилев во второй Мадрид!” — лозунг двусмысленный.

До Могилева фронт докатился в начале июля 1941 г., после того как немецкие войска переправились через Березину от Борисова до Бобруйска. 4 июля немцы взяли Быхов, в 36 км к югу от Могилева; 6 июля — Бельниччи, в 46 км к западу от города. Могилев был хорошо укреплен, и город удавалось удерживать до 24 июля. Между тем, 11 июля немцы форсировали Днепр в районе Шклова, в 30 км к северу от города, а 13 июля — между Могилевом и Быховом, и взяли Могилев в клещи; бои в этот день шли уже в предместьях города (Буйниччи, Лу-

полово). 15 июля немцы были уже в Чаусах, то есть к востоку от Могилева, и 16 июля окружение города сомкнулось. 24-25 июля немцы вступили в Могилев.

В 1939 г. в Могилеве проживали 99420 жителей, из них 19715 евреев; еще 816 евреев проживали в Могилевском районе, то есть в пригородных колхозах – “Коминтерн” (Краснополье), Селец, Дашковка и др. За первые четыре дня войны призывные пункты Могилева мобилизовали ок. 25000 человек<sup>39</sup>. Учитывая, что население Могилева и Могилевского района составляло 187162 человека, из них 20535 евреев, или 11,0%, можно считать, что из города и его окрестностей в армию ушли ок. 2700-2800 евреев.

Сколько евреев погибли при обороне Могилева? ЧГК в итоговом акте, составленном после освобождения Могилевской области, утверждает, что всего при обороне города погибли 10000 жителей. Источник этой оценки неясен; известно, однако, что в народное ополчение в Могилеве вступили ок. 10000 человек<sup>40</sup>. Народное ополчение, наспех обученные рабочие и служащие, всегда несло огромные потери. Если учесть также, что многие погибли при воздушных налетах, в боях в предместьях и на улицах города (22 – 24 июля) и при попытке покинуть город в последний момент, то оценка, сделанная ЧГК, не выглядит чересчур завышенной. Можно считать, что в целом при обороне Могилева погибли до 2000 евреев.

28 июля немцы собрали все мужское население города в лагере в Ермоловичах и отобрали переодетых военнослужащих и “подозрительных”. При этом также погибло какое-то количество евреев (наряду с неевреями). Только после окончания этой селекции (3-4 августа) новые власти приступили к “решению еврейского вопроса”.

29 августа 1941 г. городской голова Могилева Фелицин подал немецким военным властям справку, согласно которой в Могилеве числились 25200 неевреев и 6437 евреев. Численность евреев была установлена местным еврейским комитетом, который между 8 и 28 августа по приказу городского управления произвел регистрацию всех евреев города<sup>41</sup>. Как можно видеть, вследствие мобилизации, эвакуации, гибели во время воздушных налетов и боев за город, ухода части горожан в деревню и террора первого месяца оккупации население Могилева сократилось более чем в три раза, причем еврейское население сократилось в той же пропорции.

В Могилеве гетто устраивалось дважды. Первое – по приказу немецких военных властей городским управлением Могилева в Подниколье, рядом с еврейским кладбищем; туда же были переселены евреи из пригородных деревень. Уже 7 сентября власти решили уменьшить территорию гетто. Еврейский комитет пытался возражать, мотивируя это тем, что в гетто находятся по-прежнему 6500 человек<sup>42</sup>.

9 сентября айнзацкоманда 8 под командованием Брандфиша сделала Могилев местом своего расположения; в это время там постоянно находились главный начальник СС и полиции зоны “Россия-Центр” фон дем Бах-Зелевски, а также военная администрация Восточной Белоруссии (фон Шенкендорф)<sup>43</sup>. Можно было ожидать, что за этим последует “окончательное решение еврейского вопроса” в “столице” тыловой зоны армейской группы “Центр”. В самом деле, 25 сентября городское управление Могилева, по указанию команды Брандфиша, выпустило приказ о создании нового гетто на правой стороне реки Дубровенка<sup>44</sup>. Узнав об этом приказе, часть евреев решила покинуть город, но айнзацкоманда 8 задержала и расстреляла на ведущих из Могилева дорогах 113 евреев; какому-то количеству, однако, несомненно удалось вырваться.

2-3 октября 1941 г. в Могилеве состоялся массовый расстрел евреев. Айнзацкоманда 8 с помощью 322-го полицейского батальона и отряда белорусской полиции вывезла в район деревни Казимировка (у западной окраины города) и расстреляла более 2500 человек (о расстреле 552 человек отчиталась команда, о расстреле 2008 отчитался батальон<sup>45</sup>). За первым массовым расстрелом состоялся второй. 17-19 октября 316-й полицейский батальон окружил гетто, а белорусская полиция прочесала все дома, вывела евреев на улицу и собрала их в здании фабрики; оттуда людей начали вывозить на грузовиках к противотанковым рвам под деревней Польковичи, к северу от города. В эти дни команда 8 при содействии немецкой и белорусской полиции расстреляла 3726 евреев. В гетто остались менее 1000 человек: 239 были убиты 23 октября, остальные были переведены в лагерь. Айнзацгруппа “Б” доложила в Берлин, что “после последних операций Могилев может рассматриваться как практически свободный от евреев”. В декабре и те евреи, которые содержались в лагере, были убиты; последними были расстреляны 79 евреев, содержавшихся в могилевской тюрьме<sup>46</sup>.

Оценим теперь общее число евреев, погибших в Могилеве в 1941 г. В октябрьских “акциях” были убиты ок. 6500 человек. При переселении из гетто Подниколье в гетто на Дубровенке погибли по меньшей мере 113 человек; 135 расстреляны “на дорогах” - это, в основном, евреи, пытавшиеся бежать из гетто на Дубровенке в октябре. Какое-то количество евреев погибли в лагере, и некоторые были убиты между 6 и 15 октября полицейским батальоном при “умиротворении пространства между реками Проня и Днепр”<sup>47</sup>. С жертвами могилевской тюрьмы и террора первых дней оккупации число евреев, погибших во время немецкой оккупации, можно оценить приблизительно в 7000 человек. Это больше, чем показала регистрация, проведенная могилевским юденратом в августе 1941-го; различия могли появиться из-за неточностей в подсчетах, преувеличений, сделанных немцами в докладах об “акции” 2-3 октября, а также из-за того, что в августе зарегистрировались не все евреи.

Вместе с евреями, погибшими при обороне города, в частности, в народном ополчении, количество евреев Могилева и Могилевского района, погибших в 1941 г., составляет ок. 9000 (максимальная оценка). Это – 44% довоенного еврейского населения. Из этих 9000 только 7000, или ок. 34% довоенного еврейского населения, могут рассматриваться как жертвы Холокоста. Таким образом, оценки числа жертв Холокоста в Могилеве, сделанные Ш. Холавским (11700) и Эммануилом Иоффе (14000)<sup>48</sup> представляются завышенными.

Гомель. Гомель пережил первые воздушные налеты тогда же, когда и другие большие города Белоруссии – в конце июня 1941 г. Однако битва за город началась гораздо позже – только 12 августа. Сражению за Гомель предшествовало контрнаступление Красной Армии: дислоцированная под Гомелем 21-я армия перебазировалась в начале июля на правый берег Днепра и оттуда, с линии Рогачев-Стрешин, 13 июля нанесла внезапный удар по противнику. Были освобождены Рогачев и Жлобин (овладеть Бобруйском, однако, не удалось)<sup>49</sup>. Удачная операция Красной Армии внушила населению Гомеля надежду на то, что положение еще не так плохо.

Между тем 12 августа немецкие войска снова форсировали Днепр в районе Стрешина; одновременно XIII армейский корпус 2-й армии начал наступление на Гомель с севера, из района Довска. Уже 14 августа немцы взяли Буда-Кошелево в

45 км от Гомеля, а 19 августа начались бои в самом городе, куда с севера вступил XIII корпус. Ночью город был оставлен Красной Армией.

Перепись 1939 г. показала в Гомеле 139142 жителя, из них 40880 евреев. Акт ЧГК, составленный после освобождения города, основываясь на неизвестных нам источниках, оценил предвоенное (1941 г.) население этого быстро растущего города в 146000 человек<sup>50</sup>; возможно, что число евреев выросло в той же пропорции, то есть приблизительно до 42900 человек. Эвакуация промышленных предприятий с начала августа, а также длительная оборона города были важнейшими факторами, позволившими большей части евреев уйти из Гомеля. “Доклад о событиях”, составленный 21 сентября 1941 г. по донесениям айнзацгруппы “Б”, утверждал, что “день эвакуации в Гомеле был назначен на 6 июля, [и] евреи, коммунистические чиновники, квалифицированные рабочие были эвакуированы первыми”<sup>51</sup>.

Представляется весьма сомнительным, что эвакуация из Гомеля началась так рано; как раз где-то в первой декаде июля в Гомель из Могилева переехали ЦК компартии и правительство БССР; значит, Гомель еще считался относительно безопасным местом. Немцы, вероятно, черпали свою информацию из разговоров с местными жителями, то есть пользовались слухами. Согласно советским источникам, в первой половине августа из Гомеля было эвакуировано 38 крупнейших предприятий<sup>52</sup>; каждый эшелон с промышленным оборудованием вывозил сотни людей. Согласно одной из оценок, к 19 августа 1941 г. Гомель покинули 80000 жителей<sup>53</sup>.

Вне зависимости от того, отдавалось ли евреям предпочтение при эвакуации, 19 августа евреев в городе оставалось мало. В Гомеле оккупанты создали четыре сравнительно небольших гетто. Основное гетто было создано в районе, называвшемся Монастырек; там, по оценке ЧГК, власти собрали 800 евреев, жителей центральной части города. Еще одно гетто находилось на ул. Ново-Любенской, в нем было 500 человек, в том числе 97 евреев, переселенных в Гомель из Лоева. Третье гетто было устроено на окраинной ул. Быховской. Евреи, жившие на левом берегу реки Сож, в Ново-Белице, были помещены в отдельное гетто. В сентябре 1941 г. 200 узников гетто в Ново-Белице были переведены в Монастырек<sup>54</sup>. Упо-



мянутый выше акт ЧГК говорит, что в четыре гомельских гетто были согнаны 4000 евреев; на самом деле, часть из этих 4000 (возможно, ок.1000<sup>55</sup>) находилась в двух рабочих лагерях в городе. 4000 составляли одну десятую довоенного еврейского населения Гомеля.

Немецкие “доклады о событиях” сообщают о казнях отдельных групп евреев в сентябре-ноябре 1941 г.: 10 евреев казнены “за диверсионные акты” сразу после вступления немецких войск в Гомель, в октябре также были расстреляны “еврейские диверсанты”, перед самой ликвидацией гомельских гетто были расстреляны 52 еврея, “выдававших себя за русских”. Разумеется, это не все убийства гомельских евреев немцами — айнзацгруппы докладывали не обо всем, и, кроме того, с евреями расправлялись не только они. В декабре 1941 г. айнзацгруппа “Б” доложила о расстреле 2365 евреев Гомеля “за поддержку партизан”<sup>56</sup>. Акт ЧГК сообщает, что евреи трех гетто были расстреляны 3 или 4 ноября, большая часть из них — в лесу у деревни Лещинец<sup>57</sup>. В датировке акции мы склонны больше доверять ЧГК.

Часть евреев Гомеля погибла в городской тюрьме, а также в лагере на торфоразработках в Кабановке, куда переводили заключенных из тюрьмы и гетто<sup>58</sup>.

Итак, айнзацгруппа “Б” расстреляла в Гомеле свыше 2400 евреев. Гетто просуществовали в Гомеле около двух месяцев и не снабжались продовольствием; там должна была быть высокая смертность, но оценить ее трудно. Несколько сотен человек погибли в лагерях под Гомелем. В свете этого оценка, сделанная, ЧГК, а вслед за ней Ш. Холавским о том, что в Гомеле в период немецкой оккупации погибли 4000 евреев не кажется завышенной.

По сделанным в данной статье оценкам, в Витебске летом-осенью 1941 г. погибли ок. 6300–7400 евреев, или 17%–20% довоенного еврейского населения, а не 13000 или даже 25000 человек, как часто указывается в литературе; в Бобруйске — 14000, или 52% довоенного еврейского населения (включая беженцев из Польши), а не 20000; в Могилеве — не 12-14 тыс., как указывается в литературе, а самое большее 9000, или 44% довоенного еврейского населения города и пригородных колхозов, причем эта цифра также включает погибших при обороне Могилева; в Гомеле — 4000, то есть 10% довоенного

еврейского населения. Наши оценки означают, что количество евреев, погибших в этих городах, о котором сообщает существующая литература, завышено в трех случаях из четырех.

Большинство авторов, занимавшихся историей Холокоста на территории СССР, основывали свои оценки числа погибших на данных ЧГК. Однако, как уже отмечалось, заключения в итоговых актах ЧГК делались на основе оценок респондентов Комиссии – простых людей, жителей оккупированных территорий. “Простые” люди могли правильно передать последовательность событий; указать даты расстрелов евреев – вне всякого сомнения, массовый расстрел был событием, глубоко врезавшимся в память; могли даже указать имена главных палачей, – но не могли назвать точное число погибших.

Как показано выше, большинство евреев из промышленных городов Восточной Белоруссии все-таки сумели эвакуироваться или бежать в первые дни войны. Высокий процент евреев среди персонала больших промышленных предприятий, подлежавших эвакуации, определенная самостоятельность мышления и “политическая грамотность”, позволившие правильно оценить опасность, которую несла им нацистская оккупация, – вот факторы, позволившие многим евреям вовремя покинуть свои города. Разумеется, чем дольше длилась оборона города, тем больше евреев спаслись (что видно при сравнении Гомеля и Бобруйска, например). Все же главным фактором в спасении евреев нам представляется величина и уровень социально-экономического развития города. Так, в промышленной Орше, являющейся к тому же важным железнодорожным узлом (захвачена немцами 16 июля 1941 г.) были убиты 1873 еврея<sup>59</sup>, или менее одной четверти предвоенного еврейского населения; а в академическом городке Могилевской области, рядом с Оршей, погибли, по данным немцев, 2200 евреев<sup>60</sup> (что даже больше, чем его довоенное еврейское население): Горецкая сельскохозяйственная академия не обеспечила евреям столь эффективную эвакуацию, как заводы Гомеля.

Небольшие непромышленные города Восточной Белоруссии – вот территория, на которой белорусское еврейство понесло самые большие потери. Достаточно сравнить цифры расстрелянных, приводимые самими палачами – командирами ай-

нзащрупп и команд в отчетах, чтобы убедиться в этом. Причины очевидны. Многие местечки лежали в стороне от дорог; на них не совершались воздушные налеты, там не было беженцев с запада Белоруссии, часто служивших толчком к бегству; их население зачастую было старым, потому что молодое поколение евреев мигрировало в большие города; оно было менее политизированным и самостоятельно мыслящим. Наконец, в маленьких городах советские власти не уделяли эвакуации, например льнозавода, такого же внимания, как эвакуации современных машиностроительных предприятий Витебска или Гомеля, а значит, там у евреев — рабочих и служащих — было меньше шансов спастись.

Мы должны отбросить стереотипное представление о довоенных евреях больших советских городов как о темных местечковых обывателях, не понимавших, что происходит, полагавшихся на свой опыт жизни в период немецкой оккупации первой мировой войны и более всего державшихся за свое добро. В конце 1930-х гг. евреи Гомеля и Витебска, Бобруйска и Могилева были полноправными участниками индустриализации и социального прогресса этих городов, развитой, образованной и активной прослойкой населения. Эти люди были способны адекватно оценить происходящее, а сам социальный состав еврейства этих городов — квалифицированные рабочие, инженерно-технические работники, администраторы на производстве и вне его — облегчил евреям больших городов эвакуацию. Главной жертвой геноцида стали евреи десятков маленьких городов и местечек — еврейство “вчерашнего дня”, сохранившее традиционную культуру, но мало затронутое “переломом” 1920-х и 1930-х гг.

---

<sup>1</sup> Путь следования айнзащруппы “Б” см.: *Krausnick H., Wilhelm H.H. Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Stuttgart, 1981. S.179-186. См. также: Gerlach Ch. Die Einsatzgruppe B // Die Einsatzgruppen in der besetzten Sowjetunion 1941/42. Berlin, 1997. S.52-70.*

<sup>2</sup> ЧГК — Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников, причиненного ими ущерба гражданам, государственным учреждениям и общественным организациям СССР.

<sup>3</sup> *Orbach W. The Destruction of the Jews in the Nazi-Occupied Territories of the USSR // Soviet Jewish Affairs. 1976. Vol.6, # 2. P. 216-231; Kholavskii Sh. Be-sufat ha-kilayon: yahadut Belorussia ha-mizrakhit be-milkhemet ha-olam ha-shniya. Yerushalaim, 1988; Arad Y. The Holocaust of the Soviet Jewry in the Occupied Territories of the Soviet Union // Yad Vashem Studies. 1989. Vol. 21. P. 1-48.*

<sup>4</sup> *Krausnick H., Wilhelm H.H.* Op. cit.; *Gerlach Ch.* Op. cit.

<sup>5</sup> В 1938 г. в Витебске, например, насчитывалось 28825 рабочих “цензовых предприятий” (то есть не членов промкооперации, не ремесленников) – больше, чем в Минске; в Гомеле – 17077; в Могилеве – 10246; в Бобруйске – 8606. См. “Трудовые кадры городов БССР”, Национальный архив Республики Беларусь (далее: НАРБ), 30/7/20.

<sup>6</sup> Данные переписи взяты из: *Distribution of the Jewish Population of the USSR, 1939.* Jerusalem, 1993.

<sup>7</sup> НАРБ, 4/21/2075.

<sup>8</sup> *Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg. Band 4. Zweiter Teil, Der Angriff auf der Sowjetunion.* Stuttgart, 1983. S. 451-461, 489-508.

<sup>9</sup> Великая Отечественная война 1941–1945: Энциклопедия. М., 1985. С. 131.

<sup>10</sup> *Митрофанов А.В.* На новые базы // Эшелоны идут на восток, М., 1966.

<sup>11</sup> Ereignismeldung UdSSR (донесения о событиях; далее – ЕМ), 31, 23.7.1941. Все донесения см. в: Архив Яд Вашем (далее - ЯВШ), O51/163 – O51/166.

<sup>12</sup> *Иванов И.* Из недавнего прошлого: Витебское гетто // Социалистический вестник. Н.-Й.; Париж, 1952. Т. 32. № 1-2. С. 27.

<sup>13</sup> ЕМ 34, 26.7.1941.

<sup>14</sup> *Иванов И.*, Из недавнего прошлого // Социалистический вестник. Н.-Й.; Париж, 1952. Т. 32. № 3. С. 49.

<sup>15</sup> *Романовский Д., Зельцер А.* Уничтожение евреев в Витебске в 1941 г. // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1993. № 4. С. 200.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> ЯВШ, TR-10/388, С. 46.

<sup>18</sup> Там же, С. 69; ЕМ 67, 29.8.1941.

<sup>19</sup> ЕМ 73, 4.9.1941.

<sup>20</sup> ЕМ 124, 25.10.1941.

<sup>21</sup> Государственный архив Российской Федерации. Москва (далее: ГАРФ). 7021/84/1, 7021/84/3.

<sup>22</sup> ЕМ 148, 19.12.1941.

<sup>23</sup> ГАРФ, 7021/84/1.

<sup>24</sup> НАРБ, 4/33а/222, л. 4.

<sup>25</sup> *Yahil L.* The Holocaust: The Fate of European Jewry, 1932-1945. N. Y., 1990. P. 271.

<sup>26</sup> *Kholavskii.* Op. cit. P.390.

<sup>27</sup> Памяць. Бабруйск; Мінск, 1995. С. 348-353, 375.

<sup>28</sup> Описи инвентаризации домов, оставленных их владельцами по эвакуации: Государственный архив Могилевской обл. (далее: ГАМО), 858/1/182; копия: ЯВШ, М41/2802. Списки домовладельцев по г. Бобруйску: там же, 858/1,184; копия: ЯВШ, М41/2823.

<sup>29</sup> Некоторые домоуправления в списке отмечают во всех “сомнительных случаях”, то есть когда это не определяется по имени, что владелец оставленного дома был еврей. В остальных случаях судить о том, кто по национальности бывший владелец дома, можно по полным именам, а там, где даны лишь фамилии и инициалы бывших владельцев, – по фамилиям. В последнем случае возможны ошибки. Надо учитывать, однако, что в Бобруйске такие “не по-еврейски звучащие” фамилии, как Левкович, Миневич, Подокшин, Кайков, Вечера-

бин, Тыньянов и др. – были еврейскими фамилиями, а фамилии Давидчик, Аврамчик, Пархимчик, Вейс, Клейнов принадлежали неевреям. Автор исключил все случаи, когда национальность владельца неясна.

<sup>30</sup> В Могилевской обл. в 1939 г. жили 79739 евреев и имелось 17265 женатых мужчин евреев (см. *Altshuler M. Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust. Jerusalem, 1998. P.262*). Таким образом, на каждого женатого мужчину-еврея приходилось в среднем 4,62 “члена семьи”, включая его самого. На самом деле, нередко под одной крышей могло быть двое или даже трое женатых мужчин; взрослые, не состоящие в браке дети могли жить не с родителями, а на ведомственной жилплощади и т.д. 4,5 человек на одну “квартиру” – это, таким образом, грубая нижняя оценка среднего размера семьи в Бобруйске.

<sup>31</sup> ЯВШ, ОЗ/3746, ОЗ/4399, ОЗ/7428; Di partizanische bobbe // *Bobruisk: sefer zikhronot le-kehilat Bobruisk u-benoteha, P. 734-737.*

<sup>32</sup> Justiz und NS-Verbrechen. Amsterdam, 1977. Bd. 17. S. 675-677. См. также: EM-92, 23.9.1941; EM 108, 9.10.1941.

<sup>33</sup> EM 148, 19.12.1941.

<sup>34</sup> ГАМО, 858/1/78.

<sup>35</sup> ГАМО, 858/1/39.

<sup>36</sup> Подробнее о формированиях, подчиненных “командштабу рейхсфюрера СС” см.: *Bikhler Y. Retsakh hamoni shel yehudim be-masve shel' lokhama neged ha-partizanim beshtakhim ha-kvushim shel' brit ha-moatsot, 1941-1942 (M.A. thesis). Yerushalaim, 1989.* См. также: *Büchler Y. “Kommandostab Reichsführer SS”: Himmler's Personal Murder Brigades in 1941 // Holocaust and Genocide Studies. 1986. Vol. 1. № 1. P. 11-25.*

<sup>37</sup> *Müller-Tupath K. Reichsführers gehorsamster Becher: Eine deutsche Karriere. Berlin, 1999. S. 87, 88.* Й. Бюхлер, пользующийся указанной книгой как источником для двух своих работ (см. предыдущее прим.) повторяет ошибку ее автора и датирует этот расстрел 30 июля. Но 28 июля 1-й кавалерийский полк СС только успел прибыть в Барановичи, для того чтобы заняться “умиротворением” Полесья. Карла Мюллер-Тупат, вероятно, спутала ‘XII’ и ‘VII’. Правильную дату дает судебный процесс по делу о злодеяниях, совершенных немецко-фашистскими захватчиками в Белорусской ССР (15-29 января 1946 г.), Минск, 1946 (далее: Минский процесс). С. 265-267.

<sup>38</sup> *Kholavskii Sh. Op. cit., P. 289; Арад И. Катастрофа советского еврейства // Уничтожение евреев СССР в годы немецкой оккупации (1941-1944): Сб. док. и материалов. Иерусалим, 1991. С. 16.*

<sup>39</sup> Могилев: Ист.-эконом. очерк. Минск, 1971. С. 152.

<sup>40</sup> Там же. С. 154.

<sup>41</sup> ГАМО, 260/1/14; 276/1/101.

<sup>42</sup> ГАМО, 259/1/1.

<sup>43</sup> *Krausnick H., Wilhelm H.H. Op. cit. S. 180-186.*

<sup>44</sup> ГАМО, 260/1/15.

<sup>45</sup> EM 108, 9.10.1941; ЯВШ, 053/126 (доклад 9-го полицейского полка “Mitte” за 1-15 октября 1941 г.).

<sup>46</sup> *Gerlach Ch. Die Einsatzgruppe B. S. 59; Justiz und NS-Verbrechen. B. 17. S. 674-675; EM 124, EM 133, EM 147, EM 148; ГАРФ, 7021/88/43.*

<sup>47</sup> EM 148, 19.12.1941; ЯВШ, 053/126

<sup>48</sup> *Kholavskii Sh. Op. cit., P. 290; Иоффе Э.Г. Страницы истории евреев Беларуси. Минск, 1996. С. 114.*

<sup>49</sup> Андрыюченко Н.К. На земле Белоруссии летом 1941 г. Минск, 1985. С. 175-190.

<sup>50</sup> Акт о злодеяниях немецко-фашистских захватчиков в городе Гомеле, Государственный архив Гомельской обл., 1345/1/9.

<sup>51</sup> ЕМ 90.

<sup>52</sup> Гомель: Ист.-эконом. очерк. Минск, 1972. С. 105

<sup>53</sup> Гомельская область. Минск, 1988. С. 83.

<sup>54</sup> Акт ЧГК о Гомеле от 5.1.1945: ЯВШ, О53/22.

<sup>55</sup> Be-khevlei klaya: Yehadut Rusia ba-shoa ha-natsit. Tel Aviv, 1963. P. 77, 78.

<sup>56</sup> ЕМ 92, ЕМ 108, ЕМ 148. Рапорт датирован 19.12.1941, что, однако, не дает возможности судить о точной дате акции. Вероятно, расстрел был произведен в начале декабря, так как упоминание о нем входит также в Tätigkeits- und Lagebericht der Einsatzgruppen, des SiPo und des SD за декабрь 1941 г., см. ЯВШ, О53/3.

<sup>57</sup> ГАРФ, 7021/85/415.

<sup>58</sup> ЯВШ, О53/22.

<sup>59</sup> Минский процесс. С. 168. Свидетель, назвавший число "1873", был в 1941 г. служащим городской управы Орши; 1873 – число "продовольственных карточек", которые он, по его словам, изъяс из картотеки управы.

<sup>60</sup> ЕМ 133, 14.11.1941.



Павел Полян

## ЕВРЕЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ИЗ БЫВШЕГО СССР В ГЕРМАНИЮ

**Начало эмиграции советских евреев в Германию  
и становление их социально-правового статуса**

До 1990-1991 гг. евреев из СССР в Германии было мало. Поселиться в Германии они могли только двумя способами: первый — женившись на немке или выйдя замуж за немца, второй — реэмигрировав из Израиля или свернув с пути в Израиль в Вене. Количество “членов семей” едва превышало десятки человек, число реэмигрантов и “свернувших” было все же заметным.

Израиль, стремясь замкнуть еврейскую эмиграцию из СССР исключительно на себя, а также воспрепятствовать реэмиграции из Израиля, оказывал дипломатическое давление на США, Канаду и страны Западной Европы. Еще в 1987 г. с требованием к Германии поставить заслон реэмиграции обратился премьер-министр Израиля Ицхак Шамир, на что Германия ответила отказом, заявив, что в силу исторического прошлого она, напротив, будет приветствовать приезд еврейских переселенцев из СССР<sup>1</sup>.

Во время войны в Персидском заливе в 1991 г. в Германию прибыло около тысячи реэмигрантов, названных, по количеству семей в группе, “группой трехсот”. Долгое время им не выдавали вид на жительство; их демонстрации у рейхстага и другие публичные акции в конечном счете привели к тому, что Берлинский сенат постановил “по причинам гуманитарного характера” выдать им не “вид на жительство” (Aufenthaltserlaubnis), а так называемое “право на жительство” (Aufenthaltsbefugnis), а также, поскольку вопрос об их статусе так и оставался открытым, так называемые “паспорта для иностранцев” (Fremdenpässe). Это поставило их перед рядом сложных

---

Павел Полян — доктор географических наук, старший научный сотрудник Института географии Российской академии наук, Москва.

проблем. В частности, весной 1995 г. Берлинское отделение МВД Германии отказывалось продлевать ранее выданные паспорта. Тем, у кого срок действия паспортов истек, выдавали заменяющие их документы ограниченного срока действия. В письме, направленном от имени этой группы в одну из русскоязычных газет, говорилось: *“Не хочется верить, что нам, уже имеющим в Германии жилье, работу, придется снова эмигрировать. А что будет с нашими детьми, которые должны будут бросить школу, друзей среди немецких сверстников, снова мотаться по свету, жить в нищете, учить новый язык, интегрироваться еще в какую-то жизнь? Хотим верить, что Германия, Берлин, будут по-прежнему гуманны”*<sup>2</sup>.

Тогда же, в 1990-1991 гг., было положено начало и официальной еврейской эмиграции в Германию непосредственно из СССР. Причем первопроходцем стала, как ни странно, ГДР.

Предыстория же такова. Как известно, в 1988 г. и, в особенности, в начале 1990 г. в СССР были очередные всплески антисемитских настроений и, соответственно, погромных ожиданий. Главный московский раввин Адольф Шаевич поведал о них в интервью газете “Jungen Welt”, органу восточногерманских комсомольцев (Freie Deutsche Jugend, или FDJ). 6 февраля 1990 г. Центральный Круглый Стол (Zentral Runde Tisch), не официальный, но действенный совместный орган руководства и оппозиции ГДР в последние месяцы ее существования, переадресовал предпоследнему правительству ГДР (под руководством Г. Модрова) инициативу Еврейского культурного объединения г. Берлина (Der Jüdische Kulturverein Berlin) — организации тех, кто был отвергнут еврейской общиной Восточного Берлина из-за нееврейства матери. Инициатива же заключалась в разрешении предоставить убежище евреям из СССР, подвергающимся там преследованиям и дискриминации<sup>3</sup>.

За этим последовало совместное заявление обеих палат парламента ГДР от 18 марта 1990 г., в котором признавалась ответственность обоих немецких государств за геноцид евреев во время второй мировой войны и декларировалась готовность компенсировать причиненный ущерб. Тогда слово взяло правительство, в заявлении от 11 июля 1990 г. пообещавшее преследуемым евреям право на убежище: чтобы не задевать СССР, слово “убежище” не упоминалось, но говорилось о “праве на



постоянное местожительство в ГДР по гуманитарным соображениям” (к тому же в ГДР, не присоединившейся к Женевской Конвенции о беженцах, международные установления по этим вопросам силы не имели).

Первых из числа воспользовавшихся этим правом, а это были советские евреи, находившиеся в Германии с гостевыми, туристическими или деловыми визами, поначалу размещали в бывших казармах войск министерства госбезопасности в Аренсфельде под Берлином. Поразительно, но уже в июле там проживало более 200 человек<sup>4</sup>. В августе открылся “Контактно-консультативный центр для иностранных еврейских граждан”<sup>5</sup>, взявший на себя ряд функций, ранее неформально выполнявшихся еврейской общиной Восточного Берлина<sup>6</sup>, в том числе и по направлению в приемные лагеря. Необходимым и достаточным основанием для приема служило предъявление свидетельства о рождении или внутреннего советского паспорта, где в графе “национальность” было написано “еврей” или “еврейка”.

Центр, в частности, письменно подтверждал, что указанное лицо — советский еврей (что, в свою очередь, вызывало неудовольствие общины Западного Берлина, бравшейся проверять документы заявителя лишь в случае изъявления им желания стать членом общины). На жаргоне работников, оформлявших все документы, такая процедура называлась “объевреивание”<sup>7</sup>.

До конца лета МВД ГДР организовало в общей сложности 27 приемных лагерей, или общежитий: прибывавшие обеспечивались ночлегом, питанием, карманными деньгами, а также пятилетним видом на жительство с правом на получение паспорта ГДР<sup>8</sup>, что формально приравнивало их к гражданам ГДР. Фактически их положение было несравнимо лучше положения тех, кто подался, скажем, не в Восточный, а в Западный Берлин, где боннское правительство принимало их наравне с прочими “соискателями статуса беженца” (Asylbewerber). Вместо вида на жительство им давали лишь “дульдунг” (Duldung) — как бы отсрочку от высылки, к тому же без права на трудовую деятельность и на языковые курсы; для того же чтобы получить удостоверение перемещенного лица (Vertriebenenausweis), а главное — социальную помощь (Sozialhilfe), требовалось еще доказать свою принадлежность к кругу немецкой культуры.

В начале сентября 1990 г. западногерманские власти прекратили прием заявлений от советских евреев, что заставило последних полностью “переключиться” на ГДР. Количество сотрудников Контактно-консультативного центра увеличили с двух до пяти: в ноябре поток заявлений составлял до 40 в неделю, а в декабре — до 60 и даже 100 в день! К концу 1990 г. в приемных лагерях в ГДР находились около 3700 советских евреев<sup>9</sup> и еще более 400 — в ФРГ.

Объединение ГДР и ФРГ, произошедшее в 1990 году, внесло в их души смятение: а как-то поступит с ними новая, объединенная Германия? Подтвердит или отменит их статус? Позволят ли Де Мезьер (последний канцлер ГДР) с Колем, как прежде Модров, приехать членам их семей, остававшимся в СССР? Внятным признаком кажущегося конца гэдээровского “либерализма” служило указание всем консульским отделам в СССР временно не принимать заявления на гостевые поездки в Германию!<sup>10</sup> Многими оно было воспринято даже не как признак конца, а как сам конец эмиграции.

Тогдашний председатель Центрального совета евреев в Германии и глава Западноберлинской общины Хайнц Галинский назвал это решение бессердечным, но некоторые его коллеги (например, из Ганновера и Карлсруэ) с этой “бессердечностью” были, кажется, солидарны<sup>11</sup>. Галинский же увидел в еврейских иммигрантах из СССР уникальный исторический шанс для немецкого еврейства. Он выступал не только против прекращения иммиграции, но и против введения каких бы то ни было квот: никакая разовая акция не переломила бы печальной действительности тающих еврейских общин<sup>12</sup>.

Израиль осудил позицию Х. Галинского. Б. Навон, посол Израиля в ФРГ, заявил, что евреям из СССР нечего искать в Германии, коль скоро существует Израиль — страна, где они с первого же дня и часа становятся полноправными гражданами. Х. Галинскому пришлось отвечать в том духе, что советских евреев никто не принуждает эмигрировать в Германию, но уж если они приезжают именно сюда, то никто не станет перед ними захлопывать двери. Об этом же говорил и Михаил Фридман, член Центрального совета евреев: *“Никто не может и не должен указывать другим, кому и куда ехать. Нам, самим живущим в Германии, нечего становиться в позу моралистов”*<sup>13</sup>.

По свидетельству Игнаца Бубиса (преемника Х. Галинско-

го на посту председателя Центрального совета евреев в Германии), Галинский, по существу, заключил своего рода “гуманитарный пакт” с бундесканцлером Колем<sup>14</sup>, причем стратегической целью Галинского была не только помощь евреям из СССР, но и попытка возродить с их помощью еврейство и еврейскую жизнь в Германии.

Этот “пакт” требовал, разумеется, законодательного подтверждения. Слушания в бундестаге по вопросу еврейской эмиграции состоялись по инициативе партии зеленых еще 25 октября 1990 г.<sup>15</sup>

Открывая слушания, представитель “зеленых” Вецель сказал: *“Желание советских евреев иммигрировать требует от нас политического решения о том, захочет ли Германия жить со своей историей”*. Представитель социал-демократов Глоц заявил: *“Самое малое, что мы можем сейчас сделать, если есть евреи, которые желают приехать в страну Холокоста, — решить эту проблему без излишнего бюрократизма и, по возможности, без шумихи.. Евреи, которые в Советском Союзе преследуются националистами и антисемитами и выражают желание к нам приехать, могут стать нашими согражданами”*. Ответственность Германии за истребление евреев подтвердил и депутат Хирш из партии свободных демократов, прямо связавший вопрос об иммиграции с оживлением жизни еврейских общин в Германии. Представитель правящей христианско-демократической партии Герстер высказался за то, чтобы при всех обстоятельствах действовать строго в рамках действующего закона, не создавать прецедента особых привилегий и вместе с тем не устраивать конкуренции с Израилем. Именно он предложил применить в данном случае закон о контингентных беженцах, что впоследствии и было сделано. Депутат от партии демократического согласия Биттнер высказалась даже за предоставление евреям из Восточной Европы немецкого гражданства: *“Объединенная Германия будет оцениваться по тому, как мы относимся к евреям”*. Закрывая слушания и отметив, что ФРГ не является страной иммиграции, представитель правительства статс-секретарь Ваффеншмидт вместе с тем подчеркнул особую ответственность ФРГ в решении еврейского вопроса. Он высказался за упорядоченный, постепенный и согласованный с землями приток евреев и укрепление еврейской общинной жизни в Германии. В целом, как заметил до него Герстер,

по этой чувствительной теме в бундестаге имело место широкое межпартийное согласие.

Решением проблемы занялось правительство. В декабре 1990 г., когда вопрос рассматривался федеральным и земельным правительствами, звучали голоса о допустимости приема еврейских беженцев из СССР, но лишь в случае сокращения квот приема других беженцев<sup>16</sup>.

На конференции министров внутренних дел германских земель, прошедшей 14-15 декабря 1990 г. в Дрездене, было принято официальное решение принимать еврейских беженцев из СССР (а также их нееврейских супругов) со статусом, **приравненным** к статусу так называемых **контингентных беженцев** (Kontingentflüchtlinge).

Статус “контингентных беженцев” был введен в 1980 г. в связи с приемом так называемых “boat people” (“люди в лодках”), — южных вьетнамцев, бежавших от преследований победившего в войне коммунистического Севера. 22 июля 1980 г. с принятием “Закона о мероприятиях по отношению к беженцам, принятого в рамках кампании по оказанию гуманитарной помощи”<sup>17</sup>, этот статус был закреплен законодательно. Как сообщает П.Харрис, между 1980 и 1986 г. ФРГ приняла около 33 тыс. вьетнамцев<sup>18</sup> (кроме того, по другим данным, около 1500 чилийцев, 90 аргентинцев и 90 иракцев<sup>19</sup>).

Тем самым этот статус как бы обособлялся от статуса “конвенциональных беженцев” (Konventionalflüchtlinge), то есть тех, чей статус определен международной Конвенцией о беженцах от 1951 г. и все решения относительно которых принимаются в индивидуальном порядке. Смысл же упоминания о **приравненности**, а скажем, не о тождественности статуса еврейских беженцев из СССР в Германии статусу “контингентных беженцев” заключается в том, что на них распространяются лишь привилегии этого статуса, тогда как предписания о его утрате — не распространяются (в частности, закон не запрещает им совершать поездки в страны исхода<sup>20</sup>).

Принятое в Дрездене решение было подтверждено на конференции премьер-министров земель в Мюнхене 20-21 декабря. Окончательное решение по оставшимся не выясненными подробностям статуса и механизма приема еврейских беженцев из СССР было принято на конференции премьер-министров земель в Бонне 9 января 1991 г. Постановление, скреп-

ленное подписью канцлера Г.Коля, основывалось на Федеральном законе об иммиграции от 22 июля 1980 г. Количество еврейских беженцев при этом не регламентировалось (на чем настаивал Центральный совет евреев в Германии), а распределение по землям предусматривалось в соответствии с так называемым “Кенигштайнским ключом” (Königsteinerschlüssel), то есть строго пропорционально числу жителей в землях<sup>21</sup>. Так, крупнейшая квота выпала на долю земли Северный Рейн – Вестфалия (22,4%), на 2-м месте – Баден-Вюртемберг (12,2%) и т.д.

Заниматься обработкой заявлений и выдачей въездных виз было поручено немецким посольствам в странах СНГ, в которых были созданы отделы немецкой эмиграции. Со временем четко обозначилась тенденция ужесточения процедуры оформления документов. Так, начиная с сентября 1995 г., посольство ФРГ в Москве сократило прием заявлений до 5–10 в день, что на практике означало очереди длительностью в полгода. Одновременно ужесточились и требования к степени еврейства: “четвертинки” более не могут рассчитывать на успех при подаче заявления.

Но главные изменения происходили, разумеется, не в области технологии обработки запросов. Так, до 1994 г. посольства сразу же выдавали бессрочные визы; затем, в течение 1994–1995 гг., срок действия визы сократили до одного года, а потом – и до трех месяцев. С начала 1995 г. стало необходимым и оформление паспортов на постоянное место жительства, то есть утрачивались прописка и внутренний паспорт (что, кстати, вовсе не является обязательным по российскому законодательству). Цель этого ясна: не отступая от духа принятых решений, затруднить использование иммиграционной визы в неиммиграционных целях и притормозить иммиграцию<sup>22</sup>.

Все остальные процедуры, в частности распределение по землям, входили в компетенцию федеральной административной службы (Bundesverwaltungsamt) в Кельне и центральных служб в землях (Zentrale Stellen der Länder). Тем, кто получил разрешение через посольства, одновременно называлась и земля его постоянного места жительства (личные пожелания заявителей могли принять во внимание, но могли и проигнорировать). До получения индивидуального жилища беженцам некоторое время предстояло прожить в специальных лагерях под

опекой еврейских общин и немецких социальных служб и ведомств.

Напомним, что, помимо вышеописанной процедуры иммиграции, еще какое-то время действовала и уже сложившаяся практика: советские евреи приезжали в Германию по туристическим или гостевым визам и оставались, обращаясь за политическим убежищем (“Asyl”) на основании статьи 16.2.2 Конституции Германии<sup>23</sup>, предусматривающей в случае ходатайства местных еврейских общин получение ими вида на жительство и разрешения на работу. Значительное число евреев, приехавших из СНГ “вне урегулированной процедуры приема” (то есть по туристическим визам), декларировали свое желание остаться в ФРГ и не возвращаться на родину, где они подвергались преследованиям по политическим или религиозным мотивам. Местные еврейские общины, как правило, помогали им получить соответствующий статус, и впоследствии ко многим из них приезжали оставленные на родине члены семей.

Но сравнительно скоро эта группа евреев из СССР юридически была приравнена к “легалистам”, то есть к тем, кто оформлялся через посольства в Москве, Киеве и других столицах стран СНГ. Принципиальной была лишь дата их прибытия в Германию: поначалу “порогом” было 1 июня 1990 г., потом трижды этот срок продлевался — до 15 февраля, до 30 апреля и, наконец, до 10 ноября 1991 г. (Эмигранты, фактические прибывшие в ГДР или ФРГ до 1 июня 1990 г. или после 10 ноября 1991 г., могли рассчитывать на статус контингентных беженцев лишь в особо тяжелых случаях, в порядке исключения.<sup>24</sup>)

На евреев из других восточноевропейских стран, равно как и на евреев из бывшего СССР, которые до приезда в Германию проживали в Израиле, этот статус и связанные с ним привилегии не распространялись<sup>25</sup>. Точно так же не распространялись они и на евреев, проходивших военную службу на территории ГДР в составе Западной группы войск Советской Армии<sup>26</sup>.

Что же предусматривает социально-правовой статус “контингентного беженца” в Германии? Прежде всего — это не ограниченный сроком вид на жительство. Как правило, это — “разрешение на жительство” (Aufenthaltserlaubnis). Другими привилегиями также являются право на жилище (сначала —

временное: в лагере или общежитии) и **разрешение на трудовую деятельность** (как по найму, так и самостоятельно), а в случае невозможности найти работу — **право на социальную помощь** (Sozialhilfe), включая бесплатную медицинскую страховку<sup>27</sup>. Гарантируются также право на **социальное пособие** и **дотация на детей** (в том числе пособие на воспитание детей), помощь детям и молодежи, пособие по уходу за больными и инвалидами, а для пострадавших от нацизма — единовременная выплата, в некоторых случаях — и ежемесячная пенсия. Лица трудоспособного возраста вправе посещать бесплатные шестимесячные курсы немецкого языка (в самом начале приема контингентных беженцев их продолжительность составляла даже больше 10 месяцев) и получать в это время интеграционное пособие, они могут также зарегистрироваться в службе труда как безработные и заниматься на курсах по переквалификации или участвовать в других мероприятиях этой службы.

Впрочем, всеми этими льготными правами иммигрант пользуется лишь в той федеральной земле, куда он получил направление. Если иммигрант экономически несамостоятелен, то его свобода передвижения фактически ограничивается пределами земли, где он зарегистрирован.

Разумеется, контингентные беженцы вправе (но не обязаны) вступить в местную еврейскую общину, которая в свою очередь может (но тоже не обязана) оказать помощь в реализации всех вышеуказанных прав.

Необходимо подчеркнуть, что в правовом и экономическом планах статус “контингентного беженца” — это самый защищенный и, по сути, “привилегированный” из всех, каким только могут обладать в Германии иностранцы (не-граждане). “Контингентные беженцы” имеют и противодепортационный иммунитет (до тех пор, пока они серьезно не нарушат немецкое законодательство).

Каждый контингентный беженец вправе получить в полиции наряду с визой соответствующее **удостоверение**, подтверждающее его статус. При желании и по необходимости, например, при отсутствии (или утрате) действительного паспорта СССР или любой страны исхода, контингентные беженцы и их дети могут получить немецкий, серого цвета, Reisedokument (“выездной документ”), действительный для поездок в любые страны, кроме страны исхода<sup>28</sup>. Правом на получение “выезд-

ного удостоверения” (Reiseausweis, синего цвета) контингентные беженцы не обладают, поскольку оно предусмотрено исключительно для конвенциональных беженцев<sup>29</sup>.

Хотя правовое обеспечение статуса еврейских контингентных беженцев наиболее привилегированное среди всех групп иностранцев в ФРГ, некоторые из еврейских переселенцев оценивают его как неустойчивое. Ганноверская “Наша газета”, ставшая их рупором, ставит под сомнение не сам статус, а легитимность процедуры, по которой он был определен: “*Можно ли считать легитимным, — спрашивает обозреватель газеты А.Копелевич, — статус, данный на основе нигде не опубликованного документа, причем не законодательного, а исполнительного органа?*”<sup>30</sup> Решением вопроса, по мнению недовольных, стало бы принятие бундестагом закона, официально фиксирующего правомочность нахождения в Германии еврейских эмигрантов из СНГ.

Среди недовольных бытуют и более радикальные точки зрения — в частности, все чаще и требовательнее звучит недоумение: почему евреям с самого начала не давали и до сих пор не дают статус гражданина Германии?

В отличие от немцев-переселенцев правом на автоматическое получение гражданства ФРГ еврейские беженцы не обладают; но они вправе ходатайствовать об этом, прожив в стране не менее семи лет, — срок, который для упомянутых “первопроходцев” истек или вот-вот истечет, причем их советские паспорта, как правило, уже просрочены. Впрочем, срок проживания — не единственный критерий для получения немецкого гражданства: важнейшим, пожалуй, является экономическая самостоятельность. Если же соискатель гражданства ФРГ получает социальную помощь, то он может получить гражданство не ранее чем через 15 лет<sup>31</sup>.

Другой предпосылкой получения немецкого гражданства является выход из любого иного гражданства, поскольку до 2000 г. ФРГ официально не признавала института двойного гражданства. По точному замечанию М.Канова, сотрудника Бюро консультаций регионального рабочего пункта по вопросам, связанным с иностранцами (RAA — Regionale Arbeitsstelle für Ausländerfragen e.V. Berlin), сложилась довольно абсурдная ситуация, неадекватная германскому законодательству: за прошедшие 5-6 лет не только истекли сроки действия паспортов



еврейских переселенцев, но и сам СССР перестал существовать, и на консульском учете в представительствах новообразованных государств никто из них, как правило, не состоит.

В то же время для получения немецкого гражданства им не обойтись без подтверждения выхода из гражданства российского, грузинского и т.д., поскольку оно автоматически переносится на граждан бывшего СССР, так сказать, по территориальности. “Невозвращенцем” (то есть тем, кто попал в Германию не по установленной процедуре) в консульствах стран СНГ предлагают разные варианты. Вариант первый: вернуться на родину, оформить новые паспорта, получить разрешение на постоянное место жительства за границей, затем возвратиться в Германию, стать на консульский учет, после чего и подать заявление о выходе из гражданства. Вариант второй: подать в консульство заявление на получение разрешения на ПМЖ, уплатив взнос в 700-800 DM за одно лицо, после чего документы будут направлены дипломатической почтой на места для проверки и решения вопроса (при этом сроки получения ответа не регламентируются, положительное решение не гарантируется, а взнос при любом результате не возвращается); в случае же положительного решения в консульстве может быть выдан новый паспорт (за 140 DM), с которым можно будет подать заявление уже о выходе из гражданства (еще раз 700-800 DM).

Впрочем, искать выход из этого юридического нонсенса каждая земля ФРГ вправе и самостоятельно: единственным местом, где выход был все-таки найден, оказалась земля Северный Рейн-Вестфалия, где было решено признать “контингентных беженцев” апатридами, то есть людьми без гражданства, благодаря этому отпадает необходимость в справке о выходе из какого-либо гражданства<sup>32</sup>.

### **Ход еврейской иммиграции в Германию: политические, демографические и культурные аспекты**

Евреи, уезжающие из стран бывшего СССР в Германию, неизбежно сталкиваются с одним весьма существенным вопросом этического плана: “*Почему вы едете именно в Германию, а не в Израиль?*”. Собственно, этот вопрос входит в число тех, на которые каждый обязан ответить, заполняя анкету немец-

кого посольства. Его, несомненно, задал бы и любой сотрудник Сохнута, для которого Германия — лишь нежеланный (и опасный) конкурент в деле репатриации советских евреев. Его задал бы, наверное, и сотрудник американского ХИАСа<sup>32а</sup>, но скорее от удивления и из любопытства: идея эмигрировать куда-либо кроме США показалась бы ему просто абсурдной.

На самом деле, конечно, за каждым таким решением просвечивают факторы “притяжения” и “отталкивания” стран иммиграции. Так, ограничителями легальной эмиграции в США являются необходимость приглашения от родственников и кратковременные лимиты на получение государственной социальной помощи (последнее призвано подталкивать “новых американцев” к экономически активной и самостоятельной жизни, но именно эта перспектива для части постсоветского еврейства является непосильной и пугающей).

Израиль же с его геополитически перманентной предкризисной ситуацией слишком напоминает то, от чего многим как раз больше всего и хотелось бы избавиться, — советскую кризисную или предкризисную действительность. Некоторые, не секрет, точно так же не хотели бы видеть своих детей или внуков в израильской армии, как и в советской. Да и роль израильского государства в жизни общества для них слишком велика. Многим явно не подходит и жаркий климат Израиля. Немало и таких, кому чужд и его общекультурный “климат”: в их европоцентричном представлении Израиль предстает страной скорее восточной, чем западной (к тому же под влиянием арабского окружения, весьма “арабизированной”).

Можно, конечно, упомянуть и такой фактор, как сложности с трудоустройством по специальности и сообразно прежней квалификации, но в Германии такого рода трудности объективно еще серьезней, чем в Израиле. Слаб и фактор культурной идентификации именно с Германией: изначальное и приоритетное знание частью эмигрантов немецкого редко выходит за пределы старших поколений (напротив, преобладает или даже доминирует знание именно английского — языка, распространенного в Израиле и являющегося государственным в США).

И тем не менее Германия как страна еврейской иммиграции оказалась весьма и весьма конкурентоспособной. Главными факторами ее притягательности явились стабильность со-

циально-экономической системы (чисто обывательски: спокойная жизнь), а также уровень государственной социальной поддержки иммигрантов.

Но для евреев, в отличие от прочих немецких иммигрантов, возникает и другой, весьма специфический вопрос — быть может, особенно тяжелый для ответа и даже произнесения: *“Может ли еврей ехать жить в Германию — страну, виновную в Холокосте, на чьей совести миллионы еврейских жизней?”*.

Видимо, те, кто ответил на этот вопрос отрицательно, в Германию не поехали. Но десятки тысяч евреев, несмотря ни на что, уже дали на него положительный ответ. Из них примерно каждый десятый задумывался над этим вопросом всерьез<sup>33</sup>. И для многих из них (особенно из старшего и среднего поколения) вопрос этот оказался достаточно болезнен. В письме в “Нашу газету” читатель из Магдебурга поведал, что в их общине выступал молодой, но весьма высокопоставленный израильский чиновник. Когда его спросили, как он относится к ним, сидящим в зале, евреям из СССР, переехавшим в Германию, он ответил, как ударил бичом: *“Вы совершили отвратительный поступок”*<sup>34</sup>. Его ответ задел явно больную струну. Во всяком случае, означенный читатель долго не мог придти в себя, находился в подавленном состоянии, — этот вопрос, вернее, ответ поистине мучил его.

Есть, конечно, и такие, кто воспринимает свой личный приезд не просто как малую частицу акта покаяния немецкого государства перед еврейским народом, а как его главную и конечную цель, а себя — как персонифицированный объект этого покаяния. Это почти профессиональные “спекулянты на тезисе немецкого исторического греха”<sup>35</sup>. Они почему-то считают, что Германия их пригласила, чтобы загладить вину, а дает слишком мало; случаи же отказа в чем-то, пусть и обоснованные, воспринимаются не иначе как антисемитские выходы.

Подчеркнем: современное немецкое государство, признав и взяв на себя историческую ответственность за преступления третьего рейха, создало все необходимые предпосылки — от этических и правовых до социальных и экономических для еврейской иммиграции из СССР. Вместе с тем оно никого не приглашало, не зазывало, не агитировало и не уговаривало. По большому счету, Германия, строго придерживающаяся всех за-

конов о послевоенных компенсациях, чисто юридически уже давно никому и ничего не должна, так что акцию, о которой идет речь, справедливо было бы называть исторически-гуманной.

Фактически же десятки тысяч советских евреев отбросили все сомнения и решились на эмиграцию в Германию. Их статистический учет был налажен, начиная только с 1 июля 1993 г.<sup>36</sup> Поэтому все туристы-невозвращенцы, прибывшие в Германию в 1990–1991 гг. (не позднее 10 ноября 1991 г.) и обозначенные как категория “Altfälle” (букв. “старые случаи”. – П.П.), статистически учтены как прибывшие в 1991 г. Суммарное официальное число “невозвращенцев” – 8535 человек<sup>37</sup>, из них добрая половина “осела” в Берлине (4006) и в земле Бранденбург (437); значительное их число зарегистрировано также в землях Северный Рейн – Вестфалия (1810) и Нижняя Саксония (619)<sup>38</sup>.

Общее же количество заявлений об эмиграции в Германию, поданных евреями – гражданами стран СНГ и Балтии<sup>39</sup>, достигло, по состоянию на 31 марта 2000 г., 191424. Судя по всему, в этом количестве уже учтены и те, кто эмигрировал в Германию, минуя официальную процедуру, но в ней не учтены так называемые чрезвычайные случаи, когда то или иное лицо, родственник еврейского беженца, приехавшее в Германию по гостевой визе, вдруг неожиданно заболевает и не в состоянии уехать на родину. В таких случаях еврейская община обращается с ходатайством в земельные министерства внутренних дел. Точное число таких случаев по ФРГ неизвестно: соответствующие переписка и данные собираются только на земельном уровне и никем на федеральном уровне не учитываются, хотя в общины такие люди свободно принимаются.

Разумеется, из числа тех, кто подал документы, реально эмигрируют не все: так, по состоянию на 31 марта 2000 г., земли приняли 142542 положительных решения о приеме – это 74,5% от числа поданных заявлений. Так же понятно и то, что не все прошедшие через это сито в конечном счете реально пересекают немецкую границу: так, число официально въехавших, на ту же дату, составило 114941 человек, или 80,6% от числа получивших разрешение на иммиграцию. “Недостача” приходится, по-видимому, не только на тех, кто еще готовится к отъезду, но и на тех, кто, во-первых, даже оформив все

бумаги, все-таки официально отказался от полученного права или же, во-вторых, лишился его в силу истечения срока действия выездной визы<sup>40</sup>. По данным на 1 февраля 2000 г., две последние категории составляли 6322 и 22434 человек соответственно.

Для более детальной характеристики этого процесса мы располагаем сводными данными за 1991–2000 гг. (см. табл. 1) и более подробными данными по структуре потока по состоянию на 1 февраля 2000 г.

Таблица 1

Динамика еврейской эмиграции из стран СНГ и Балтии в Германию  
(1991–2000 гг.)

Год	Количество заявлений	Подтверждения о приеме землями	Въехавшие в земли
1991	19288	12583	Учет не велся
1992	19232	15879	Учет не велся
1993	14299	15785	16 597
1994	27704	16466	8811
1995	29824	22777	15184
1996	17302	13211	15959
1997	21098	12931	19437
1998	11251	12233	17788
1999	24854	15549	18205
2000*	6572	5128	2960
ВСЕГО	191 424	142542	114941

Источник: Bundesverwaltungsamt.

\* До 31.03.2000.

Число поданных заявлений на эту дату составляло 187895. Число заявлений, по которым еще не было принято решение, — 39505 (21,0%), еще в 948 случаях (0,5%) заявители получили отказ. Остальные 78,5% заявителей, считая и “старые случаи”, получили разрешение. Правда, 10209 человек получили отказ в вопросе о запрошенной ими земле назначения: более половины таких отказов (5226) пришло из земли Северный Рейн–Вестфалия, чья доля в приеме еврейских беженцев, согласно Кенигштайнскому ключу, составляет 22,4%, но чья привлека-

тельность более чем вдвое выше. Если измерять по этому критерию, то еще выше она у Берлина с его 2,3%-ной долей: отсюда пришло 909 (или почти 9%) отказов. Берлин, впрочем, можно понять: это единственная земля, где число принятых контингентных беженцев превосходит — и к тому же значительно: на 0,55%, или более чем на тысячу человек! — их количество, которое ей причитается по Кенигштайнскому ключу. Произошло это еще в самом начале за счет изначальных “невозвращенцев”, каждый второй из которых выбрал для себя Берлин. Благодаря этому обстоятельству все остальные земли смогли себе позволить небольшие недоборы.

Надо сказать, что годовой прирост членов еврейских общин в Германии в 90-е годы был достаточно неравномерным. Вслед за мощным всплеском в 1991 г., когда он составил 4,6 тыс. человек, последовало сокращение прироста в 1992 г. (3,1 тыс. человек), после чего вновь последовал прирост — 4,1 тыс. человек в 1993 г. и 4,7 в 1994 г. В 1995 и 1996 гг. прирост был как никогда большим — 8,2 и 7,6 тыс. человек соответственно, а суммарное число членов общин перешагнуло сначала знаменательный 50-тысячный (в 1995 г.), затем 60-тысячный (в 1996), затем 70-тысячный (в 1998), и, наконец, 80-тысячный рубеж, достигнув к началу 2000 г. 81739 человек. При этом 62488 человек, или 76,4%, составили иммигранты из стран бывшего СССР. Если бы их не было, то суммарное число “старых” членов общин не превышало бы и 20 тыс. человек. К этому моменту число членов общин — выходцев из бывшего СССР, фактически приехавших в Германию, составляло уже не менее 3/5 от общего числа их членов.

Интересно сравнить эти данные с числом лиц, реально въехавших в ФРГ по еврейской линии (сюда входят и нееврейские родственники). По данным административного ведомства в Кельне, за период с февраля 1991 г. по июль 1996 г. количество еврейских переселенцев достигло 47 274 человек<sup>41</sup>. Наложив на эту цифру число зарегистрировавшихся в общинах (примерно на это же время), получаем, что мимо общин проходит в среднем каждый третий еврейский иммигрант. Оценить внутреннюю структуру общин без специальных исследований не представляется возможным.

Отметим, что прирост в значительной степени достигнут за счет 30- и 40-летних. Доля детей и подростков (не старше 16

лет) – 15,4%, доля пожилых (старше 60 лет) – 27,4%, причем среди самих мигрантов, по выборочным данным, эта доля в 1,5 раза ниже!<sup>42</sup> Таким образом, демографическая структура немецких евреев уже сегодня выгоднейшим образом отличается от демографической структуры остающегося еврейского населения в странах бывшего СССР. Интересно, что в среднем здесь преобладают женщины (51,4%), но исключительно за счет возрастных групп в 50 и более лет, где преобладание женщин – естественная демографическая норма.

Если сравнить возрастную структуру членов еврейских общин за две даты, то различия – не менее разительные (см. табл.2):

Таблица 2

## Изменения возрастной структуры еврейских общин Германии (1989–1999 гг.)

Возрастные группы (лет)	1989	1999	1989–1999	1999 к 1989
1	2	3	4	5
<b>Всего:</b> а* б**	27711 100,0	81739 100,0	54028 0,0	2,95
0–16 а б	3868 14,0	11 115 13,6	7247 –0,4	2,87
В том числе: 0-3 а б	807 2,9	1329 1,6	522 –1,3	1,65
4-6 а б	758 2,7	1637 2,0	879 –0,7	2,16
7-11 а б	1193 4,4	3546 4,4	2353 0,0	2,97
12-16 а б	1110 4,0	4603 5,6	3493 +1,6	4,15
17-60 а б	14952 53,9	45035 55,1	30083 +1,2	3,01
В том числе: 17-21 а б	1229 4,5	4357 5,3	3128 +0,8	3,55
22-30 а б	2692 9,7	7303 8,9	4611 –0,8	2,71
31-40 а б	4335 15,6	9679 11,9	5344 –3,7	2,23

Продолжение табл. 2

1	2	3	4	5
41-50 а б	3588 12,9	11899 14,6	8311 +1,7	3,32
51-60 а б	3108 11,2	11797 14,4	8689 +3,2	3,80
<b>Более 60 а б</b>	<b>8891 32,1</b>	<b>25589 31,3</b>	<b>16698 -0,8</b>	<b>2,88</b>
В том числе:				
61-70 а б	4044 14,6	12762 15,6	8718 +1,0	3,16
71-80 а б	2968 10,7	8834 10,8	5866 +0,1	2,98
<b>Более 80 а б</b>	<b>1879 6,8</b>	<b>3993 4,9</b>	<b>2114 -1,9</b>	<b>2,13</b>

Источник: Mitgliederstatistik der einzelnen jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland per 1. Januar 1999, Frankfurt-am-Main, 1998.

\* а) – число человек.

\*\* б) – %.

Данные о естественном движении населения среди членов общин содержатся в табл. 3. Год от года число умерших нарастало, и за десятилетие умерли около 5834 человек, число же родившихся, несмотря на годичные колебания, составило 1226 человек, а отрицательное сальдо – 4608 человек.

Таблица 3

Рождения и смерти в еврейских общинах Германии (1990–1999 гг., человек)

Год	Рождения	Смерти	Сальдо
1990	109	431	-322
1991	121	444	-323
1992	148	460	-312
1993	117	555	-438
1994	119	576	-457
1995	104	501	-397
1996	139	615	-476
1997	99	608	-509
1998	123	782	-659
1999	147	862	-715
1990-1998	1226	5834	-4608

Источник: Mitgliederstatistik der einzelnen jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland per 1. Januar 1999, Frankfurt-am-Main, 1998.



Итак, как показывает анализ, особых поводов для демографического оптимизма нет (см. табл. 2 и 3). Ежегодное число рождений составляет 150 человек, в то время как число смертей с каждым годом растет, достигнув в 1999 г. рекордной отметки 862 человека. Это автоматически наращивает отрицательное сальдо естественного прироста еврейского населения, которое в 1999 году достигло 715 человек.

Удивляться тут нечему. Еврейская иммиграция из стран бывшего СССР — это, в основном, иммиграция пожилых, и обеспечить немецкому еврейству омолаживание за его счет невозможно. Его демографическая структура, если и выправилась, то весьма несущественно (см. табл. 2).

Достоин упоминания, в частности, то обстоятельство, что доля пожилых (60 лет и старше) хотя и несколько сократилась (по сравнению с 1989-м — в 1997 г. на 3,7%, а в 1998 г. — и того меньше: всего на 2,4%!), при том что доля детей (моложе 16 лет) и юношей (между 17–30 годами) весьма и весьма скромна. Главные различия лежат, однако, в группе средневозрастного населения (между 30 и 60 годами). Доля этой группы в целом растет даже невзирая на то, что доля 30-летних сокращается. Это может быть объяснено как переход бывших 30-летних в следующую возрастную категорию (от 41 до 50 лет). Малое число браков и деторождений связано и с тем, что пришедшая еврейская молодежь вынуждена из-за всех сил интегрироваться в эмигрантскую жизнь и во имя этого поступает, как правило, жизнью личной. Иными словами, с приездом десятков тысяч советских евреев в Германию дефицит демографической силы у немецкого еврейства в целом не исчез — ситуация лишь временно смягчается.

Контингентным беженцам из бывшего СССР свойствен высокий образовательный уровень: около 72% имеют высшее образование. Вместе с тем — и в этом коренится глубинное и весьма драматическое противоречие ситуации в целом — их конкретных трудовых навыков чаще всего недостаточно для простого, без курсов по переподготовке, продолжения трудовой деятельности в Германии. Практика показывает, что сравнительно быстро (в течение первых двух лет) натурализоваться и вписаться в германскую экономику и общественную жизнь удается от силы 1/3 (по другим данным, не более 1/5) переехавших в Германию еврейских беженцев.

В целом можно сказать, что обновляющаяся еврейская среда сталкивается в Германии с теми же тенденциями, на-

строениями и проблемами, с какими сталкивались их еврейские соотечественники в США и Израиле. Но социальный и физический драматизм этих проблем значительно меньше. Не будучи вопросом жизни и смерти, они определяют не выживание, а всего лишь психологическое и социальное “самочувствие” еврейских эмигрантов.

Вместе с тем иммиграционный потенциал постсоветского еврейства весьма значителен: за период с февраля 1991 г. по июль 1996 г. немецкими инстанциями было зарегистрировано 121262 заявления, из них по 84285 уже получены положительные решения<sup>43</sup>. Сопоставляя эти цифры с числом ежегодно приезжающих иммигрантов, представляешь себе чemoданную очередь длиной по крайней мере в 10–15 лет. Только на Украине, по неуточненным данным, за 1991–1997 гг. ходатайство на выезд в Германию подали 62558 чел, из них 46937 человек получили разрешения, в том числе 31611 человек получили визы<sup>44</sup>.

Однако со временем следует ожидать снижения темпов роста и скорее исчерпания этого иммиграционного потока, чем его нарастания, тем более, что у Германии по-прежнему остаются серьезные конкуренты — Израиль, США, а в последнее время и Канада.

### **Интеграция еврейских иммигрантов в немецкое общество и в еврейскую жизнь в Германии: успехи и проблемы**

Как и во всем мире, в Германии средоточием и инструментом еврейской жизни являются синагоги и общины. Синагоги, которыми руководят назначаемые раввины (их на сегодняшний день на всю Германию 18, причем все приписаны к западным землям, за исключением раввина Бадена, опекающего также и землю Саксония—Анхальт), обеспечивают религиозную сторону еврейской жизни. Еврейские же общины, возглавляемые председателем и правлением, наряду с религиозной стороной, казалось бы, должны уделять внимание также социальной и культурной сторонам жизни. Но во многих общинах явно недооценивают роль этого фактора и с той или иной степенью жесткости отказывают иммигрантам в необходимой на первых порах помощи или опеке<sup>45</sup>. Иногда переселенцам предлагается своего рода бартер: оказание соответствующих консультативных услуг в обмен на обязательное посещение богослужений в синагогах и изучение Торы.

Общины в Германии почти сплошь ортодоксальные, и лишь в последнее время объявились альтернативы — традиционные для довоенной Германии общины либерального или реформистского толка (в Берлине, Мюнхене, Ганновере, Касселе и Кельне). Что же касается ортодоксальных общин, то, по состоянию на 1997 г., их в Германии около 80<sup>46</sup>, из них только 10 (находятся в восточных землях) группируются в союзы по региональному признаку. Большая их часть соответствует земельному делению (Бавария, Гессен, Нижняя Саксония, Мекленбург—Померания, Рейнланд—Пфальц), некоторые “отвечают” за несколько земель сразу (например, Тюрингия плюс Саксония или Саксония—Анхальт плюс Бранденбург плюс Мекленбург), а в случаях Баден—Вюртемберга и Северного Рейна—Вестфалии, наоборот, имеется по два отдельных союза — для Бадена и для Вюртемберга и для Северного Рейна и для Вестфалии—Липпе соответственно. Земли-города (Гамбург и Бремен), как и самые маленькие из земель (Саарланд и Шлезвиг—Гольштейн), и вовсе обходятся без такого рода союзов. Значение же этих союзов и их политики тем более велико, что во многих жизненно важных вопросах они играют роль промежуточной инстанции: достаточно сказать, что именно через них, а не напрямую (через общины) осуществляется бюджетное финансирование последних.

Финансируются общины из нескольких источников. Основной — это бюджет земельных министерств по делам религий, формирующийся за счет уплаты культового налога (эти средства идут на оплату помещений, персонала, обеспечение богослужений, преподавание религиозных дисциплин и т.д.). Нередко деньги поступают и от других земельных или городских властей (например, от управлений культуры) и, как правило, целевым образом: на обеспечение культурной жизни общин и т.п. Источниками дополнительного финансирования являются и членские взносы, и добровольные пожертвования, иногда — доходы от сдачи в наем помещений. В зависимости от сочетания источников финансирования общины зависит уровень социальной или культурной деятельности.

Крупнейшей еврейской общиной Германии является, разумеется, берлинская. Динамика численности девяти крупнейших (насчитывающих сегодня не менее 1000 членов) еврейских общин в Германии за последние годы приведена в табл. 4.

Как видим, ранговая преэминентность ведущей “девятки” достаточно велика, а среди первой четверки — Берлин, Фран-

Численность крупнейших еврейских общин Германии, 1989–1998 г.  
(человек; на 31.12.1998)

Год	Берлин	Франк-фурт	Мюнхен	Дюссель-дорф	Гамбург	Кельн	Дорт-мунд	Ганно-вер	Штутт-гарт
1989	6411	4842	4050	1510	1344	1358	337	379	677
1990	6835	4920	4062	1513	1120	1379	384	390	670
1991	6685	5322	4095	2086	1393	1437	547	402	679
1992	9101	5633	3944	2137	1691	1626	840	442	1015
1993	9483	5777	4015	2393	1795	1996	1310	639	1398
1994	9840	5715	4168	3007	2359	2167	1673	763	1428
1995	10105	5934	4964	3586	2851	2466	2186	2060	1474
1996	10436	6289	5726	4227	3273	2763	2517	2621	1628
1997	10742	6503	6194	4952	3759	3127	2763	2610	1814
1998	11008	6618	6595	5386	3993	3408	3310	2840	2013
1996 к 1989	1,63	1,30	1,41	2,80	2,44	2,03	7,47	6,92	2,48

Источник: Mitgliederstatistik der einzelnen jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland per 1. Januar 1999, Frankfurt-am-Main, 1997. — 70S.

кфурт-на-Майне, Мюнхен и Дюссельдорф — и вовсе стабильна. Последовательность же остальных за это десятилетие существенно менялась: так, в 1989—1991 гг. Кельн опережал Гамбург, до 1994 г. Штуттгарт опережал Дортмунд и Ганновер. Кстати, Дортмунд и Ганновер, увеличившиеся в 8,4—8,7 раз, по скорости своего роста не имеют конкурентов среди больших общин. Сравнительно динамично росли общины Дюссельдорфа и Берлина, в результате чего количественный разрыв между Берлином, с одной стороны, и Франкфуртом и Мюнхеном, с другой, увеличился, а между последними двумя и идущим четвертым Дюссельдорфом — резко сократился. Дюссельдорф вместе с тем оторвался от Гамбурга, которому уже “на пятки наступают” Дортмунд и Ганновер, в свою очередь, ушедшие в отрыв от Штуттгарта.

За пределами “девятки” крупнейших общин начинается зона ранговой нестабильности: так, если в 1994 г. на 10-м и 11-м местах были Оффенбах-на-Майне (точнее, он даже опережал Ганновер и был на 9-м месте!) и Фрайбург с 831 и 719 членами соответственно, то в 1995 г. на эти места выдвинулись Оснабрюкк и Реклингсхайм с 867 и 863 членами соответственно. Интересно, что еще в 1989 г. община Оффенбаха-на-Майне была впереди не только Ганновера, но и Дортмунда и Штуттгарта. К 1995 г., испытав незначительный рост и такое же сокращение, эта община пришла практически с той же численностью, что и в 1989 г. Такая “динамика” по-своему выразительна и может быть истолкована как косвенное свидетельство определенной — крайне настороженной — политики этой общины по отношению к новым эмигрантам и отчасти ее близости к Франкфурту-на-Майне, община которого зарекомендовала себя как наименее динамичная из городов первой девятки.

Совершенно бесспорным — причем не только в статистическом аспекте (здесь уже более 11 тыс. членов общины) — является лидерство Берлина. Здесь, по существу, уже сформировался настоящий очаг еврейской жизни, вернее, несколько очагов. Крупнейший из них расположен в восточной части города, вокруг синагоги на Ораниенштрассе: за последнее время возникли еврейская гимназия им.Галинского, несколько еврейских ресторанов, магазинов, галерей<sup>47</sup>. Берлинского разнообразия форм еврейской жизни (за исключением разве что гимназии) практически нет даже в столице германского еврейства — Франкфурте-на-Майне. Впрочем, начальные шко-

лы имеются также в Мюнхене и Дюссельдорфе, а еврейские детские сады — еще в 9 городах<sup>48</sup>.

Позиции, условно говоря, “старонемецкого” еврейства в Берлине, как и во Франкфурте-на-Майне, традиционно сильны. Доля приехавших из бывшего СССР среди членов этих общин, наоборот, сравнительно ниже, чем в других<sup>49</sup>. Тем не менее влияние новых иммигрантов на еврейскую жизнь в крупнейших еврейских центрах быстро растет, причем непосредственно в Берлине ими создано уже немало альтернативных общине организаций, особенно в области русско-еврейской культуры<sup>50</sup>.

В подавляющем большинстве общин выходцы из бывшего СССР составляют значительное большинство, а в ряде общин в восточных землях Германии они составляют и 100%. Довольно типичной, по-видимому, является структура членов общины по странам их происхождения в общине Фульды: из 320 ее членов выходцами из бывшего СССР являются 302 человека, из них 150 — с Украины, 81 — из России и 28 — из Белоруссии; из трех членов правления общины один (председатель) представляет довоенное немецкое еврейство, а два других — родом с Украины<sup>51</sup>.

Общинная статистика, ежегодно собираемая, обрабатываемая и издаваемая во Франкфурте-на-Майне, в целом достоверна, но все же она не охватывает всего наличного еврейства и поэтому неполна. Ведь в принципе приехавший в Германию еврей может и не быть членом еврейской общины. Причины могут быть самые разные, но одно обстоятельство накладывает особенно значимые ограничения: по галахе (еврейскому закону), евреем признается и считается лишь тот, кто был рожден еврейской матерью. Поэтому рожденные нееврейской матерью “полукровки” в общину не принимаются и соответственно не попадают в статистические отчеты. Тем более это относится к нееврейским членам еврейских семей. Общее количество таких людей, по экспертным оценкам, весьма значительно и составляет от  $1/4$  до  $1/3$  членов общин. В результате те из них, кто всерьез тяготеет к религии, чувствуют себя, как и прежде, ущемлено, только дискриминация исходит на этот раз с совершенно противоположной стороны — от “своих”. Однако выхода из этой ситуации пока нет: процедура приобщения к еврейству (“гиюр”) в условиях Германии представляет огромную проблему<sup>52</sup>. Вероятность того, что “германский” гиюр будет не признан ортодоксальным раввином Израиля, име-

ющим монополию в этом вопросе, слишком высока, и практикующие в Германии раввины предпочитают не рисковать, тем самым приумножая свою беспомощность в решении именно перед ними стоящих задач.

Все это неизбежно приводит к недопониманию, трениям, а в отдельных случаях и к конфликтам разной степени остроты, что отравляет и без того небезоблачную атмосферу еврейской жизни в Германии. Естественным следствием этой ситуации становится образование российско-еврейских культурных ассоциаций и союзов, членство в которых никак не зависит от принципов “галахи”. Не претендуя, как правило, на религиозную миссию (хотя случаи “альтернативных” молитвенных домов тоже известны), они могут составить и уже составляют сильную конкуренцию общинам в плане культурной жизни. Пока же таких союзов сравнительно немного: самый знаменитый – в Берлине (*Der Jüdische Kulturverein Berlin* – тот самый, что подтолкнул процесс еврейской эмиграции в Германию); в Аугсбурге, например, таких союзов даже два (молодежью занимается “Интеграция”, взрослыми и пожилыми – “Шолом”). Достойны быть упомянутыми и широко представленные во многих городах “Христианско-иудейские общества” (*Christlich-Jüdische Gesellschaft*): их активность и мероприятия (концерты, доклады, дискуссии), способствуя расширению контактов и устранению недопонимания между христианскими конфессиями и иудейством, нередко служат организационным образцом для создаваемых русско-еврейских “ферайнов”. Определенную интегрирующую роль могут сыграть и русскоязычные еврейские газеты (каковых на сегодняшний день в Германии три – “Наша газета” в Ганновере, “Круг” в Кельне и “Алеф-Бет” в Потсдаме. Мюнхенская “Ваша газета” больше не выходит), что во многом зависит, конечно, от декларируемой ими программы и ее исполнения.

Между “невозвращенцами” и теми, кто приехал в Германию предписанным (через посольства и т.д.) образом, проследивается определенная разница. Как правило, первые гораздо энергичнее, инициативнее и самостоятельнее, чем “легалисты”; среди них преобладают жители крупнейших или университетских городов, их культурно-образовательный уровень не просто высок, а весьма высок<sup>53</sup>.

Представители другой группы, как правило, пассивнее, нередко исповедуют иждивенчество, их активность ограничивается, в основном, писанием жалоб в различные инстанции.

Им же свойственна и высокая политизированность (в плане сутобо местной, внутриобщинной политики), иногда и агрессивность. В то же время “москвичи” из второй группы имеют больше общих черт с “провинциалами” из своей же группы, чем с “москвичами” из первой. Образовалось как бы два слоя “беженцев”. Друг с другом они встречаются только по большим праздникам в синагоге или на собраниях в общине, устраиваемых, как правило, в связи с отчетами и перевыборами руководства. Собрания проходят частенько бурно и непродуктивно, с элементами “советскости”, скандалы вспыхивают самопроизвольно, в ходу нередко нетривиальные выражения и “перлы” на причудливой смеси языков (ярчайший пример такого рода — “товарищ раввин!”).

Нередко общины становятся ареной достаточно острых конфликтов<sup>54</sup>, за которыми, как правило, стоит не только столкновение групповых интересов вновь прибывших и старожилов, но и достаточно глубокое и устойчивое непонимание одними духовных ценностей и устремлений других. Вновь прибывшие предлагают подчас такие “реформы”, которые нацелены игнорировать установления иудаизма. Со своей стороны, “старожилы” (на чьих пожертвованиях, кстати сказать, нередко покоится относительное благополучие общин) не желают или не умеют войти в положение “русских” и проводят свою политику достаточно авторитарно и жестко. Опасаясь потерять при перевыборах власть, многие из них вносят и утверждают изменения в уставных документах общин, нацеленные на ограничение избирательных прав вновь прибывших. Тем не менее практически во всех общинах “новички” так или иначе уже представлены: в секретариате, в общественном совете (Beirat), в земельном совете или в правлении (случаи их председательствования пока единичны, но за ними — несомненное будущее).

Вместе с тем чем терпимее и умнее к требованиям и пожеланиям своих новых адептов относится община, тем больше у нее шансов преобразовать стихийно возникающие “русские клубы”, к которым часто тяготеют и немецкие переселенцы из бывшего СССР, в смешанные русско-еврейские или русско-еврейско-немецкие культурные объединения. Впереди тут, как и во всем, Берлин с его “Объединением в поддержку иммигрантов из бывшего Советского Союза” (Verein zur Förderung von Immigranten aus der ehemaligen Sowjet Union”).

Своей взвешенной политикой выделяются общины Кельна, Фульды. С учетом опыта волжских немцев создаются и



землячества, в частности общество “Днестр”, объединяющее бывших жителей Могилева-Подольского. Во многих общинах открыты шахматные клубы (Саарбрюкен, Фрайбург), поговаривают о создании сборной всеобщинной команды, которой было бы по плечу выступить в шахматной бундеслиге<sup>55</sup>.

Как и во всяком нормальном обществе, решающим для интеграции иммигранта является вопрос о его трудоустройстве.

В литературе различаются две основных стратегии поиска и обретения работы или, если угодно, борьбы за нее: первая – “игра на повышение”, то есть попытка пойти на курсы переквалификации и повысить или изменить свой профессиональный уровень и уже на этой основе искать и найти работу, а вторая – “игра на понижение”, когда в силу каких-то причин или обстоятельств (и чаще всего самых прозаических, например, прокормить семью и т.п.) человек считает роскошью “игру на повышение” и соглашается на любую работу, лишь бы хоть что-то зарабатывать и решить самые насущные проблемы своей семьи. Естественно, среди вторых значительно больше людей предпенсионного возраста, которым переобучение все равно не сулит ничего хорошего на рынке труда. По наблюдениям Х.Петшауэр, изучавшей еврейскую общину Лейпцига<sup>56</sup>, люди технического профиля более склонны ко второй стратегии, нежели гуманитарии; по ее словам, наиболее яркий пример успеха этой второй стратегии выпал на долю бывшего театрального режиссера, “перепрофилировавшегося” в торгового агента и ставшего владельцем маленького кафе (и, кстати, с перспективой открыть в этом или в другом заведении сценическую площадку!).

Впрочем, не стоит питать иллюзий: стратегия “игры на повышение” нередко всего лишь разновидность “игры на понижение”, поскольку новые профессия и профессиональный статус чаще всего все равно “не дотягивают” до предэмигрантского уровня, не говоря уже о самооценке. Неплохой пример этого приводит Х.Петшауэр. Женщина-экономист, сумевшая преодолеть трудности учебы и получить свидетельство бухгалтера, гордится “доверием своего шефа”. И что же он ей доверил? Вести табель и присматривать за сотрудниками!

На самом же деле “золотое правило” таково: эмиграции без понижения статуса не бывает! Исключения – а они, конечно, есть – делают это правило лишь только более рельефным. Конечно, степень социального понижения может быть неоди-

наковой, и в ситуации кризиса на рынке труда, который Германия переживала в 1997–1998 гг. и все еще продолжает переживать, этот перепад, причем совершенно объективно, не может не возрасти. Тем не менее, как справедливо отмечает Х.Петшауэр, иммигранты часто не понимают этой реальности, как и не замечают, что очень похожие трудности и испытания нередко испытывают несмотря на свое естественное “превосходство” в языке и сами немцы.

Система социальной помощи Германии на многих действует буквально развращающе, и даже от предлагаемой работы отказываются, если приносимый ею доход оказывается близок к социальным выплатам. Такие “факторы”, как самостоятельная природа заработанных денег (в отличие от иждивенческой – в случае социального пособия) и связанные с самим фактом наличия работы новые контакты и лучшие перспективы для получения другой, быть может, и более привлекательной, в расчет не принимаются.

А ведь люди помоложе, попав на легальную работу, начинают тем самым и “откладывать” себе на пенсию за счет работодателя, но уловить нехитрую связь работы и пенсии для некоторых эмигрантов поистине “бином Ньютона”. Наоборот, в привычку входит нытье по поводу “притеснений” с пенсией и отсутствия пенсии как на разновидности “дискриминации” иностранцев (скрытый намек на немецких переселенцев из СССР, которым, как гражданам ФРГ, в пенсию, как правило, засчитываются и годы, отработанные в СССР). То, что и при отсутствии немецкой и фактической потере советской пенсии их материальное положение все равно неизмеримо выше того, которым была бы отмечена их старость на родине (где их право на пенсию, но только на советскую, было бы законно и нерушимо), как бы забывается, и этот контраст по своей яркости заметно вытесняется разницей между материальным положением беженцев-иностранцев и их немецких соседей.

Так, приковываясь самодельными цепями к “социаламту”, некоторые иммигранты задвигают себя на обочину жизни и невольно попадают в социальную западню.

В Германии многие постсоветские евреи так или иначе начинают приобщаться к истокам еврейской традиции, регулярно посещают синагогу. По мнению дуйсбургского раввина Д.Польнауера, евреям из бывшего СССР предстоит нелегкий путь к обретению нормального еврейского самосознания, и путь этот пролегает через приобщение к иудаизму детей: дети,

воспитанные в еврейской традиции, привнесут эти знания и навыки в свои семьи, поколению родителей. Пока же община для “родителей” не более чем приложение к “социаламту”. Но и “родители” для общины — лишь избирательское топливо для различных внутренних течений (не секрет, что и до приезда советских евреев в немецких общинах имелись противоречия, в частности, между ортодоксами и реформистами, но главным образом просто из-за места “у руля”).

Рассчитывать на переориентацию приехавших из бывшего СССР евреев на сугубо религиозную жизнь было бы наивно и опрометчиво: приобщение к иудаизму — все-таки длительный процесс, а не скоротечный акт, он растягивается на годы, а не на месяцы или недели, как почему-то полагают. К тому же не стоит и надеяться, что этот процесс станет всеохватным: недаром степень секуляризованности и немецкого довоенного еврейства немногим бы уступила степени секуляризованности послевоенного советского.

С приездом евреев из бывшего СССР в Германии связывалось немало надежд — надежд на демографическую стабилизацию и на духовное возрождение еврейской жизни. Надежды, однако, всегда чреватые разочарованиями.

Как бы то ни было, но только в трех странах мира число евреев в настоящее время растет: одна из них — Израиль, вторая — Канада, а третья — Германия.

Конечно, непросто сказать, осуществится ли мечта Хайнца Галинского и восстановится ли еврейская община Германии в своей догитлеровской численности и мощи, но сам по себе процесс обновления немецкого еврейства — за счет бывшего советского — уже идет.

Безболезненным этот процесс не будет, но и безуспешным, судя по всему, тоже. Ибо, по слову одного из председателей еврейских общин, тот не реалист, кто не верит в чудеса.

---

<sup>1</sup> *Trees*. 1995. P.39. Ссылка на: *Collins F.* As Soviet Jews Seek Other Destinations, Israel Blocks the Exits // *The Washington Report on Middle Eastern Affairs*. 1991. Aug./Sept. P.8.

<sup>2</sup> *Полянский И., Фрейнкман Н., Островская Т.* Группа трехсот передает SOS // Европацентр. Независимый еженедельник. Берлин, 1995. №5. 30 марта. С. 11.

<sup>3</sup> *Runge I.* Ich bin kein Russe: Jüdische Zuwanderung zwischen 1989 und 1994. Berlin, 1995. S.77.

<sup>4</sup> *Hempfling H.* Juden in Deutschland — Deutsche Juden: Jüdisches Selbstverständnis nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten // *Tribune: Zeitschrift der Verständnis des Judentums*. 1992. Jg.31, Heft 123. S.70.

<sup>5</sup> Kontakt – und Beratungsstelle für ausländische jüdische Bürger. (По инициативе первого и последнего уполномоченного правительства ГДР по делам иностранцев.)

<sup>6</sup> Находилась на Otto-Grotewohl-Straße.

<sup>7</sup> Сообщено одним из тогдашних сотрудников центра.

<sup>8</sup> *Kesler J. Von Aizenberg bis Zeidelman, Jüdische Zuwanderer aus Osteuropa in Berlin und Jüdische Gemeinde heute.* (Ausländerbeauftragte des Senats). Berlin, 1995. S.17.

<sup>9</sup> Länder wollen Juden aus der UdSSR aufnehmen // *Die Tageszeitung*. 1991. 10 Jan.

<sup>10</sup> "Geht doch nach Israel" // *Der Spiegel*. 1996. № 40. S.66. Основанием для этого указания послужило якобы то, что в одном только Киеве накопилось до 10 тыс. заявлений. По другим данным, их было всего несколько тысяч (*Mertens*. Ibid. S.219).

<sup>11</sup> Там же. Так, Михаэль Фюрст, председатель Объединения еврейских общин Нижней Саксонии, говорил, что если речь и впрямь идет о десятках тысяч, то сразу всех пригласить и принять не получится. Председатель еврейской религиозной общины в Карлсруэ отозвался о советских евреях как о безродных, не знающих ни еврейской традиции, ни даже еврейских праздников.

<sup>12</sup> *Ambros P. Engagiert die neuen Aufgaben anpacken. Repräsentantenversammlung im Zeichen der Zuwanderung sowjetischer Juden nach Berlin* // *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*. 1991. 17 Jan. S.10; *Müller-Tupath K. Die Türen öffnen für Juden auf der Flucht. Tauziehen um die Aufnahme von Emigranten aus der UdSSR* // *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*. 1991. 10 Jan. S.2.

<sup>13</sup> *Hinrichs U. Seit 1989 40.000 Jüdische Einwanderer aus Osteuropa* // *Süddeutsche Zeitung*. 1995. 21 dec.

<sup>14</sup> So leise wie möglich // *Der Spiegel*. 1996. 22 Jan. S. 22-24.

<sup>15</sup> См. стенограммы этих слушаний: Евреи должны получить все гражданские права // *Наша газета*. Ганновер, 1997. № 9. С.10,11.

<sup>16</sup> Unfeiner Handel // *Der Spiegel*. 1990. №50. S.16.

<sup>17</sup> Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommenen Flüchtlinge (BGBl. I S. 1057), сокр. HumHAG. Применительно, например, к вьетнамцам этот закон подразумевал квоты. (См. также: *Зараев М. От хайма к лехаиму* // *Иностранец*. 1997. № 11. 26 марта. С.19.)

<sup>18</sup> *Harris P. Russische Juden und Aussiedler: Integration Politik und Lokale Verantwortung* // *Aussiedler: Deutsche Einwanderer*. Osnabrück, 1999. P.247–263.

<sup>19</sup> Информация МВД ФРГ (нам сообщено проф. Д.Хайнцом, Кельн).

<sup>20</sup> HumHAG, §2a предусматривает потерю статуса в случае получения или возобновления национального паспорта или добровольного возобновления ранее утерянного подданства. Применительно к еврейским эмигрантам из СНГ действие этого пункта отменено инструктивным письмом МВД ФРГ А2-125341-ISR/I от 10.08.1993. (См. письмо Р.Кисельмана и редакционный комментарий: О статусе еврейских эмигрантов // *Наша газета*. Ганновер. 1998. № 12. С.8.)

<sup>21</sup> При этом уже прибывшие беженцы засчитывались в это распределение. Это и другие процедурные детали были уточнены на встрече руководителей земельных служб по работе с иностранцами, состоявшейся 15.02.1991 в Фульде. В частности, первоначально планировалось у прибывающих евреев советские загранпаспорта изымать и пересылать их в Москву, в МИД. (См.: *Das Kontingent gilt nur für Juden aus der Sowietunion* // *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*. 1991. 21 Febr. S.11.)

<sup>22</sup> *Незванный А. Четвертьевреи могут не беспокоиться* // *Иностранец*. 1995. № 34. С.15.

<sup>23</sup> Статья гласит: “Лица, преследуемые на родине по политическим мотивам, имеют в Германии право на убежище”.

<sup>24</sup> Отметим, что некоторые западные страны уже поднимали перед федеральной миграционной службой РФ вопрос о реадмиссии (возвращении) в РФ всех граждан бывшего СССР, прибывших в эти страны до распада СССР и живущих в них без легальных оснований для этого; у РФ эти предложения ни восторга, ни энтузиазма не вызвали. (См.: *Васильев П.* Нам хотят вернуть всех выходящих из бывшего СССР // *Иностранец*. 1997. 22 янв. С.4.)

<sup>25</sup> Указания МВД земли Нижняя Саксония по приему еврейских эмигрантов из бывш. СССР в трактовке их правового статуса по состоянию на 01.08.1993 // *Наша газета*. Ганновер. 1997. № 2. Февр. С.5.

<sup>26</sup> *Das Kontingent gilt nur für Juden aus der Sowietunion // Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*. 1991. 21 Febr. S.11.

<sup>27</sup> Государство вправе привлекать получателей социальной помощи к труду на общественно значимых работах за плату по внетарифным ставкам. На практике этого почти не происходило, и только в самое последнее время это стало практиковаться службами труда.

<sup>28</sup> По этой же причине контингентные беженцы, скорее всего, не вправе получать и так называемый Нансеновский паспорт, или паспорт для беженцев в рамках Женевской конвенции о беженцах (он также недействителен в стране исхода). Впрочем, нам известны устные свидетельства о получении Нансеновского паспорта.

<sup>29</sup> Это обстоятельство, судя по всему, осталось без должного внимания в письме Р.Кисельмана в “Нашу газету”. (См.: О статусе еврейских эмигрантов // *Наша газета*. Ганновер. 1998. № 12. С.8.)

<sup>30</sup> *Копелевич А.* “Все хорошо, прекрасная маркиза.... За исключением пустяка” // *Наша газета*. Ганновер. 1998. № 12. С.8. Текст решения премьер-министров земель от 09.01.1991 является, по утверждению “Нашей газеты”, закрытым документом.

<sup>31</sup> Установлено решением от 05.01.1997 Административного суда ФРГ, что несколько корректирует “Основные направления по приобретению гражданства” (Einbürgerungsrichtlinien).

<sup>32</sup> Отметим также, что нееврейским родственникам еврейских беженцев из бывш. СССР, приехавшим в Германию без надлежащего оформления и получившим здесь двухгодичные визы на проживание, право испрашивать гражданство дается не через 7, а через 12 лет. (См.: *Донской Л.* Пришло время брать гражданство // *Европацентр*. 1996. № 19. 29 нояб. С.1,6.)

<sup>32a</sup> Международная еврейская служба помощи иммигрантам, существующая с 1909 года.

<sup>33</sup> Согласно данным монографии Й.Шопса, В.Яспера и Б.Фогга – 9,3% (*Schoeps J., Jasper W., Vogt B.* Russische Juden in Deutschland: Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land. Beltz-Atheneum, 1996. 366 s.)

<sup>34</sup> *Мадорский Л.* Отвратительный поступок? // *Наша газета*. Ганновер. 1997. № 9. С.7.

<sup>35</sup> Выражение позаимствовано нами из письма иммигрантки И.Кох в выходящую в Кельне газету “Ведомости” (1997. № 18. 11-25 сент. С.6).

<sup>36</sup> *Petschauer H.* Wege der Integration – Russische Juden in Leipzig // *Menora. Jahrbuch für Deutsch-Jüdische Geschichte*. Berlin. 1999. S. 75-108.

<sup>37</sup> Многие исследователи принимают эту цифру как фактическую. (См., например: *Harris P.* Op. cit. S. 247.)

<sup>38</sup> Данные BVA (Федеральной административной службы) по состоянию на 01.02.2000. В статистике BVA никак не учитывается естественное движение иммигрантов: все они как бы бесплодны, но и как бы бессмертны.

<sup>39</sup> Следует заметить, что заявителем могут являться и неевреи, входящие в состав семей заявителей-евреев.

<sup>40</sup> Первая из указанных категорий достаточно разнородна. В нее входят: 1) умершие; 2) эмигрировавшие в третьи страны и поэтому утратившие право на эмиграцию в ФРГ; 3) не разысканные по указанному почтовому адресу. Эта последняя подкатегория граждан, а также целиком те, у кого просрочена виза, не утрачивают общее право на эмиграцию в ФРГ, но теряют свою "очередь". Они вправе подать заявление вторично (а в случае чрезвычайных обстоятельств – и в третий раз), что статистически означает, что одно и то же лицо может быть учтено в статистике поданных заявлений дважды.

<sup>41</sup> Что будет завтра? Пригук *Kontingentflüchtlinge* несет еврейским общинам новую жизнь и новые проблемы // *Европацентр*. 1996. № 13. 6 сент. С.2. Со ссылкой на *Süddeutsche Zeitung*.

<sup>42</sup> По данным потсдамских социологов, половозрастная структура евреев-беженцев из СНГ характеризуется следующими показателями: на лиц младше 18 лет приходится 22%, на лиц в возрасте 18–29 лет – 14,2%, в возрасте 30–60 – 45% и, наконец, в возрасте старше 60 лет – 19%.

<sup>43</sup> *Европацентр*. 1996. № 13. 6 сент. С.2.

<sup>44</sup> Сообщено И.Зисельсом.

<sup>45</sup> См. результаты обследований в общинах Лейпцига (*Petschauer*, 1999) и Кельна (*Silberman*, 1999).

<sup>46</sup> Их число постоянно растет, причем не столько за счет образования новых общин, сколько за счет выделения малых общин из состава больших, как, например, это произошло в 1996 г. с общиной г. Фрайбурга, от которой отъединились общины Эммендингена и Лорраха.

<sup>47</sup> В 1993 г. была издана даже специальная карта "Еврейские места Берлина".

<sup>48</sup> Руководство для еврейских эмигрантов из государств бывш. Советского Союза. Франкфурт-на-Майне: ZWST. С.8.

<sup>49</sup> Их доля в 1995 г. в Берлине, по данным Н.Фрейнкман, составляла одну треть, причем более четверти из приезжих из бывш. СССР составляли выходцы из одного только Днепропетровска. (См.: *Фрейнкман Н.* Роман с продолжением: К пятилетию годовщины четвертой эмиграции // *Европацентр*. Берлин, 1995. № 17. 7 дек.)

<sup>50</sup> См., в частности, публикации о выборах в руководство еврейской общины Берлина, состоявшихся летом 1997 г. (*Emmerich M., Menge J.* Die Neuen aus Rußland proben den Aufstand // *Berliner Zeitung*. 1997. 31 Mai/1 Jun. S. 3.)

<sup>51</sup> Данные из датированного 02.05.1999 ответа председателя общины г-жи Л.Вайтанд на распространенный нами опрос еврейских общин Германии.

<sup>52</sup> *Schoeps J., Jasper W., Vogt B.* Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land. Beltz-Atheneum, 1996. 366 S.

<sup>53</sup> Типичным, но ярким представителем этой группы является, например, д-р Александр Коган, в прошлом врач из Черновиц, весной 1990 г. в 35-летнем возрасте бросивший все и бежавший в Германию от погромных настроений на родине. Он стал фактическим основателем и председателем новой еврейской общины земли Бранденбург. (*Ачильдиев И.* Германия, Германия, "родная" сторона.... // *Иностранец*. 1996. № 15. 24 апр. С. 20; *Голков В.* Хануксия в центре Потсдама, или О том, как возродилась община земли Бранденбург // *Наша газета*. 1996. № 2. Февр. С.6.)

<sup>54</sup> Сведения о некоторых из них (например, в Ганновере, Галле, Фрайбурге) попали в печать. См., например: *Европацентр*. 1996. № 13. 6 сент. С.2.

<sup>55</sup> *Наша газета*. Ганновер. 1999. № 2. С.6.

<sup>56</sup> *Petschauer H.* Op. cit. 1999. S. 84-97.

# ТАРГУМ. СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

Йехуда Либес

## ЗОХАР И ЭРОС

### Введение

“**З**охар” — книга книг каббалы, и не случайно столь многочисленны и разнообразны посвященные ей исследования. Вершиной исследовательской литературы, безусловно, являются по сей день непревзойденные по глубине проникновения в содержание “Зохара” работы Гершома Шолема, а также труд его ученика Йешаяху Тишби<sup>1</sup> — наиболее обширное из исследований “Зохара”. Но “в каждом поколении свои толкователи” (Санхедрин 38б. — *Прим. перев.*). В изучении каббалы существует еще немало обширных тем, которые не были затронуты исследователями-классиками. В одной из своих работ<sup>2</sup> я попытался выявить эти темы и дать обзор первых шагов, сделанных в направлении их научного исследования. В предлагаемой статье я постараюсь в общих чертах рассмотреть один из важных аспектов книги “Зохар”, который пока еще не нашел отражения в исследовательской литературе.

Представляется, что на сегодняшний день мы имеем достаточно исчерпывающее исследование того концептуального учения, которое можно реконструировать на основе книги “Зохар”, — это вышеупомянутый труд Тишби. Особенно полно разработано описание “теософской доктрины” (если использовать название посвященной “Зохару” главы книги Шолема об основных течениях еврейской мистики)<sup>3</sup>. Но даже если бы “доктрина” книги “Зохар” была описана со всей возможной полнотой, то и тогда нельзя было бы сказать, что на этом следует поставить точку.

---

Йехуда Либес — профессор, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра еврейской философии.

Ибо, с позиций самой книги “Зохар”, известное и поддающееся определению — это далеко не все. Уже на первых двух страницах<sup>4</sup> “Зохар” учит нас, что имя אלהים (существительное мн. числа, обычно переводимое на русский язык как “Бог”. — *Прим. перев.*) составлено из двух слов מי (“кто”) и אלה (“эти”), обозначающих два божественных уровня, намек на которые содержится в библейской фразе מי ברא אלה (“кто создал этих”)<sup>5</sup>. אלה — местоимение указательное, а מי — вопросительное. Грех поклонившихся золотому тельцу состоял в указывании на известное אלהיך ישראל (“это Бог твой, Израиль”)<sup>6</sup>. В этом суть идолопоклонства, поскольку оно отсекает и не принимает во внимание מי — аспект, который извечно связан с вопросом<sup>7</sup>. Это аспект безграничного сомнения и поиска, и именно здесь берет начало всякий подлинный акт творчества.

Поэтому книга “Зохар” содержит не “учение”, а широкий спектр мнений и их оттенков. В “Зохаре” нет высказывания, которое бы не имело многочисленных параллелей, но среди них не найдется и двух, выражающих одну и ту же мысль. Если бы “Зохар” был философской книгой, то много потерял бы, но в том-то и дело, что речь идет о мифе, причем таком, который заведомо соткан из многообразия противоречивых взглядов<sup>8</sup>. Во многих случаях “Зохар” демонстрирует осознание содержащихся в нем противоречий, и поэтому противоположные мнения вложены в уста различных персонажей, которые вступают в полемику (впрочем, иногда речь идет о существенных разногласиях, в действительности имевших место среди создателей книги “Зохар”)<sup>9</sup>. Иногда “Зохар” иерархически выстраивает эти мнения: наиболее глубокое мнение высказывается учителем, р. Шимоном б. Йоханом, или же приближенными к нему мудрецами<sup>10</sup>. Случается, что “Зохар” словно признает свою ошибку, и первоначально отвергнутое мнение становится впоследствии формообразующим элементом зохарического мифа<sup>11</sup>. Осознанность противоречий проявляется также в теоретическом положении “Зохара” о заложенном в Торе бесконечном числе возможностей прочтения и о способе творческого толкования Торы, известном тем, кто достиг высокого уровня разума<sup>12</sup>. В этой связи показательно еще более неожиданное положение: миру, как и человеку (в особенности это касается אדם כלבבו “Зохара”), присущ юмор, суть которого в травестийности и маскарадности, — так сама истина изменяет свой облик и подменяется в угоду шутке!<sup>13</sup>

Мы отнюдь не собираемся опровергать выводы Шолема и Тишби. Если бы не “Мишнат Зохар” и “Теософская доктрина”, то эта статья никогда не была бы написана. Если нет своего лица у



всей совокупности дней года, то лишается смысла и наряд Пури-ма; невозможно показать сдвиг и изменение без того, чтобы мысленно не сформулировать ту основу, которая должна подвергнуться изменению. Об “учении Зохара”, наверное, можно сказать то, что говорится в самом “Зохаре” в продолжении вышеупомянутого толкования о מִי (“кто”) и הֵלֵךְ (“эти”): после того как все свои дни посвятил человек вопросу מִי (“кто?”) и ответу הֵלֵךְ (“эти!”) — מִי и הֵלֵךְ, как было сказано, некоторым образом представляют высшие *сефирот* — в конце концов он приходит к הַמָּה (“что”), репрезентирующему последнюю, наивысшую из *сефирот*. На языке “Зохара”: “Поскольку вопрошает человек и ищет созерцания и знания, (поднимается он) от одного уровня к другому до конечного уровня. Когда же достигает его — הַמָּה («что?»): Что познал? Что созерцал? Чего искал? Ведь все непонятно как и вначале”.

В настоящей статье нас будет интересовать не учение “Зохара”, а не отделимое здесь от собственно концепции сияние (*зохар*): творческий процесс, свободная герменевтика, юмор, эротика, *хеврута* (специальный термин для обозначения совместного изучения Торы. — *Прим. перев.*), отношение к учителю. Мне кажется, что все перечисленное может быть сведено к единой теме — как с точки зрения способа изложения “Зохара”, так и с точки зрения его “самосознания”. Не случайно именно то, что называется в “Зохаре” сиянием (*зохар*), дало название книге<sup>14</sup>, ибо “сияние”, а не учение является ее душой [несмотря на то, что, как подчеркивают каббалисты, при перестановке букв слова הַמָּה (“учение”) получается слово הַמָּה (“душа”)]. Я постараюсь показать, что из внешних по отношению к традиции понятий ближе всего к понятию “сияние” (*зохар*) — “эрос”<sup>15</sup>. Ведь эрос, как и *зохар*, — это ускользящая сущность, не поддающаяся определению и точному анализу<sup>16</sup>, ибо всякое установленное положение противоречит его сути. Дать дефиницию эросу значит убить его.

Существо вопросов, затрагиваемых в настоящей статье, ставит нас перед серьезной проблемой: необходимые для ясности изложения концептуализация и классификация различных аспектов рассматриваемого явления разрушают его живую ткань, которая-то и составляет суть этого явления. Поэтому анализ, ставящий своей целью упорядоченное описание “сияния”, аспект за аспектом будет по необходимости включать в себя и анализ фрагментов “Зохара”, затрагивающих сразу несколько аспектов. Одна из глав статьи будет посвящена целому разделу “Зохара” — *Саба де-мишпатим*, а другая — сравнению раздела *Идра рабба* с “Пи-

ром” Платона, невзирая на то что обсуждение в этих главах в определенной мере выходит за концептуальные рамки статьи.

### Зохар и творчество

Принято считать “Зохар” мистической книгой. Но, по-моему, мы имеем здесь дело с чем-то большим, чем мистика. Мистика сосредоточена на проблеме слияния с высшими мирами, ее интересуется высшая истина. В “Зохаре” же речь идет не столько о вечной истине, которая существовала всегда и вдруг открылась мистике, сколько о совершенно новой истине, творимой самим каббалистом. И уж тем более в “Зохаре” не идет речь об истине, которую передает традиция (*каббала* — в буквальном значении этого слова<sup>17</sup>). (Возможно, именно с этим связано отсутствие в “Зохаре” слова “каббала”, а также слов “*сефура*” и “*ацилут*”<sup>18</sup>. Шолем полагал, что причина отсутствия этих слов “Зохаре” в том, что их слишком специальное “модернистское” звучание могло выдать истинное время написания книги<sup>19</sup>. Однако мне кажется, что главная причина не в этом<sup>20</sup>. Она коренится глубже: для “Зохара” характерно отчуждение как от традиции, так и от специальной терминологии, связанной с понятием *сефирот*, в использовании которого “Зохар” порывает с талмудической традицией.<sup>21</sup>) Этим создатели “Зохара” и их круг отличаются от своих предшественников, каббалистов Прованса и Героны во главе с Нахманидом, которые рассматривали каббалу как традицию, чуждую по своей сути всякой инновации и творчеству<sup>22</sup>. В противоположность этому творческая активность создателей “Зохара” и их более поздних последователей (крупнейший среди них — Ицхак Лурия) опровергает распространенное мнение об отсутствии среди каббалистов осознанной инновации<sup>23</sup>.

Как Бог творит мир *ex nihilo*, так творят и создатели “Зохара”, и так же, как Бог, творят они речением (иначе говоря, дыханием уст). Слова, слетающие с уст авторитетных каббалистов, творят “новые небеса и новую землю” (см. Ис. 66:22. — *Прим. перев.*). “Зохар” подробно объясняет это уже в предисловии<sup>24</sup>, во фрагменте, ставшем впоследствии *locus communis* для иллюстрации творческой тенденции каббалы<sup>25</sup>: мир каббалистов — это мир устной речи, выше которого нет ничего. Эту идею мы находим в самом начале “Зохара”<sup>26</sup>, где она выражена с характерной для “Зохара” силой и парадоксальностью: р. Элизер, сын р. Шимона говорит, что его молчание создало два Храма, ибо именно оно заставило р. Шимона дать толкование касательно двух небесных

Храмов. Так р. Элизер ставит с ног на голову цитируемое им высказывание мудрецов Талмуда “за слово — монету, за молчание — две”<sup>27</sup>. В “Зохаре” можно найти еще более радикальную и соответствующую духу книги антитезу вышеупомянутому высказыванию, отмечающую всякие ограничения и эзотерику: “за слово — две монеты, за молчание — ничего”<sup>28</sup>.

Так, с помощью одних только слов создали авторы “Зохара” и историко-географический фон книги (то, что на языке исследователей называется псевдоэпиграфией<sup>29</sup>) и описываемые в ней мифические сущности (то, что называют мифопозитикой). Здесь мы видим совпадение объекта творения каббалиста и Бога, оба творят миры. Больше того, подобно тому как Бог творит человека, так и человек творит Бога. Последнее утверждение не является заимствованием у критиков религии, оно принадлежит сознанию самого “Зохара” и находит особенно яркое выражение в разделах, называемых *Идрот*, которые описывают собрания учеников р. Шимона б. Йохая, где они “выправляют” Божественные “лики” (*парцуфим*) посредством своих толкований<sup>30</sup>. “Выправление”<sup>31</sup> (*тиккун*) означает также делание, как это провозглашается самим р. Шимоном б. Йохаем во вступлении к *Идра рабба*<sup>32</sup>: слова стиха “время делать для Господа”<sup>33</sup> он толкует как “время делать Господа”<sup>34</sup>. Идея “делания” Бога каббалистами подробно излагается в другом фрагменте “Зохара”, а также в иных каббалистических произведениях, близких по времени создания и по духу к книге “Зохар”<sup>35</sup>; не исключено, что выраженность этой идеи у каббалистов может вывести нас на след ее корней в талмудической литературе<sup>36</sup>.

На основе этой идеи толкуется в “Зохаре” также и стих “Известен во вратах города муж ее”<sup>37</sup>. Всевышний, как Он есть, сокрыт от всех и познается каждым индивидуумом согласно его собственным представлениям<sup>38</sup>. Многие видят в этом толковании указания на философскую теорию познания<sup>39</sup>, но мне кажется, что “Зохар” санкционирует здесь субъективную метапозитику, создание “частного” мифа по усмотрению созерцателя (в “Зохаре” приводится пример, подтверждающий такое понимание: люди предполагают, что Бог обитает на небесах, а ангелы, которые Его там не находят, полагают, что Он находится на земле). Можно было бы заключить, что субъективность подрывает истинность представления о Боге, но это не так. Как мне кажется, “Зохар” полагает, что Бог существует во всех образах, в которых Он может быть представлен. Это следует как из упомянутых выше параллельных мест, где речь идет о сотворении Бога каббалистом, так и из того, какое

значение приобретает корень  $\text{רש}$  (“представлять”) в книге “Зохар” (я предпочитаю здесь ограничиться “Зохаром” и не искать, как делают многие, параллели в философской или иной литературе). В “Зохаре”  $\text{רש}$  означает “начертать”, “нарисовать” — как физически, так и мысленно. В “Зохаре” этот корень используется также и для описания действий самого Бога: первые миры Бог  $\text{רש}$ , то есть нарисовал, вышел или начертал на расстеленной перед Ним материи<sup>40</sup>. Это “начертание” было также интеллектуальным действием, ибо эти миры, называемые также “царями эдомскими” ( $\text{מלכי אדום}$ ), воспринимаются и как первые мысли Бога<sup>41</sup>. Подобно тому как мысль Бога рисует царей, мысли человека рисуют Бога. И если уж “Зохар” дает такие рекомендации, то, наверняка, и сам поступает так же: действительно, бросается в глаза, что “Зохар” представляет ( $\text{רשע}$ ) Бога по-своему.

Как же может каббалист творить подобно Богу? Это оказывается возможным потому, что каббалист наделен той же самой, что и Бог, энергией творчества, называемой “сияние” (*зохар*)<sup>42</sup>. Звучащий словно девиз на протяжении всей книги “Зохар” стих “А разумеющие ( $\text{משכילים}$ ) будут сиять подобно сиянию небес”<sup>43</sup> понимается следующим образом: то же самое “сияние” (*зохар*), что освещает небеса, светит и в сердцах истинных каббалистов, которые называются “разумеющими” (это прозвище встречается с самого зарождения каббалы<sup>44</sup> и часто используется в написанных на иврите произведениях Моше де Леона — одного из основных создателей “Зохара”)<sup>45</sup>. “Зохар” проводит недвусмысленное различие<sup>46</sup> между “знающими” (“гностиками”<sup>47</sup>), обладающими некоей тайной информацией, и “разумеющими”, теми, кто излучает сияние благодаря проникающему в них свету сияния Торы. Сияние Торы открывает “разумеющим” доступ в сокровищницу их небесного Отца, то есть превращает их в творцов. Различение между “знающими” и “разумеющими” сходно с еще одним противопоставлением в “Зохаре”<sup>48</sup>: с одной стороны, царский сын, которого отец допустил к своей сокровищнице, и тот волен поступать с ее содержимым по своему усмотрению, с другой — царский раб, который знает и исполняет лишь то, что так или иначе содержится в Торе<sup>49</sup>. Таким образом, “сияние” (*зохар*) — это не обладание информацией, а скорее то, что сродни пророческому вдохновению. Так, вышеупомянутый Моше де Леон в одной из своих книг говорит: “Позднейшие мудрецы, живущие сейчас в нашем поколении... поскольку занимаются Торой, свет Торы горит в их разуме, едва уступая искре пророчества”<sup>50</sup>. Так же и сотоварищи р. Шимона б. Йохая подозревают, что на того нисходит дух пророчества<sup>51</sup>.

Как в дольном, так и в горнем мире есть “разумеющие”: в некоторых толкованиях стиха из книги Даниила (12:3) это слово означает каббалистов, в других — *сефирот*, которые являются качествами и аспектами Бога, а иногда — и каббалистов, и *сефирот*<sup>52</sup>. Как горние, так и дольные разумеющие творят и созидают с помощью сияния — энергия созидания у них одна. Эта энергия — образ Божий в человеке, как учит нас “Зохар” уже в начале толкования первой главы книги Бытия<sup>53</sup>: “Зохар — из него все сказанное создано... если про них сказано «создал», неудивительно, что написано: «И создал Господь человека по образу Его»”. То есть, если с помощью сияния (*зохара*) Бог создал небеса и землю, то нечего удивляться стиху “И создал Господь человека по образу Его”, — стиху, вызывавшему в средние века столько недоумений среди тех, кто отрицал антропоморфизм. Этот стих говорит не о внешнем сходстве человека и Бога, а о некоем ином общем начале — энергии творчества, называемой “сияние” (*зохар*). Ибо при сотворении человека Бог уделил ему от своего сияния и поделился с ним возможностью творить<sup>54</sup>.

“Сияние” — энергия творчества — пульсирует в душе творца и придает ему жизненные силы. В связи с этим становится понятным довольно странное использование этого слова в нескольких ключевых местах “Зохара”<sup>55</sup>. Я имею в виду фрагменты, написанные словно в экстатическом воодушевлении, где слово *зохар* вновь и вновь повторяется как призыв или клич в начале предложений (в большинстве печатных изданий слово *зохар* в этих фрагментах набрано более крупными буквами), даже когда оно не связано ни синтаксически, ни содержательно с последующими толкованиями. В этих фрагментах слово *зохар*, по всей видимости, призвано взбодрить и подстегнуть толкователя, ибо вместе с укреплением духа человека происходит и укрепление высших миров. Эти фрагменты (по большей части относящиеся к разделу *Cumpe Tora*) описывают процесс сотворения и эманации, и слово *зохар* используется в них в качестве призыва поддержать и усилить этот процесс, который происходит с помощью описывающего его каббалиста<sup>56</sup>. В отдельных местах к этому добавляется и нюанс музыкального характера: *зохар* — это также напев или кантиляционный знак, используемые при чтении Писания, которые разводят и соединяют слова, наделяют их vitalностью и экспрессией<sup>57</sup>. Быть может, это своего рода свидетельство тому, что создание отдельных фрагментов “Зохара” сопровождалось пением и экстатическим воодушевлением, подобно тому как это происходит у ха-

сидов, сопровождающих пением толкование Торы во время третьей субботней трапезы.

Во всяком случае, *зохар* в вышеуказанном смысле безусловно играл определенную роль в создании великого произведения, также названного “Зохар”. Явное подтверждение этому мы находим в книге “Тиккуне Зохар”, представляющей собой продолжение “Зохара”, его второй пласт. Согласно “Тиккуне Зохар” стих “А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес” говорит о согласии небес на создание книги “Зохар” и о соответствующем разрешении, которое было дано свыше р. Шимону б. Йохаю и его сотоварищам<sup>58</sup>. Автор “Тиккуне Зохар” объясняет, что это согласие и есть *зохар*, распространяющий сияние и в высших мирах, и в душах создателей “Зохара”. И поскольку *зохар*, с помощью которого творилась книга “Зохар”, действует также в высшем мире, где и находится источник сияния книги, то и сам высший мир иногда рассматривается каббалистами в качестве небесной книги “Зохар”<sup>59</sup>. *Зохар* сияет не только в книге “Зохар”. Снискавшими подобное “сияние” видели себя и другие каббалисты, вступившие на путь, указанный книгой. Так, например, Моше Кордоверо, толкуя вышеприведенные слова о разрешении небес, данном р. Шимону б. Йохаю, в значительной степени отождествляет себя с последним<sup>60</sup>.

Возможно, что такая общность творческого порыва в высших и низших мирах объясняет еще одно явление, характерное для зохарической “мистики”: герои “Зохара” часто слышат “голос небес” (*Бат коль*) или “зов” (*керуз*) высших миров<sup>61</sup>. Но иногда создается впечатление, что “голос небес” формулирует свои сообщения под влиянием толкований самих мудрецов “Зохара”<sup>62</sup>, частично с ними отождествляясь<sup>63</sup>.

Этот общий для двух миров творческий порыв может прояснить характер входящего в “Зохар” сочинения *Сифра ди-цениута*<sup>64</sup>, считающегося кульминацией книги. Я не собираюсь оспаривать общепринятую точку зрения о том, что это сочинение о тайнах творения, но полагаю, что оно относится и к *ars poetica*. Здесь Бог творит сущее подобно поэту, слагающему свою песнь. Творение Бога — это не только мир, но и *Сифра ди-цениута*, написанная четким стихотворным размером, словно таинственная эпическая поэма, что особенно заметно в первых строках:

ספרא דיצניעותא / ספרא דשקיל במתקלא / רעד דלא הוה מתקלא / לא הוה משגיחין אנפין באנפין /  
ומלכין קדמאין מיתו / וזיוניהון לא אשתכחו / וארעא אתבטילת / עד דרישא דכסופא דכל כסופין /  
לבטוי דיקר אתקין ואסחין.

“*Сифра ди-цениута*, книга, выверенная отвесом, ибо до того как появился отвес, не были обращены друг к другу лики, и древние цари умерли, и короны их не были найдены, и земля исчезла, до того как седоглавый среди седых (или: цель всех желаний) одежды почета справил и в наследство оставил”.

Принято переводить *Сифра ди-цениута* как “Книга тайн”<sup>65</sup>, но мне хотелось бы указать на еще одно возможное значение: “Книга творения” или даже “Книга поэтики”. По-видимому, *מלועזי* (*цениута*) — это арабское слово *طبخ* (*цинаа*) в арамейском обличье. *מלועזי* (здесь и далее мы сохраняем арабские слова в ивритской графике, как их приводит автор статьи и как это было принято в средневековом иудео-арабском, поскольку часто именно графическое сходство влекло за собой установление семантических связей. — *Прим. перев.*) по-арабски — “творение”, оно используется (в сочетании *עשיית מלועזי*) как перевод греческого *poiesis* (или его латинского варианта *ars poetica*)<sup>66</sup>, первоначальное значение которого — “творение” в самом общем смысле<sup>67</sup>. На название *Сифра ди-цениута*, таким образом, повлияло название более древней книги *Сефер Йецира* (“Книга творения”), которая также написана стихотворным размером; и в ней творение мира — это творение поэтического духа, общего для Бога и человека<sup>68</sup>.

Отвес (*מלך*) и обращение ликов друг к другу имеют сексуальные коннотации. Выправленный мир должен содержать в себе мужское и женское начала<sup>69</sup>. Ниже мы увидим, что сексуальная гармония и лежит в основе энергии творчества, именуемой *зохар*. Но в данном тексте в первую очередь выправляется отвесом сама *Сифра ди-цениута*, называемая “книгой, выверенной отвесом”. Очевидно, имеется в виду, что книга выверена стихотворным размером<sup>70</sup> и, возможно, здесь есть намек на то, что строение стихов основано, как правило, на попарном параллелизме. “Древние цари, что умерли” — это древние миры, которые были разрушены потому, что в них не было гармонии мужского и женского начал<sup>71</sup>. С другой стороны, возможно, имеются в виду слова прозы, которые в отличие от *Сифра ди-цениута* не выверены. Умершие цари сравниваются в “*Зохаре*” с искрами, которые взлетают и сразу же гаснут<sup>72</sup>. Таким же образом описывает слова прозы (в противоположность поэзии, которая уподоблена высеченным на камне словам) известная еврейско-арабская книга поэтики<sup>73</sup>. Выправление (*תיקון*), описываемое в первых строках *Сифра ди-цениута*, представлено как одежды почета, даруемые умершим “седоглавым среди седых”; и эти одежды, помимо их онтологического смысла,

являются прекрасным нарядом, с помощью которого поэт превращает прозу в поэзию.

Сказанное о *Сифра ди-цениута* справедливо и в отношении Песни Песней, являющейся, согласно своему названию, вершиной поэзии, особенно с точки зрения мистиков<sup>74</sup>. В соответствии с содержащимся в “Зохаре” толкованием Песни Песней<sup>75</sup> она была создана посредством высшего *зохара*. Согласно “Зохару” само название Песнь Песней означает: *зохар*, состоящий из четырех частей, каждая из которых также называется *зохар* (*зохарим* или *захирин* — мн. ч. от *зохар*). Эти четыре составляющие имеют характер как онтологический (они являются высшими *сефирот*, содержащимися одна в другой), так и психологический (это силы души и творчества — и божественные, и человеческие). Их единение носит эротический характер. Именно в силу присущего им вожделения (וְיִחַדְתָּ לְיָהוָה וְלְאִשְׁתּוֹ), желая соединиться, раствориться друг в друге и оплодотворить друг друга Песнь Песней и обрела форму любовной лирики. Соединение четырех *зохарим*, по-видимому, представляет собой также так называемую “тайну поцелуя”, поскольку в поцелуе сливаются четыре духовных сущности (ибо мужская сущность содержится и в женском начале, а женская сущность — и в мужском). Слияние четырех духовных сущностей в поцелуе (достаточно часто упоминаемое в “Зохаре”) приводится<sup>76</sup> в качестве толкования стиха “О, пусть он целует меня поцелуями уст своих” (Песн. 1:2). Достаточно сопоставить это толкование с вышеупомянутым толкованием названия Песни Песней, чтобы убедиться, что четыре *зохарим* суть четыре духовные сущности, сливающиеся в поцелуе. Об этих четырех сущностях в другом месте “Зохара”<sup>77</sup> говорится, что они соответствуют четырем буквам священного Имени, которое лежит в основе Песни Песней и на котором держатся все горние и дольные миры. Это священное четырехбуквенное Имя — не Тетраграмматон, как можно было бы предположить, а אהבה (“любовь”).

Связь между “сиянием” (*зохар*) — энергией творчества и “любовью” легко объяснить с точки зрения платоновского понятия “эрос”: согласно Платону эрос обозначает творческий подъем вообще, тогда как сексуальное возбуждение представляет собой лишь один из его частных случаев<sup>78</sup>. В последующих разделах этой статьи мы будем подробно обсуждать собственно сексуальные мотивы “Зохара”, сравнивая его в этом аспекте с “Пиром” Платона. Пока же вернемся к тому, что представляется главным в “Зохаре” — к описанию и действию эроса как творческой энергии, того самого “сияния”, по имени которого названа книга “Зохар”.



Действие “сияния” имеет сексуально-эротическую окраску, и когда речь идет о каббалистах из плоти и крови, и когда это касается мира высших *сефирот*, основой функционирования и цельности которых является сексуальное возбуждение. (По словам одного из выдающихся каббалистов, рассматривавшего себя в качестве последователя р. Шимона б. Йохая, высшие миры сделаны из букв, которые получают жизненность и блеск от *сефират Йесод* — *tembrugum virile caelestis*<sup>79</sup>; а “зохар — это аспект семени, изливающегося из *Йесод*”).<sup>80</sup> Отсюда возникают различные значения слова *зохар*, когда оно используется в “Зохаре” для обозначения каббалистических сущностей в высших мирах. И в этих случаях слово *зохар* также связано со сферой пола, экстаза и творчества. Обычно *зохар* и есть *сефират Йесод*<sup>81</sup>, но иногда он *буцина де-кардинута*, как называется инструмент, с помощью которого Высший вдохновитель создал *сефирот*. Описание процесса их создания носит ярко выраженный сексуальный характер, где *буцина де-кардинута* функционирует в качестве своего рода высшего фаллоса<sup>82</sup>.

### Зохар и ирония

О том, что означает *буцина де-кардинута*, сказано довольно много<sup>83</sup>, но я хочу привести мнение, которое до сих пор не принималось в расчет: с точки зрения р. Менахема де Лонзано<sup>84</sup>, *буцина де-кардинута* означает “радость сердца”. Такой перевод, по всей видимости, не верен, и греческую этимологию, на которой он основан<sup>85</sup>, следует отвергнуть. Но стоящая за ним мысль заслуживает внимания: радость, воодушевление и любовь — основа творчества, как в горнем, так и в дольном мирах.

В отличие от мистики — занятия, как правило, чрезвычайно серьезного — у эроса улыбающийся лик, более того, ему свойствен элемент игры. Игра — занятие самого Бога: и в Писании, и в талмудической литературе можно найти упоминание о том, что Бог каждый день играет с Левиафаном<sup>86</sup>. В “Зохаре” эта игра становится эротической: Левиафан означает *сефират Йесод* — *tembrugum virile caelestis*, и игра с ним наполняет весь мир радостью<sup>87</sup>. Более того, согласно древнему мифу, который получил свое наиболее полное развитие в “Зохаре” и в произведениях более поздних каббалистов, мир был сотворен Богом вследствие эротической (авто-эротической?) забавы, сопровождаемой радостью и смехом<sup>88</sup>. Как Бог в “Зохаре” творит мир забавляясь, так и каббалисты творят сам “Зохар”. И действительно, элементы игры, иро-

нии и травестийности можно обнаружить уже в том, что книга написана в форме псевдоэпиграфа (что позволило авторам, кроме всего прочего, свободно выражать новые идеи)<sup>89</sup>. Игровой элемент присущ не только форме, он свойствен самой сути премудрости “Зохара”, которая имеет оттенок *La gaya scienza* даже когда дело касается небесных тайн. Святость книги отнюдь не противоречит ее величию как литературного произведения. “Зохар” — одно из выдающихся явлений мировой литературы (и в этом своем качестве все еще ждет признания; в том, чтобы способствовать этому, я как исследователь каббалы вижу свою главную задачу). Примером того, что игра — основополагающий элемент “Зохара”, является выраженное в нем отношение к идее сотворения мира. Идея сотворения мира *ex nihilo*, посредством слова, конечно, не принадлежит “Зохару”, но здесь она получает неожиданное развитие: согласно книге “Зохар”, если мир создан дыханием уст, то дыхание (הבל), — то есть ничто, — основа мира. Известный стих Екклезиаста הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הבל (обычно переводимый как “Суета сует... суета сует, все — суета”)<sup>90</sup>, согласно толкованию “Зохара”, означает, что мир стоит на семи הבלים (мн. ч. от הבל “дыханье уст, ничто, пустое, пар”)<sup>91</sup>, которые в то же время являются ликами Царя<sup>92</sup> и семью нижними *сефирот* (число семь получается следующим образом: слово הבל упоминается в стихе пять раз, причем дважды во множественном числе — הבלים, а множественное число согласно древнему, восходящему к эпохе танаев принципу толкования Писания указывает на количество, равное двум. — *Прим. перев.*) Мне кажется, что рядом с теософской серьезностью соседствует элемент иронии: некий насмешливый взгляд со стороны как на мир, так и на теорию, объясняющую его<sup>93</sup>.

Эта ирония вовсе не свидетельствует о негативном отношении к миру. Примером тому может служить описание небесных чертогов в “Зохаре”<sup>94</sup>. Мы находим здесь точную и зачастую иронически осмысленную копию сложной системы земной бюрократии. Например, описываются многочисленные инстанции, ответственные за восхождение к Богу молитвы или за суд над злодеями и приведение в исполнение приговоров. Упоминаются также “служащие”, с указанием имени и чина, которые передают бумаги вышестоящим “служащим”, а те приказывают первым стоять на страже до определенного дня месяца. Есть здесь и “служащие”, назначенные стоять вдоль длинных извилистых коридоров, и многие многие другие. Но все это лишено “кафкианской” окраски, поскольку “Зохар” с симпатией относится к бюрократическим деталям. Сложность бюрократического аппарата как раз во благо, ибо

обеспечивает гибкость: до тех пор пока приговор не подписан и не закончена подготовка к приведению его в исполнение, можно надеяться на его отмену.

Именно бюрократия средневековья, соотносящаяся с ситуацией, в которой находятся и действуют живые, реальные люди, а не с абстрактными принципами (вроде тех, что лежат в основе демократии), была способна интегрировать элемент смеха. Король держал шута, который своим поведением мог дискредитировать законы жесткой иерархической пирамиды, более того, мог посмеяться над самим королем. Впрочем, сам шут представлял собой своего рода инстанцию, закрепленную законопорядком, что, наоборот, снижало эффективность дискредитации и лишало силы вызываемый шутом смех. Было бы гораздо смешнее, если бы иногда роль шута брал на себя один из придворных министров. Возможно, что иногда так и происходило по велению бывших навеселе монархов средневековья. Во всяком случае, так, согласно “Зохару”, обстоит дело в горнем мире и так же должно быть в сфере религиозной. Подтверждение этому обнаруживается в Библии: согласно “Зохару” левиты в Храме не только пели, они также были **בדיחי דמלכא** — шуты Царя вселенной<sup>95</sup>. Однако когда Бог пожаловал в гости к своему рабу Давиду, тот поменял роли и назначил шутами Царя кохенов и праведников (придворных министров). И Царь вселенной был вынужден согласиться с этим изменением, ибо, когда царь гостит у своего раба, тот должен иметь возможность устанавливать порядок. При этом надо полагать, что раб сделает все возможное, чтобы царь чувствовал себя в гостях лучше, чем в своем дворце. И если перед нами антиномизм, то вызван он не чем иным, как рвением и усердием. Стоит заметить, что сразу после описания посещения Царя “Зохар” приводит аналогию эротического характера: когда царь гостит у своей жены (или наложницы), живущей в деревне, то даже если он принесет с собой ложе из дворца, то все равно расположится на каменном ложе женщины, чтобы показать ей свою любовь<sup>96</sup>.

Царь Давид не только назначил шутами Царя вселенной кохенов и праведников, он и себя считал царским шутом (**בדחא דמלכא**) и веселил Царя ужимками, плясками и играми (которые были расценены его женой Михаль как недостойные царя<sup>97</sup>), а также анекдотами: Давид в шутку (**בבדיחותא**) заявляет, что совершил грех с Версавией только во Имя небес, чтобы оправдать слова Царя о том, что в будущем Давид согрешит: “Дабы прав Ты был в слове Твоем, чист в суде Твоем”<sup>98</sup>.

Отношение к юмору как к чему-то высокому — как к способу

служения Богу — вовсе не общее место в иудаизме. Аналог подобному взгляду сложно найти в Писании или, скажем, в учении Маймонида, основанного на абстрактных и глубоких понятиях. С другой стороны, аналогичный подход мы находим у Франциска Ассизского, рассматривавшего себя как шута Царя небесного<sup>99</sup>.

Юмор “Зохара” и его отношение к земному миру заставляют пересмотреть общепринятую точку зрения о взгляде “Зохара” на проблему зла. В “Зохаре”, и в самом деле, как подчеркивают исследователи<sup>100</sup>, зло рассматривается как на мифическом уровне, так и в качестве реальности. Однако из этого не следует, что мир “Зохара” жесток и пугающ (как, например, демоническая действительность, описываемая в *Сефер Хасидим*). Герои “Зохара” разбираются в законах мира зла (אָרַם אֶרְבָּב — букв. “другая сторона”): им известна его структура, его слабости, применяемые в нем способы обмана, включающие “взятку” (שָׁדוּק) <sup>101</sup> и, возможно, “приношение” (הַזְבֵּחַ) <sup>102</sup>. Персонажи “Зохара” вполне приспособлены к миру зла и успешно с ним справляются<sup>103</sup>. Создатели “Зохара” в тайнах зла видят ключ к пониманию Божественных тайн и тайн действительности, по отношению к которой зло является чем-то, что придает ей дополнительный вкус. Показателен ответ, который “Зохар” находит на вопрос книги Иова: почему был наказан безгрешный Иов? С точки зрения “Зохара”, грех Иова как раз и состоит в удалении от зла и греха. Иов “удалился от зла”<sup>104</sup>, не желая иметь дела с אָרַם אֶרְבָּב, и тем самым навлек на себя его гнев. Иову “Зохар” противопоставляет образы Моисея и р. Шимона б. Йохая: их величие и основа их мудрости — в глубокой связи с אָרַם אֶרְבָּב<sup>105</sup>.

Более того, отношения между каббалистами и אָרַם אֶרְבָּב — это не просто вынужденное сосуществование противников. Эти отношения зачастую окрашены юмором и радостью, которые причастны категории суда (מִידַת הַדִּין — согласно талмудическим источникам одна из двух главных составляющих Божественного управления миром, вторая — מִידַת הַרַחֲמִים — категория милости. — *Прим. перев.*), являющейся источником зла и греховного начала. Смех и радость связаны также с важной ролью, которую играет греховное начало в человеческом существовании: в эротике, в пробуждении любви, как мы увидим ниже<sup>106</sup> при обсуждении аспектов собственно сексуального в “Зохаре”. Здесь же остановимся на юморе в качестве аспекта зла. Именно этот аспект придает образу зла в “Зохаре” некую неопределенность: решить, какова мера “зла” в этом образе, столь же сложно, как и понять, насколько он соотносится со сферой святости<sup>107</sup>.

Связь между юмором и злом поможет нам достичь более глубокого понимания того типа религиозного сознания, который отражен в “Зохаре”, а также позволит сделать ряд дополнительных замечаний относительно вышеупомянутых повествований о Давиде и левитах и о сути греха Иова. Есть место в “Зохаре”<sup>108</sup>, где категория суда представлена в образе шута, подобного поющим в Храме левитам (согласно “Зохару” есть связь между левитами и категорией суда). Так же, как меняют облачение левиты в рассказе о царе Давиде, склонна к травестийной игре и сама категория суда. В соответствии с “официальным” учением “Зохара” категория суда связана с огнем, а категория милости — с водой. Однако иногда из любви к травестийности категория суда ассоциируется с водой. Именно потому, что категории суда свойствен юмор, Исааку (רַחֵם) — воплощению этой божественной категории — было дано его имя, производное от корня רַחַם (“смеяться”)<sup>109</sup>.

Похоже, что на основе этой остроумной связи категории суда с юмором “Зохар” объясняет и принесение Исаака в жертву (לְיִצְחָק רַחֵם)! Испытание Авраама сходно с испытанием Иова, наказанного страданиями за грех удаления от зла. И Авраам должен был пройти это испытание, чтобы доказать, что он — воплощение категории милости — не чужд и “темной” стороны мироустройства — категории суда, которая соотносится с Исааком. Испытание принесением Исаака в жертву — следствие обвинения, выдвинутого против Авраама греховным началом, утверждавшим (как сатана в рассказе о Иове), что Авраам полностью отчужден от него<sup>110</sup>. Если связать это с высказыванием “Зохара” о шутовстве Исаака (оно предшествует обсуждаемому нами высказыванию, где от Авраама требуется объединить в себе “огонь и воду” подобно Исааку), то суть испытания можно сформулировать так: от Авраама требовалось доказать, что он обладает чувством юмора. Тот, кто обладает чувством юмора, мог с самого начала понять, что все кончится благополучно. Таким образом, страшное и трагическое событие — принесение Авраамом Исаака в жертву — вершина “страха и трепета”, если воспользоваться названием знаменитой книги Кьеркегора<sup>111</sup>, превращается в “Зохаре” в некую интригу<sup>112</sup>, озорство черного юмора, присущего силам зла. Ибо величие книги “Зохар” выражается, кроме всего прочего, и в том, что в ней религиозный пафос не сосредоточен на высших предметах, а в равной степени относится ко всем уровням человеческого бытия.

### Зохар и многообразии интерпретаций

Дух игры, юмора и творчества во многом определяет разноплановость книги “Зохар”. Почти каждое его высказывание содержит свою особую идею, отличную или даже противоречащую сказанному в других, в том числе параллельных, местах книги. Это отличие иногда связано с тем, что различные высказывания соотносятся с различными уровнями действительности, иногда — с тем, что они выражают разные экзегетические подходы или пользуются разными системами символов, иногда же тем, что сам предмет высказывания, с точки зрения “Зохара”, претерпел изменение<sup>113</sup>. Это неисчерпаемое богатство идей также называется в “Зохаре” сиянием (*зохар*) — это “скачущий”, искрящийся свет, заключающий в себе все мыслимые оттенки. Вот как это описывается в одном из высказываний “Зохара”<sup>114</sup>: “Все оттенки... соединены в одно целое в этом сиянии”. Я не буду пытаться объяснять его, скажу лишь, что “сияние” здесь обозначает, кроме всего прочего, Письменную Тору. Однако, по-моему, здесь содержится и намек на саму книгу “Зохар”, и, возможно, под словом “целое” (*חבורה*) подразумевается слово *חבור*, имеющее в средневековом иврите значение “литературное произведение”<sup>115</sup>. Если это так, то “Зохар” опередил<sup>116</sup> создателей “Тиккуне ха-Зохар”, постоянно называющих книгу “Зохар” *חבורה*<sup>117</sup>.

Описание Торы как сияния, объединяющего в себе все многообразие оттенков смысла, не раз встречается в “Зохаре” и в произведениях авторов из круга его создателей. Особенно яркое описание мы находим у р. Йосефа Гикатилы в конце его книги “*Шааре цедек*”<sup>118</sup> (“Врата праведности”). Гикатила сравнивает Тору с “оттенками огненного пламени”,<sup>119</sup> переливающимися в руках комментатора. Мне кажется, что эти слова следует понимать как указание на описываемый в “Зохаре” эрос свободной экзегезы<sup>120</sup>, о которой речь идет и в других произведениях Гикатилы (об этом мы будем говорить далее, когда столкнемся с утверждением о том, что огонь Торы разгорается сильнее, когда ее изучают вдвоем — в *хевруте*)<sup>121</sup>. Творческое толкование не только уподоблено огню, оно становится огнем и сиянием в сердце (в душе) творящего каббалиста. Этот огонь не только горит в сердце каббалиста, но иногда и окружает стеной тех, кто занят учением и “нанизывает на слова Торы слова пророков и на слова пророков слова писаний”. Этот мотив, встречающийся уже в талмудической литературе,<sup>122</sup> характерен для книги “Зохар”<sup>123</sup>.

Однако право на творчество не безгранично. Толкуемый текст

— Тора — так же, как и сокрытый Бог, имеет свою индивидуальность, которая некоторым образом проявляется в момент истинной интерпретации. Толкователь не может делать с текстом все, что ему вздумается, как можно услышать сегодня от некоторых вождей постмодернизма. Если толкователь не будет “верен духу” толкуемого текста, то вместо того чтобы создать освященные “новые небеса и новую землю” (как это формулирует “Зохар” в приведенном выше высказывании<sup>124</sup>), он рискует создать “своды пустой лжи” и тем самым укрепить сферу *ארהא ארטה*. Однако границы творчества толкователя не поддаются априорному определению, они зависят от его личных качеств или, как формулирует “Зохар”, от того, насколько он близок к р. Шимону б. Йохоану<sup>125</sup>.

### Экзегеза, творчество и эрос в *Саба де-мишпатим*

Другую формулировку той же самой мысли можно обнаружить в словах *сабы* (“дед, отец”) — персонажа, которому приписываются высказывания зохарического сочинения *Саба де-мишпатим*<sup>126</sup>. Подробный анализ его отдельных фрагментов как нельзя лучше подойдет для иллюстрации нашей гипотезы, ибо главное в *Саба де-мишпатим* — это не каббалистическое содержание, а то, что принято называть “обрамляющим нарративом”, где речь идет о способах толкования и познания. Таким образом, в этом сочинении — одном из самых впечатляющих с литературной точки зрения разделов “Зохара” — тема “зохар и эрос” получает наиболее яркое выражение.

В самом начале<sup>127</sup> *саба* сравнивает толкование Торы с толкованием снов, о которых мудрецы Талмуда говорили<sup>128</sup>: “Все сны следуют за устами”, то есть: смысл сна в конечном счете определяется толкователем. Но сразу вслед за этим следует оговорка: “Это справедливо, если толкует он так, что сон узнаваем”, то есть: толкование сна должно быть обоснованным. Исходя из этого *саба* строит утверждение по принципу *от легкого к более строгому*: если ужсны, которые “следуют за устами” толкователя, необходимо толковать по определенным правилам (*לפום אורחין*), то при толковании слов Торы, которыми играет Святой Царь, тем более должно следовать путями истины (*באורח קשות*), как сказано: “Ибо прямые пути Господа, и праведники пойдут по ним, а злодеи споткнутся на них”<sup>129</sup>. Отсюда, хотя это явно не сказано, можно сделать вывод, что и слова Торы “следуют за устами” толкователя, и различия между снами и словами Торы касаются лишь строгости следования определенным правилам. И, действительно, сравнение

сна и Торы и подобное применение принципа *от легкого к более строгому* можно найти уже в талмудической литературе, где подчеркивается именно разнообразие толкований Торы: «Ибо сон говорит о многих вещах...»<sup>130</sup>. Ведь можно рассудить *от легкого к более строгому*: сравни слова сна, от которых ни пользы, ни вреда, со словами Торы, которые никак нельзя преступить, — если уж сон говорит о многих вещах, то стих Писания тем более имеет множество смыслов<sup>131</sup>. Мудрецы Талмуда, различными способами толкуя сны (эти способы зачастую заимствованы у греков),<sup>132</sup> использовали и толкования Торы. А в современных исследованиях даже проводятся параллели между талмудическими толкованиями Торы и фрейдистскими методами интерпретации снов<sup>133</sup>.

По словам *сабы*, Тору толкуют, следуя «путем истины» (באורח בטוּשָׁה). Это напоминает выражение, используемое Нахманидом для обозначения тех из его комментариев к Торе, которые несут каббалистический характер: «путь истины» (דִּרְךְ הָאֱמֶת). Однако сколь велико различие между этими двумя источниками! В то время как Нахманид отвергает всякую новизну и ограничивается намеками на то, что слышал от своих учителей<sup>134</sup>, *саба* не видит никакого противоречия между «путем истины» и новым толкованием. Этот парадокс ясно звучит в его словах, когда он говорит об одном из стихов Писания: «Сколько здесь древних перевоплощений, которые до сих пор не были открыты, и все они абсолютно истинны, ибо запрещено сворачивать с пути истины даже на волосок»<sup>135</sup>. С одной стороны, *саба* строго следит за этим, ибо он видит себя, как мы увидим далее, возлюбленным юноей красавицы (Торы), которая лишь ему открывает свои истинные тайны. И поэтому, если с его уст слетает слово, истинность которого не вполне ясна, он старается исправить сказанное. Но, с другой стороны, путь истины отнюдь не монохромен, он богат оттенками («перевоплощениями»), традиция не передает сведений о нем, более того, этот путь до сих пор не был открыт ни одному человеку<sup>136</sup>. В связи с этим вспоминается интригующий оксюморон, которым «Зохар» часто определяет свою каббалу: «новые древние слова»<sup>137</sup>. Такого рода каббалистическое творчество, несмотря на его новизну, а может, именно благодаря ей, имеет, с точки зрения *сабы*, теургическое значение выправления (*тиккун*) высших миров, обычно приписываемого каббалой осознанному исполнению заповедей. Новые толкования *сабы* — это «благо», которым он одаривает высшие *сефирот*. Высшие *сефирот*, с одной стороны, являются истинными «владельцами» этого «блага», а с другой — истинными слушателями *сабы*, с любопытством внимающими его словам, подобных ко-



торым они еще не слышали. Своими толкованиями *саба* помогает возобладать добру над злом в высшем мире и украшает коронами Святого, благословен Он, и его *Шехину*<sup>138</sup>.

И действительно, *саба* творит и изобретает, когда он толкует Тору перед мудрецами. Об этом говорит сам стиль его толкований, сопровождающихся словами самоощерения или самопорицания<sup>139</sup>. Например, когда *саба* запутывается в своих построениях<sup>140</sup>, он порицает самого себя за то, что отправился в открытое море, не продумав маршрут как моряк, что плывет “без руля и без ветрил”, и морская пучина грозит поглотить его. На счастье исследователя “Зохара”, *саба* сравнивает свое положение с обычаем р. Шимона б. Йохая, который, прежде чем отправиться в море, знал, где причалит. Слова *сабы* могут служить для нас свидетельством о способе толкования Писания, применявшемся р. Шимоном б. Йохаем: по мнению *сабы*, и р. Шимон б. Йохай творил, не опираясь на предшествующую традицию. При этом в другом месте<sup>141</sup> *саба* приписывает себе противоположный подход: он говорит, что затратил много труда, чтобы достигнуть того, что достиг, и недоумевает, как после стольких трудов сразу сможет рассказать обо всем. Но это замечание, по всей видимости, не содержит в себе всей истины, оно высказано в основном для того, чтобы уязвить слушателей. Ибо через несколько предложений мы можем заключить из слов *сабы*, что его толкование не было заранее подготовленным: “Эх, *саба*, *саба*! Куда ты себя завел? Отправился в открытое море, так плыви и причаливай к берегу”<sup>142</sup>.

Эти сведения о подходе к толкованию Писания помогут нам лучше понять образ *сабы* и литературный характер сочинения *Саба де-мишпатим*. На первый взгляд, перед нами обычный рассказ о встрече мудреца (р. Йосе) с человеком, которого он воспринимает как простолюдина. Сначала р. Йосе относится к *сабе* с пренебрежением: не отвечает на его кажущиеся пустыми вопросы и радуется встрече с другим мудрецом, р. Хийей, который положит конец бесполезной трате времени<sup>143</sup>. По ходу повествования ситуация меняется: *саба* приобретает авторитет великого учителя, отвечающего на иронию иронией, и время от времени задается вопросом, достойны ли вообще его спутники внимать его речам. Мы не будем останавливаться на этой стороне рассказа (имеющей параллели в зохарической литературе<sup>144</sup>), которая содержит весьма тонкие переходы в описании развития отношений между тремя героями<sup>145</sup>. Нас будет интересовать более глубокий уровень, с точки зрения которого р. Йосе в определенном смысле, был прав! Если слова *сабы* — импровизация, то он, действительно, был

простаком в момент встречи с мудрецами, и этот уровень — отправная точка его личностного развития<sup>146</sup>.

Изначально саба не знает ответов на собственные вопросы. Своими загадками он не собирается проверять глубину мудрости р. Йосе и р. Хийи, он хочет побудить их к совместному поиску ответов на них. На это указывает неоднозначность предлагаемых решений. Ответы, которые выявляются в процессе толкований сабы, отвечают отнюдь не на все вопросы и, как правило, являются неполными. Иногда возникает ощущение, что ту или иную загадку саба решает случайно. Так, например, дело обстоит с загадкой “Двое — они же один, и один — он же трое”<sup>147</sup>. На первый взгляд, она содержит глубокую теологическую идею наподобие христианской Троицы (возможно, эта ассоциация усиливает раздражение р. Йосе). И хотя идея троичности не чужда духу “Зохара”<sup>148</sup>, загадка решается гораздо проще: ответ самого сабы состоит в том, что в загадке есть намек на то, что они оказались с р. Йосе и р. Хийей строем в одном месте. Трудно предположить, что саба именно в виду. И действительно, соответственно решению изменяется формулировка загадки: предлагая ответ, саба вместо “двое — они же один” говорит “двое — они же трое”. Р. Йосе возмущен таким ответом, превращающим, по его мнению, загадку в пустословие, и замечает р. Хийе: “Разве не говорил я тебе, что все его слова пусты и из пустого в порожнее (אין בריקנין ואינן בריקניא)?!” По всей видимости, р. Йосе, играющий второстепенную роль в окружении р. Шимона б. Йохая, признает только высказывания, имеющие каббалистическое “содержание”, наподобие тех, что составляют “учение Зохара”. И чтобы удовлетворить его и ему подобных, слова загадки частично истолковываются как связанные с каббалистической тайной<sup>149</sup>. Однако, по моему, сам “Зохар” и мудрецы, играющие в нем главную роль, такие как саба, р. Шимон б. Йохай и, возможно, р. Хийя, предпочитают как раз первое решение. Ибо главное в “Зохаре” — это как раз “обрамляющий нарратив”, отношения между мудрецами, любовь и эрос, сопровождающие изучение Торы<sup>150</sup>. И само объединение двух или трех мудрецов для изучения Торы (в духе: “Двое лучше, чем один, а тройная нить не скоро порвется”<sup>151</sup>) важнее прочих каббалистических пар и троиц, представляющих зачастую лишь концептуальную рамку. В другой статье я показал, почему именно в таком плане следует понимать одно из самых загадочных высказываний “Зохара” (и безусловно, так понимал его Ицхак Лурия, когда возводил свои отношения с сотоварищами к досочиненной им генеалогии личных отношений между персонажами “Зохара”)<sup>152</sup>.

Р. Йосе обнаруживает и еще одно принципиальное недопонимание. Он не понимает, что остроумие и шутка в словах *сабы* имеют глубокий религиозный смысл. Мы уже видели несколько примеров такого рода юмора в “Зохаре”. Приведем еще один, сходный с обсуждаемым рассказом о *сабе*. В другом месте “Зохара”<sup>153</sup> рассказывается еще об одном *сабе* (р. Хамнуна-саба), который встретился с двумя мудрецами из круга р. Шимона б. Йохая. В ответ на их вопрос о том, как он стал бедным погонщиком ослов и где он живет, р. Хамнуна-саба предлагает глубокое каббалистическое толкование, содержащее намеки на различные *сефирот*. Но завершение этого толкования совсем не каббалистическое и придает ему характер шутки. Из слов р. Хамнуны-сабы следует, что он бедный погонщик ослов, понесший убытки (ביסרין בייס — букв. “недостаток в кармане”: буквы ב и י не захотели соединиться с буквой י, чтобы составить слово בייס “карман”, поскольку были заняты исполнением других обязанностей в мире *сефирот*<sup>154</sup>), а живет он в Лоде (намеки на это усматриваются в истории о летающей башне, Всевышнем и одном бедняке, он же — *Шехина*, которые репрезентируются буквами, составляющими название города — לוֹד<sup>155</sup>).

Быть может, “Зохар” ждет от нас, что мы поймем возмущение р. Йосе “пустыми” (ריקנין) словами *сабы* в обратном смысле. Ведь слово ריקניא, которое является арамейским переводом ивритского ביהוה из книги Бытия (1:2)<sup>156</sup> (обычно переводимого на русский как “хаос”. — *Прим. перев.*), может обозначать и הבל (“дыханье уст, ничто, пустое, пар”), на котором, согласно “Зохару”, как мы видели выше, стоит мир<sup>157</sup>. Если так, то насколько же велико значение этих “глупых” (действительно, глупых!) слов! И подтверждение этому можно снова извлечь из слов самого р. Йосе. Через несколько строк по поводу очередной загадки *сабы* он замечает, что ему неясно лишь одно, является ли сказанное глупостью или “пустыми словами” (מלין ריקנין). Р. Йосе не осознает глубины своих слов. С обычной точки зрения, в словах “глупость” и “пустота” нет положительного смысла, они представляют лишь два различных способа выразить пренебрежение и презрение. Но если предположить, что р. Йосе все-таки различал два этих понятия, то скорее всего он имел в виду под “пустыми словами” сквернословие. Ибо загадка *сабы*, вызвавшая на этот раз его возмущение, касалась юной красавицы. Ниже мы увидим, что понятие “юная красавица” — одно из наиболее таинственных и глубоких среди используемых *сабой*, и означает оно эрос и творчество. Но р. Йосе, по всей видимости, не понимал этого, и его негодование и подозрения были вызваны собственно упоминанием о “юной красавице”.

(Слова р. Йосе, в которых звучит обвинение *сабы* в “пустоте” и/или “глупости”, возможно, потребуют еще более радикального прочтения. Возможно, автор “Зохара” намекает здесь на слова Иисуса<sup>158</sup>, согласно которым “Всякий, называющий ближнего своего пустым (*raka*),<sup>159</sup> должен быть осужден Синедрионом, а тому, кто называет ближнего дураком (*more*)<sup>160</sup>, гореть в геенне”. И, наверное, имеет смысл привести в этом контексте слова мудрецов Талмуда: “Словно срез граната висок твой”<sup>161</sup>. Сказал Реш-Лакиш: “Читай не висок твой (רַקָּתֶךָ — *ракатех*), а пустой человек твой (רֵיקִיךָ — *рекатех*)<sup>162</sup> — даже у пустых людей в среде твоей заслуг исполнения заповедей, что зерен в гранате”<sup>163</sup>. Кажущиеся пустыми — а в начале встречи, может, и действительно пустые — речи *сабы* являясь хорошим подтверждением этого талмудического мидраша.)

Литературная композиция сочинения *Саба де-мишпатим* свидетельствует о том, что перед нами толкования, созданные экспромтом. Это сочинение во многом похоже на пьесу, сюжет которой развивается в соответствии со сменой настроения главного героя. Многие толкования никак не связаны с основной темой (судьба души и левиратный брак) и прерывают ее как будто без всякой надобности. Эти “прерывания” становятся понятны, только если принять во внимание роль главного героя и смену его расположения духа. Чтобы до конца понять эти толкования, необходима тонкая интуиция, при том что роль *сабы* исполняется талантливым актером. Здесь толкования были созданы ради “обрамляющего нарратива”, а не наоборот, как это обычно принято. (И это справедливо не только для сочинения *Саба де-мишпатим*, но и для многих других фрагментов “Зохара”.)<sup>164</sup> Высказывания *сабы* призваны пробудить в нем качества, необходимые для адекватного выражения содержания соответствующего толкования, — например, богобоязненность или ненависть к иноверцам<sup>165</sup>. Последнее потребовалось *сабе*, когда он решил отказаться от своих слов<sup>166</sup>, в которых была выражена идея, что святая душа может принадлежать и иноверцу. Подчеркнем здесь сам факт изменения точки зрения *сабы*, его отказ от предыдущей идеи. Этим также подтверждается, что толкования *сабы* создавались экспромтом.

Раскаяние в своих словах — тема особого каббалистического толкования *сабы*. Появление этого толкования в *Саба де-мишпатим* можно объяснить лишь тем, что *сабе* необходимо оправдать отказ от своих прежних слов<sup>167</sup> (которые, как было сказано выше, звучали хвалой иноверцам). Из толкования следует, что раскаяние в своих словах — это значительный поступок, который совер-

шался великими людьми и до *сабы*, поступок, творящий миры. Так, царь Давид в одном из псалмов (Пс. 104) отказывается от своих слов. По мнению *сабы*, в этом псалме описывается процесс эманации, причем дважды. Второе описание потребовалось потому, что первое оказалось ущербным: *сефира* божественного суда в этом описании получила самостоятельный статус (вместо того чтобы быть объединенной с *сефирой* милости) и тем самым сверх меры укрепила силу зла (представленную в образе мирровой ветви<sup>168</sup>). Поэтому посредине псалма Давид прервал первое описание, отказался от своих слов и описал процесс эманации снова, на сей раз более адекватно. Давид не сам догадался об ущербности первого описания. Эманлирующие мифические сущности указали ему на это и не дали ему описать себя: когда Давид дошел до описания эманации *сефират Йесод*, называемой также “древом жизни”, то это древо убежало, спряталось и не согласилось выйти, чтобы стать частью описания, включающего вышеупомянутую мирровую ветвь.

Из этого можно сделать несколько выводов. Во-первых, даже такой автор, как Давид, не вполне властен над своим произведением, он должен творить в соответствии с создаваемыми сущностями и при их содействии. Во-вторых, автор — действительно творец: создатель литературного произведения (Давид) не только описывает процесс эманации, но и созидает сам процесс, в точности как это делал Бог во время сотворения мира. Тут уместно вспомнить, что раскаянию Давида в своих словах есть точная параллель в действиях Бога. Бог также не преуспел в своей первой попытке создания мира. Согласно “Зохару” Бог сначала создал мир, в котором не было гармонии (на языке “Зохара” — *מְרִירָה*) и который был основан на категории суда. И лишь затем, передумав, разрушил созданный мир<sup>169</sup> и создал новый, гармоничный<sup>170</sup>. Однако некоторые элементы первого мира продолжают существовать в новом, и соответственно, первое описание эманации по-прежнему занимает свое место в начале 104-го псалма.

Обобщим сказанное: и Бог, и Давид на каком-то этапе создания своих произведений разочаровались в соделанном, в точности как и *саба*; при этом разочарование составляет важную часть творческого процесса. Трудно решить, какова точка зрения “Зохара” относительно хронологического порядка творений трех творцов — Бога, Давида и *сабы*. Во всяком случае, и “Зохар”, и его герой *саба* осознают, что царь Давид не описывает миф извне, а является его частью, творя его дыханьем уст, подобно тому как поступает и сам *саба*. Создание мифа (мифопоэзис) — это сам миф. Та-

кой подход не является открытием “Зохара”, нечто подобное мы находим уже в талмудической литературе<sup>171</sup>, описывающей раскаяние в сказанном, отчасти сходное с тем, о котором шла речь выше. Но можно сказать, что в “Зохаре” этот подход получает наиболее полное развитие.

В кульминационной части раздела *Саба де-мишпатим* (в заключение всех усилий и сомнений *сабы*) проявляется эрос. В восхитительной притче о юной красавице<sup>172</sup> достигает своего пика устанавливаемая в “Зохаре” связь между творческим толкованием и эротикой. (Сам *саба* осознает, что эта притча — кульминация его речей, и предпосылает ей толкование о восхождении Моисея на гору Синай<sup>173</sup>, каковое не столько связано с темой<sup>174</sup>, сколько отражает настрой толкователя, который отождествляет себя с Моисеем)<sup>175</sup>. В этой притче Тора уподоблена юной красавице, заключенной в башне и скрытой от глаз всех и каждого. У нее есть возлюбленный, который кружит около башни в поисках любимой. И она, движимая любовью, открывается ему. Причем вначале она только намекает о своем существовании, так что наемк этот понятен лишь ему одному. Затем она постепенно открывается перед ним, пока не оказывается обнаженной, как перед мужем, знающим все ее тайны<sup>176</sup>.

Такова и Тора: в противоположность общепринятой точке зрения, что Тора — удел всего народа Израиля, она открывается лишь своему возлюбленному — наделенному даром творчества каббалисту. Последний проникает во все более и более глубокие пласты ее смысла, вплоть до самого глубокого, называемого, как это ни странно, “простым” (*טוב*), ибо, в конце концов, выясняется, что буквальное и “прямое” прочтение стиха Писания и есть самое правильное и глубокое<sup>177</sup>. Тот, кто проник в глубочайший смысл стиха, сможет убедиться в совершенстве его формулировки: ничего лишнего, ни единой языковой небрежности или образности, допускающей иное словесное облачение (как могли бы предположить библейские критики и их средневековые предшественники<sup>178</sup>).

Проиллюстрируем сказанное, проанализировав контекст, обуславливающий появление притчи о юной красавице в “Зохаре”. *Саба* приводит эту притчу как бы между прочим, чтобы объяснить свое толкование стиха: “...вы же знайте душу пришельца...”<sup>179</sup>. Обычно эти слова понимают как образное выражение, призванное пробудить жалость и симпатию к пришельцу, а также подчеркнуть его шаткое социальное и материальное положение. Писание заинтересовано в том, чтобы мы его так поняли, и соблазняет нас так истолковать его. Этому служит и продолжение упомянуто-

го стиха: "...ибо пришельцами были вы в земле египетской", и остальные случаи (тридцать три или сорок шесть)<sup>180</sup> упоминания в Писании запрета обижать пришельца. Однако все это лишь скрывает истинный глубокий смысл фразы, предназначенный лишь для возлюбленного Торы. Возлюбленный Торы, в свою очередь, предельно бдителен, он толкует слово "душа" в его точном смысле и в соответствии с развитой на предыдущих страницах "Зохара" теорией. Согласно этой теории души пришельцев служат оболочкой святых душ, когда те находятся в дольном Эдемском саду, ибо именно это и есть место происхождения душ пришельцев в отличие от душ народа Израиля, имеющих более высокое происхождение. Души пришельцев в дольном мире служат также посредниками между душой и телом, и души народа Израиля познают дольную реальность с помощью душ пришельцев. И вот каков простой смысл (פשוט) толкуемого стиха: души народа Израиля ("вы") познают ("знайте") реалии этого мира с помощью (частица לך, вводящая прямое дополнение, прочитывается как предлог לך "с")<sup>181</sup> души пришельца.

Стих о душе пришельца, безусловно, не более чем предлог, для того чтобы привести притчу о юной красавице. Ибо сама притча, очевидно, важнее толкования стиха и представляет собой кульминацию раздела *Саба де-мишпатим*, в котором главным является вопрос о способе толкований, а не об их содержании. И действительно, анализ этой притчи позволяет лучше понять, как строит свои толкования саба, ибо несомненно, что он сам и есть возлюбленный юной красавицы. Из притчи можно заключить, что ее герой в своих толкованиях не опирается на какую-либо традицию, он сам шаг за шагом открывает глубины Торы. Скорее всего, еще за несколько мгновений до произнесения притчи о юной красавице саба и сам не знал, как следует толковать слова "...вы же знайте душу пришельца..."

Следует заметить, что в притче о юной красавице Тора активнее своего возлюбленного: она первой проявляет активность, зовет его, соблазняет и открывается перед ним<sup>182</sup>. Как уже упоминалось, вторая часть стиха ("...ибо пришельцами были вы в земле египетской") служит для того, чтобы скрыть его истинный смысл. Однако обратим внимание: стремление скрыть истинный смысл — это не инициатива "автора" Торы, а уловка самого стиха, приобретающего активность живого существа: "Ибо стих думал, что если приоденется, то никто не увидит его истинного смысла"<sup>183</sup>. А в конце Тора по собственной инициативе открывает своему возлюбленному "сокрытые пути, что хранились в ее сердце от века". Нельзя не

вспомнить в этой связи предыдущие слова *сабы*<sup>184</sup> о путях Торы, от которых нельзя отступать ни на йоту. А также и о “тридцати двух чудесных путях мудрости”, которыми, согласно “Книге Творения”, Бог создал мир, а вслед за Богом творит и мистик<sup>185</sup> (“тридцать два” — в буквенной записи ל"ב, по-видимому, истолковывается здесь как “сердце” [לב] Торы).

Излишне добавлять, что притча о юной красавице имеет эротический оттенок. Но эрос здесь не только выражен на уровне иносказания, а и проникает в подлежащее иносказанию содержание притчи. Отношения между толкователем и Торой и в самом деле — отношения эротические, где толкование — акт любви. Эрос присутствует, даже когда *саба*, отбрасывая иносказание, говорит не о юной красавице, а о Торе. Даже когда юная красавица обернулась Торой, ее язык, по-прежнему, — язык любовного соблазна: “Кто прост, пускай завернет сюда”<sup>186</sup>. А приведенные выше слова о Торе, открывающей толкователю все, что с давних пор хранилось в ее сердце, конечно же, могут быть отнесены и к влюбленной красавице. Даже слово שׂשׂ, которым обозначается наиболее глубокий уровень Торы (так называемый простой смысл. — *Прим. перев.*), получает эротическую окраску: ведь, в конце концов, Тора снимает (פָּשַׁטָה) все свои одежды, и толкователь говорит с ней “лицом к лицу”. Как легко догадаться, это выражение (на арамейском — באנפין באנפין) имеет в “Зохаре” ярко выраженный эротический смысл<sup>187</sup>.

Выражение “лицом к лицу” намекает на близость толкователя к уровню Моисея, о котором сказано: “Устами к устам говорю Я с ним”<sup>188</sup>. Эта ассоциация отнюдь не случайна, она подкрепляется еще рядом выражений, которые в других местах “Зохара” относятся к Моисею и к его связи с Торой: “Если просто человек властвует, то обладатель Торы (בעל תורה) тем более хозяин в доме (מארי דביתא)”<sup>189</sup>. Достигнутый Моисеем уровень имеет два аспекта: во-первых, Тора принадлежит ему, и он может толковать ее как хочет; во-вторых, Моисей связан с Торой отношениями, которые носят сексуальный характер и подобны отношениям мужа и жены (на это намекают слова בעל דביתא и מארי דביתא, прочитанные в согласии с талмудическим ביתו זו אשתו — “дом его — это жена его”<sup>190</sup>). Отношения Моисея с Торой напоминают и его отношения с *Шехиной*, благодаря которым “Зохар” называет его “мужем матроны” — парафраза библейского прозвища Моисея “муж Божий”<sup>191</sup>.

Надо полагать, что процесс толкования Торы и на самом деле иногда заключал в себе элементы эротического переживания. В “Зохаре” этот аспект достигает своего наивысшего развития, но и



в других источниках можно найти свидетельства подобного рода составляющей изучения Торы. Например, в Талмуде<sup>192</sup>: “В чем смысл слов: «Любимая лань и прекрасная серна...»?<sup>193</sup> — Почему слова Торы уподоблены лани? Чтобы научить тебя: лоно лани узко, и всегда любя она другу своему так же, как вначале, — так и слова Торы всегда любя изучающим ее так же, как в начале”<sup>194</sup>. В этом контексте следует упомянуть совет Маймонида тому, кто не может справиться с “греховным побуждением” (в талмудической литературе — персонифицированная сущность, часто ассоциируемая с похотью. — *Прим. перев.*): “Пусть обратится он и направит мысли свои к словам Торы и расширит свое познание мудрости, ибо мысли о запрещенных связях могут возобладать лишь над тем, в чьем сердце отсутствует мудрость”. И о мудрости сказано: “Любимая лань и прекрасная серна; пусть груди ее напоят тебя во всякое время; ее любви отдавайся постоянно”<sup>195</sup>. По-видимому, наличием элемента интимной эротической связи с Торой объясняется то, что она должна быть недоступна чужаку (например, выше мы видели, что Тора подает **тайные знаки себе**). Вот как это формулирует Талмуд<sup>196</sup>: “Всякий, кто изучает Тору в присутствии простолюдина, как будто спит у него на глазах со своей невестой, ибо сказано: «Тору заповедал нам Моисей наследием»<sup>197</sup>. Читай не «наследием» (*мораша*), а «невестой» (*меураса*)”. Или в другом месте<sup>198</sup>: “В чем смысл слов: «Изгибы бедер твоих»<sup>199</sup>? — Слова Торы уподоблены бедрам, чтобы научить тебя: как бедра сокрыты, так и слова Торы сокрыты” (и, по всей видимости, необходимость сокрытия здесь не единственная общая черта). И если сказанное справедливо при индивидуальном изучении Торы, то, как мы увидим ниже, при совместном толковании — тем более.

### Зохар и сфера собственно сексуального

Ирония, смех, радость и творчество выражают принципиальную позитивность бытия. Выше мы уже сталкивались с этим, описывая отношение “Зохара” к существующей системе политического управления и ко злу. В еще большей степени эта позитивность проявляется в отношении “Зохара” к телу и к сексу. В противоположность принятому в средние века стереотипу отношение “Зохара” к телу подчеркнуто положительно. Одно из обозначений Божества — “тело”<sup>200</sup> (גוּפָא — возможный перевод — “само, “суть” или “сущность”. — *Прим. перев.*), и все, что связано с божественным, — телесно, лишь демоны и злодеи находятся вне категории телесного (אֵינָם בְּכֻלָּיָא דְגוּפָא)<sup>201</sup>. Подобно этому “Зохар” часто на-

зывает Божество именем אדם (“человек”)<sup>202</sup>. Оба этих имени אדם и ארם тесно связаны со сферой отношения полов: согласно “Зохару” эрос — главная и определяющая черта человека: тот, в ком не сливаются мужское и женское начала, не называется “человеком”<sup>203</sup>. Последнее справедливо и по отношению к высшему человеку (אדם עילאי), и, само собой, по отношению к человеку из плоти и крови<sup>204</sup>.

Таким образом, трудно преувеличить меру положительного отношения “Зохара” к эротике. Можно однозначно утверждать: в еврейской литературе нет книги более эротической, чем “Зохар”, книги, в которой нет ни одной страницы, свободной от эроса. Стремление к эротическому единению — главное в книге “Зохар”, это стремление охватывает всю вселенную, ибо цель бытия в достижении гармонии и слияния мужского и женского начал на космическом уровне. Подобное слияние является конечной целью человека, оно же и цель религии, и вершина мистического. Оно — *mysterium tremendum*, о котором сказал Иаков: “Как страшно это место! Это не что иное, как дом Божий, а это — врата небесные”<sup>205</sup>. Согласно “Зохару” “дом Божий” и “врата небесные” это не что иное, как женский и мужской половые органы. Этот момент был подчеркнут Гершомом Шолемом в заметке на полях<sup>206</sup> его экземпляра книги “Зохар”, где он приводит слова одного из наиболее ярых противников каббалы<sup>207</sup>. Вот слова заметки: “См., как возмущался этим высказыванием р. Яхия Капах в его книге «Войны Господни»,<sup>208</sup> (Иерусалим, 1941. С. 112): «...ибо сбивающий с пути истинного сочинитель «Зохара» называет срамные части, которые он приписывает Владыке мира, домом Божьим и вратами небесными»”.

Тайна слияния касается не только Владыки мира, но и человека. Эта мысль также содержится в критикуемом р. Яхией Капахом высказывании “Зохара” (при том, что р. Капах, по-видимому, этой мысли не замечает). Ибо “Зохар” интерпретирует Писание, прибегая не только к теософским символам типа тех, на которые в основном обращают внимание исследователи каббалы, но и к символам психологическим. Последние иногда имеют также и теософский смысл (как, например, в высказывании “как страшно это место!”), но зачастую теософский аспект (если он вообще наличествует) призван служить не более чем второстепенной иллюстрацией. Слова “как страшно это место!” Иаков произнес, направляясь туда, где ему предстояло жениться, и после того как ему во сне было разъяснено все значение женитьбы<sup>209</sup>. Нет ничего более значимого, чем гармония мужского и женского, и от этой гармонии зависит

возможность каббалистических занятий<sup>210</sup> так же, как нет большего греха, чем нарушение этой гармонии. Сфера сексуального осознается в “Зохаре” как связанная с высшей святостью, отсюда недопустимость какой бы то ни было распущенности. “Зохар” с особой строгостью относится к прегрешениям, касающимся области сексуального, а худший из грехов — грех безбрачия, в котором есть нечто от разрушения высшего слияния<sup>211</sup>.

Слияние — это духовное и телесное единение, находящее выражение в поцелуе и собственно сексуальном контакте, которые представляют собой две дополняющие друг друга формы слияния. Для достижения их цельности необходим еще один компонент — действие “греховного начала”. Это также следует из интерпретации в “Зохаре” библейской истории о бегстве Иакова в Харан. Путешествие Иакова в Харан приобретает в “Зохаре”<sup>212</sup> символический характер и описывает своего рода ритуал сексуальной инициации (rite de passage), включающий встречу с אַרְבָּנָה в образе блудницы, красота которой описывается чрезвычайно подробно<sup>213</sup> (само понятие אַרְבָּנָה приобретает здесь сексуальные коннотации; в словах אַרְבָּנָה [букв. “другой”] и אַרְבָּנָה [букв. “последний”] содержится намек на блуд<sup>214</sup> в противоположность понятию אַרְבָּנָה אֲמִתִּי [букв. “надежная сторона”], которое истолковывается как место верной жены<sup>215</sup>. То же самое относится и к названию אַרְבָּנָה — Харан)<sup>216</sup>. Подобный “переход” — необходимый этап для всякого, кто хочет обрести высшие качества<sup>217</sup>, однако не каждому дано совершить его невредимым, ибо в определенный момент блудница превращается в мужчину, в ангела смерти, который забирает душу того, кто не умеет быть осторожным (на современном языке: заражает его СПИДом). И в истории с Иаковом блудница является ему в мужском образе — человека, который “боролся с ним до восхода зари” и не смог одолеть его<sup>218</sup>.

По всей видимости, описывая путешествие Иакова в Харан, “Зохар” вовсе не привносит в библейский рассказ нигде не упоминаемый образ женщины, с которой он якобы встретился. Блудница представляет здесь часть сексуального опыта Иакова с его законными женами<sup>219</sup>, ибо “греховное начало” — необходимый и, в принципе, позитивный аспект всякого соития. В подобном символическом ключе “Зохар” истолковывает и грех Адама в Эдемском саду<sup>220</sup>. Этот грех играет важную и позитивную роль, проявляясь в жизни каждого человека, и источники этого греха принадлежат высшим сферам, области божественного, где также действует “греховное начало” (как усиленно подчеркивает “Зохар”<sup>221</sup>). В горнем мире так же, как и в дольном, “греховное начало” — источник

радости и игры, без которых немислим эрос. Поэтому слова Адама, впервые увидевшего свою жену (“Эта назовется женщиной”),<sup>222</sup> истолковываются в “Зохаре” как обычный флирт, пробуждающий окрашенный любовью смех<sup>223</sup>. “Эта назовется женщиной”, согласно “Зохару”, звучит подобно современному: “Как хороша! Вот это — женщина!”

В определении человека как слияния мужчины и женщины есть очевидная трудность: возможно ли постоянно пребывать в соитии, ведь в жизни есть и другие дела. “Зохар” задает этот вопрос и отвечает: когда женатый мужчина расстается с женой и отправляется в путь, то с ним в соитие вступает *Шехина*. Об этом много писалось в исследовательской литературе<sup>224</sup>, однако до сих пор не выясненным остается вопрос: каким именно образом *Шехина* вступает в соитие с мужчиной, находящимся вдали от жены? И вообще, как понимать брак человека с *Шехиной*? Имеем ли мы дело лишь с образным выражением, или, быть может, с обозначением тоски человека по своему Создателю, или же речь идет о чем-то конкретном?

Как обычно, ответ неоднозначен. “Зохар” использует тему соития с *Шехиной* для объединения целого спектра мотивов, относящихся к различным сферам: часть — к сфере понимания происходящего в высших мирах, часть — к сфере мифа, связанного с образами библейских и постбиблейских персонажей, часть — к сфере человеческой души, часть — к сфере коллективного опыта создателей “Зохара”. Эти сферы где-то пересекаются, а где-то расходятся, они дополняют и обогащают друг друга, представляя некое единое целое в сознании его авторов.

Мифические и символические аспекты слияния с *Шехиной* подробно разбирались нами в другом месте<sup>225</sup>. Здесь же ограничимся резюме: различным персонажам “Зохар” придает отличающие именно их мифические черты. Так, например, обычно соитие с *Шехиной* возможно только в том случае, если человек женат, однако Моисей соединяется с *Шехиной*, лишь оставив свою жену. Другой важный пример исключительности — Иаков. Его соитие с *Шехиной* в определенный период его жизни осмысливается как символическое (понятие “символ” здесь используется в смысле, который придавали ему Г. Шолем и Й. Тишби, по словам которого: “Символ репрезентирует некую сущность или некий скрытый процесс, который сам по себе никак не проявляется и не подлежит прямому выражению”. — *Прим. перев.*) и зависящее от отношений с его земными женами, а затем рассматривается как чисто мифическое. И Моисею, и Иакову приписывается также соитие с

высшей *сефирой* (а именно: с *сефират Бина*), но и здесь обнаруживаются различия, которые связаны с уровнем величия и индивидуальными качествами каждого. Таким образом, и дольняя, и горняя жены Моисея и Иакова оказываются принадлежащими к сфере божественного. Относительно жен Иакова справедливо и обратное: одна из его жен, Рахиль, выступала в качестве дольней жены, а другая, Лия, — в качестве горней; то есть у Иакова даже горняя жена, которая обычно находится не ниже уровня *Шехины*, была женщиной из плоти и крови. Но с символической точки зрения обе жены Иакова принадлежат высшему миру: Рахиль — символ *Шехины*, а Лия — символ *сефират Бина*. Здесь, между прочим, мы видим, насколько сложной является зохарическая символика; неудивительно, что она с таким трудом поддается предпринимаемым исследователями попыткам дефиниции<sup>226</sup>.

Однако теперь имеет смысл, оставив в стороне высшие *сефирот*, задаться вопросом, какое значение имеет соитие с *Шехиной* в жизни конкретного человека. И об этом мы можем многое узнать, рассмотрев толкование образа Иакова в “Зохаре”. Иаков, как мне кажется, единственный мужской образ, относительно которого, по-видимому, уже в Талмуде есть намек на его соитие с *Шехиной*, как на восполнение брака с земными женами<sup>227</sup>. Именно образ Иакова выбран для подробного и глубокого изложения этой темы<sup>228</sup>. Горняя жена Иакова, Лия символизирует *сефират Бина*, которая называется в каббале “высшей матерью” (אֵלֶּיָּהּ מִמֶּנּוּ) и также используется для обозначения земной матери Иакова. Совокупление Иакова с Лией было, таким образом, своего рода совокуплением с матерью. Согласно объяснению “Зохара” (задолго до Фрейда) в глубине души каждого человека есть стремление к соитию с матерью, но оно сокрыто (*сефират Бина* называется также “сокрытым миром”) в бессознательном, на уровне же сознания этому стремлению противостоит психологическое табу. Поэтому Лия и была ненавистна Иакову<sup>229</sup>, ведь мысль о кровосмесительной связи с матерью ненавистна каждому человеку<sup>230</sup>. И потому, когда Иаков соединился с Лией в первый раз, то ему казалось, что это Рахиль,<sup>231</sup> ибо аспект соития с матерью вытесняется сознанием. Возможно, зародыш этой идеи можно обнаружить уже у мудрецов Талмуда, полагавших, что: “Тот, кому привиделось во сне совокупление с матерью, может ждать разума (бина)”<sup>232</sup>.

В другом фрагменте “Зохара” женский образ божественного мира выступает в качестве матери земного мужчины. О Ребекке сказано: “И привел ее Исаак в шатер Сарры, матери своей... и

полюбил ее и утешился Исаак после (смерти) матери своей<sup>233</sup>. Согласно простому смыслу Ребекка помогла Исааку забыть о его матери. Однако, согласно “Зохару”, вместе с Ребеккой вернулся дух Сары в шатер, и дух этот и есть *Шехина*<sup>234</sup>. Следовательно, женившись, мужчина удостоивается опеки двух матерей, горней (אמא עלא) и дольней (אמא תתא), которые являются *Шехиной* и его земной матерью соответственно (выше мы видели, что с Иаковом дело обстоит иначе, он сам является символом *сефират тиферет*, и поэтому две его матери — это *сефират Бина* и *Шехина*). По всей видимости, речь идет о распространенном (мне, однако, не известно, где конкретно и когда) обычае, в соответствии с которым мать жениха приходит жить к своему женатому сыну (“Зохар” говорит об этом обобщенно, и понятно, что имеется в виду не только дух матери после ее смерти, как в случае с Исааком), репрезентируя в доме сына *Шехину*. Здесь можно упомянуть талмудический рассказ о р. Йосефе, который, услышав шаги матери, восклицал: “Встану перед приближающейся *Шехиной*”<sup>235</sup>. Но если в Талмуде это единственное в своем роде и достаточно неопределенное высказывание, то в “Зохаре” подобная идея получает развитие и становится частью богатого и разветвленного мифа.

### Совместное изучение Торы в группе р. Шимона б. Йохая как соитие со *Шехиной*

Выше имелась в виду ситуация, когда человек пребывает дома. Но каков практический смысл соития с *Шехиной*, когда человек отправляется в путь и расстается также и с матерью? Ответ на этот вопрос следует искать не в теоретических доктринах “Зохара”, а в повествованиях, описывающих путешествия мудрецов круга р. Шимона б. Йохая. В этих рассказах мудрец, расставшись с женой и отправившись в путь, обычно встречает других мудрецов, которые сопровождают его и развлекают обсуждением Торы. Часто путешественник выражает свою радость по поводу присутствия сопровождающих его сотоварищей словами: “как я рад встрече со *Шехиной*”<sup>236</sup> и т.п. и даже: “теперь я через них сочетался со *Шехиной*”<sup>237</sup>. Можно было бы сказать, что это просто метафора или что здесь нет ничего нового по сравнению с талмудическими высказываниями, которые служат фоном и в которых понятие *Шехина* не имеет точного значения и сексуальных коннотаций (например, “Когда двое занимаются изучением Торы, то *Шехина* пребывает с ними”<sup>238</sup>). Однако в “Зохаре” эти высказывания приобре-

тают особый смысл: встреча с мудрецами превращается в земное выражение соития со *Шехиной*. Это справедливо, например, относительно образа р. Хамнуны-сабы, который явно идентифицируется со *Шехиной*. О нем рассказывается, что он появляется всюду, где мудрецы, находясь в пути, изучают Тору, и присоединяется (איתם — другое значение: “совокупляться”) к ним<sup>239</sup>. Нечто подобное утверждается и в отношении прочих мудрецов: в “Зохаре” есть рассказ о встрече путешествующих мудрецов, где подробно объясняется, что они называются “ликом *Шехины*”<sup>240</sup> и представляют собой как бы внешнюю сторону *Шехины*, которая через них проявляется в нашем мире.

Следовательно, эротические устремления могут быть определенным образом сублимированы и выражены в совместных (אורח חיים) занятиях Торой. Выше<sup>241</sup> мы видели, что изучение Торы и всякое новое толкование сами по себе носят эротический характер, но совместное обсуждение и размышление над словами Торы еще более эротичны и представляют собой своего рода альтернативу сексуальной связи с женой. В этом случае эрос обращен к партнерам мужского пола, ибо, как известно, в средние века лишь они были носителями культуры (вместе с тем необходимо подчеркнуть, что в “Зохаре” нет речи о гомосексуальной связи, а лишь об эросе в самом широком смысле)<sup>242</sup>.

По-видимому, можно утверждать, что существуют альтернативы обычной гетеросексуальной связи. Такую позицию “Зохар” занимает, например, когда подчеркивает, что соитие Моисея с *Шехиной* требовало разрыва его отношений с женой<sup>243</sup>. Вместе с тем, похоже, что эта позиция не совсем устраивает “Зохар”, в котором как нигде возвышаются и освящаются сексуальные отношения между мужчиной и женщиной. Это напряжение особенно ярко проявляется в словах “Зохара”, оспаривающих соображение, согласно которому человеку якобы лучше отправиться в путь и соединиться с *Шехиной*, чем оставаться дома с женой<sup>244</sup>. “Зохар” с горячностью отвергает это предположение и, помимо всего прочего, утверждает, что оставаться дома лучше, поскольку в дороге человека ожидает одна *Шехина*, а дома — две женщины: жена и *Шехина*, воплощенная в образе матери. И это в дополнение к прочувствованным славословиям, которыми в данном контексте “Зохар” осыпает женщину из плоти и крови, заявляя, что только благодаря ей мужчина удостоивается соития с *Шехиной*<sup>245</sup>.

В упомянутых выше высказываниях “ликом *Шехины*” называют мудрецы вообще. Однако иногда это выражение используется

в более узком смысле — в качестве прозвища р. Шимона б. Йохая. Например, в толковании “Зохара”, ставшем впоследствии предметом критики и негодования нескольких видных еврейских авторитетов<sup>246</sup>: “«Три раза в год пусть является каждый мужчина из твоей среды пред ликом Владыки Господа»<sup>247</sup>. Что значит «лик Владыки Господа»? Это р. Шимон б. Йохай, ибо каждый, кто является мужчиной среди мужчин, должен явиться пред ликом его»<sup>248</sup>. Как мне кажется, в словах, подчеркивающих мужское начало тех, кто должен явиться перед р. Шимоном б. Йохаем — он же *Шехина*, — выражается эротический характер происходящего. Особенно если принять во внимание сказанное в другом месте “Зохара”<sup>249</sup>: прежде чем все мужчины явятся пред ликом *Шехины*, мать (*сефират Бина*) одалживает дочери (*Шехине*) свои одежды и украшения, притом, что эти украшения мужские, поскольку мать ассоциируется как раз с “мужским миром”!<sup>250</sup>

В другом эпизоде “Зохара”<sup>251</sup>, вслед за теоретическим каббалистическим толкованием понятия “уста Бога” (после того как р. Шимон б. Йохай доказывает, что “уста Бога” — это наименование *Шехины*), один из мудрецов целует р. Шимона в уста со словами: “Поцеловал я уста Бога”, а в другом месте<sup>252</sup> — “удостоился я поцеловать *Шехину*”. Таким образом, р. Шимон б. Йохай в определенной степени отождествляется с устами Бога. Эта идентификация связана с обсуждавшейся выше идеей о сходстве между Богом и каббалистом в создании мира словом или дыханием уст<sup>253</sup>. Ведь образ р. Шимона б. Йохая, в уста которого вкладываются наиболее глубокие толкования “Зохара”, как нельзя лучше соответствует этой идее. Но этим смысл сопоставления не исчерпывается. Р. Шимон б. Йохай, как и Бог, рисуется в качестве объекта страстного влечения, подобного той страсти, что испытывает мистик к Богу. Другими словами, отношение мудрецов к р. Шимону б. Йохая носит мистико-эротический характер и символически выражается в поцелуе.

(Отождествление р. Шимона б. Йохая с устами Бога придает дополнительную окраску постоянному прозвищу р. Шимона в “Зохаре” — *буцина кадиша* (בוצינא קדישא), что в принципе означает “священное светило”<sup>254</sup>. Однако в нескольких местах слово *буцина* (בוצינא) или *бусита* (בוסיטא) встречается в значении “уста” и даже “поцелуй”. Легко обнаруживается этимология этих значений в испанском языке<sup>255</sup>, и такое истолкование приводит р. Менахем Лонзано<sup>256</sup>. Если так, то *буцина кадиша* (בוצינא קדישא) означает также “святые уста”, и, действительно, это прозвище р. Шимо-



на б. Йохая можно обнаружить в более поздних каббалистических произведениях<sup>257</sup>, причем вовсе не в том значении, которое имеет это выражение в Талмуде<sup>258</sup>, а именно в качестве перевода зохарического прозвища р. Шимона — *בוזינגא קדישא*.)

В образе р. Шимона б. Йохая “сияние” (*зохар*) и эрос достигают своего наиболее полного выражения. Р. Шимон б. Йохай отождествляется с *Шехиной*, но вместе с тем он ассоциируется со *сефират Йесод* — *membrum virile caelestis*, и в конце раздела *Идра зута* он отходит в мир иной в момент соития с *Шехиной*<sup>259</sup>. Однако главное проявление стихии эроса — это новые толкования Торы. Именно р. Шимону б. Йохая принадлежат наиболее глубокие и неожиданные высказывания, это он творит дыханием уст удивительный мир “Зохара”. Именно благодаря личности и вдохновенности р. Шимона б. Йохая его современники достигают столь высокого уровня<sup>260</sup>, что чувствуют себя вправе дать свободу воображению и творческим силам и открыто высказывать свои мысли. Подтверждение этому можно не раз найти в “Зохаре”<sup>261</sup>. Например<sup>262</sup>: “Пока был жив р. Шимон б. Йохай, один человек говорил другому: «Отвори уста, и пусть слова твои дадут свет»” (так подбадривает себя и *саба де-мишпатим*)<sup>263</sup>, когда же умер р. Шимон б. Йохай, то стали говорить так: “Не давай устам своим совратить плоть”<sup>264</sup>. Там же “Зохар” повествует о том, как один мудрец из окружения р. Шимона б. Йохая пытался говорить загадками, сочинив притчу о птице, откладывающей яйца и т.д. и т.п. Этого мудреца жестко отчитали за то, что он превращает святое в будничное, то есть превращает слова Торы в тайны и тем самым наносит ущерб святости р. Шимона б. Йохая, ибо пока тот жив, слова Торы должны быть открыты. Более того, этот грех стоил сочинителю притч жизни в противоположность известному рассказу об Ицхаке Лурии, который был наказан смертью как раз за раскрытие тайн Торы<sup>265</sup>. В другом месте “Зохара”<sup>266</sup> рассказывается о мудрецах, которые не раскрыли тайн Торы и тем самым “лишили блага своего Владыку”<sup>267</sup>. Небесный суд приговорил их за это к изгнанию из Святой Земли. Это наказание в данном эпизоде не случайно: мудрецы, которые не хотели раскрывать тайн Торы, изгоняются в Вавилон, где действительно запрещено раскрывать эти тайны, ибо их раскрытие возможно только в кругу р. Шимона б. Йохая, жившего в Земле Израиля<sup>268</sup>.

Ярким выражением указанных качеств р. Шимона б. Йохая являются следующие слова “Зохара”: “Благо тебе, страна, чей царь — свободный...”<sup>269</sup>. Что значит «свободный»? Это тот, кто ре-

шается раскрыть и истолковать свои слова и не боится (в другом месте<sup>270</sup> поясняется: не боится ни человека, ни Бога), и безбоязненно говорит все, что захочет. Что значит «царь»? Это р. Шимон б. Йохай<sup>271</sup>, владыка Торы и владыка мудрости<sup>272</sup>.

В этом видится отрицание духа средневековья, с его пристрастием к тайнам и аллегориям, и возвращение к талмудическому подходу, который, с моей точки зрения, отличается почти примитивной прямоотой (хотя «простота» «Зохара», благодаря самому осознанию этого, уже не вполне проста). И не зря слова «Зохара» вложены в уста мудрецов Талмуда. Во всяком случае, с точки зрения «самосознания», «Зохар» вовсе не говорит загадками и не сложен для понимания. После почти двадцатилетнего преподавания «Зохара» я могу засвидетельствовать: трудность понимания того, что кажется глубокими тайнами «Зохара», на самом деле является трудностью принять простой смысл написанного. Это связано с непривычным для нас духом свободы «Зохара». Человеку, получившему традиционное образование, трудно поверить в то, что в книге «Зохар» действительно написано то, что написано, ибо то, что р. Шимон б. Йохай не боялся сказать, мы страшимся даже прочесть.

Р. Шимон б. Йохай, являясь самым выдающимся среди мудрецов, тем не менее принадлежит своему кругу: как прочие мудрецы зависят от него, так и он зависит от них<sup>273</sup>. Сияние (зохар) и эрос охватывают р. Шимона б. Йохая, лишь когда то же самое происходит с его товарищами, в частности, когда между р. Шимон и прочими мудрецами воцаряется любовь. Подтверждение этого можно обнаружить, сравнив деятельность р. Шимона б. Йохая в качестве праведника, защищающего все поколение, с аналогичной деятельностью праведников в талмудической литературе. В «Зохаре» рассказывается<sup>274</sup>, что во время засухи сотоварищи пришли просить р. Шимона б. Йохая вызвать дождь. Однако в отличие от Хони ха-Меагеля (Хони, Чертящего Круг), который с готовностью взялся исполнять просьбу и, бросая небесам вызов, использовал даже элементы магии (что вызвало резкую критику со стороны лидера «официального» иудаизма)<sup>275</sup>, р. Шимон б. Йохай отказывается бороться с засухой, или, как это квалифицирует «Зохар», — взяться за исправление разрыва, возникшего между божественными мужским и женским началами, что и является причиной засухи<sup>276</sup>. Р. Шимон б. Йохай заявляет, что он готов заниматься только земными делами, а именно — совместным изучением Торы, что вроде бы никак не связано с космической полон-

кой. Однако в дальнейшем выясняется, что совместное изучение Торы приводит к необходимому исправлению, происходящему благодаря воцарившейся между изучающими Тору любви — той любви, которая в данном случае также являлась и предметом изучения: р. Шимон б. Йохай и его товарищи занимались толкованием стиха “Вот как хорошо и как приятно сидеть братьям вместе”<sup>277</sup>. Эти действия р. Шимона б. Йохая напоминают не столько Хони, Чертящего Круг, сколько мидрашистский рассказ о р. Танхума<sup>278</sup>, который во время засухи сказал своим ученикам: “Преисполнитесь милости друг к другу, и тогда Святой, благословен Он, преисполнится милости к вам” (далее р. Танхума, обращаясь к Всевышнему, приводит в пример человека, который одарил женщину, с которой развелся, и Бог посылает дождь). Действия р. Шимона б. Йохая более спонтанны. Любовь между изучающими Тору возникает сама собой благодаря эросу, который свойствен совместному учению. По-видимому, так понимал это и Ицхак Лурия, последователь р. Шимона б. Йохая, живший в XVI в.: пока совместное изучение Торы в кругу Ицхака Лурии проходило в атмосфере любви, с ним ничего не могло произойти, хотя на небесах уже был вынесен приговор о его смерти; но стоило возникнуть спору, как Ицхак Лурия умер<sup>279</sup>.

Изучение Торы, влекущее установление космической гармонии между мужским и женским началами, разумеется, и само носит эротический характер. Мы уже имели возможность убедиться, что эрос — основа зохарического творчества. Ниже мы увидим, что творчество, в основе которого лежит эрос, является коллективным переживанием: только в процессе общения учителя с учениками или общения учеников друг с другом возникают новые толкования, создаются удивительные миры. В этой позиции “Зохара” как раз нет ничего нового: уже в талмудической литературе можно встретиться с тем, что в совместном изучении Торы присутствует эрос<sup>280</sup> и оно сопровождается эротическими, на грани сексуальности, отношениями<sup>281</sup>. Ярким примером тому служит талмудический рассказ об отношениях р. Йоханана и Реш-Лакиша<sup>282</sup>. Изучение Торы в этом рассказе выступает как сублимация гомосексуальных тенденций. Сам же процесс изучения Торы, а может быть даже сватовство, описывается там как установление отношений с *Шехиной*.

Р. Шимон б. Йохай дает в “Зохаре” теоретико-каббалистическое обоснование изучению Торы, носящему эротический характер, — тому способу изучения, к которому он призывал своих товарищей, — и связывает его с эросом, содержащимся в самой

Торе: “Во времена р. Шимона б. Йохая между изучающими Тору была великая любовь, и потому во времена р. Шимона б. Йохая все было открыто. Ибо р. Шимон б. Йохай имел обычай говорить: «Те из изучающих Тору, кто не испытывает любви друг к другу... наносят ущерб Торе, ибо Тора заключает в себе любовь, и братство, и истину: Авраам любит Исаака, Исаак любит Авраама, обнимают они друг друга, и оба держат Иакова любовно и по-братски, и даруют дыхание друг другу [намек на поцелуй]». Изучающие Тору нуждаются в этом примере, чтобы не нанести ущерба [Торе]”<sup>283</sup>. Этот фрагмент истолковывается в другом месте “Зохара”<sup>284</sup> и в комментариях к этому месту в лурианской каббале: соединенные вместе души Авраама, Исаака и Иакова перевоплотились или оказались связанными с душами р. Шимона б. Йохая, его сына р. Эльазара и р. Йосе, а затем вновь — с душами Ицхака Лурии и приближенных к нему мудрецов. Как я постарался продемонстрировать в другой своей работе<sup>285</sup>, именно это триединство, по мнению каббалистов, обеспечивает постижение наиболее глубоких тайн Торы и их творческое развитие из поколения в поколение.

Идею о том, что эротически окрашенные отношения между изучающими Тору являются основой их интерпретаторского творчества, можно найти и в других произведениях авторов, непосредственно связанных с созданием книги “Зохар”. Так, например, Йосеф Гикатила явно выразил эту мысль в книге, которая не является каббалистической<sup>286</sup>, но, как читатель сможет убедиться из приводимого ниже фрагмента и примечаний к нему, полна аллюзий и параллелей к “Зохару”.

Чему подобен учитель в глазах учеников? — Свече<sup>287</sup>.

Объяснение: как свеча просветляет глаза человека в том, что касается осязаемого, так учитель просветляет глаза учеников в том, что касается умопостигаемого<sup>288</sup>; и как свеча, от которой можно зажечь множество других свечей, при том что пламя ее не уменьшится, а увеличится, так и мудрец, обучающий множество учеников, ничего не теряет<sup>289</sup>, но мудрость его увеличивается, поскольку он обсуждает с учениками вопросы, которые они задают ему, он должен дать им ответ, и потому приобретает он благодаря их вопросам премудрость великую<sup>290</sup>.

Чему подобны ученики в глазах учителя? — Малой хворостине, от которой загорается большая<sup>291</sup>...

Чему подобен изучающий премудрость<sup>292</sup> в одиночестве? — Отдельно горящей хворостине. Объяснение: как

пламя охватывает отдельную хворостину с трудом и лишь если помахать ею и перевернуть раз-другой-третий, так и премудрость<sup>293</sup> удерживается в том, кто постигает ее в одиночестве, с трудом и после многих мытарств<sup>294</sup>; ибо премудрость<sup>295</sup> постигается в процессе совместных обсуждений<sup>296</sup>, после разного рода вопросов и ответов, и уточнений, и поставленных мудрецами друг перед другом вопросов и их решений, что в одиночестве проделать невозможно.

Чему подобно множество сотоварищей<sup>297</sup>, изучающих премудрость<sup>298</sup>? — Куче горящего хвороста. Объяснение: как куча хвороста разгорается все сильнее и сильнее, поскольку от этой хворостины пламя перебрасывается на ту, а от той — на другую, так и в группе сотоварищей<sup>299</sup>, изучающих премудрость<sup>300</sup>, этот спрашивает того, тот отвечает этому, этот ставит вопрос, а тот находит решение, так что все вместе становятся они подобны костру, где все хворостины воспламеняются одна от другой, и так достигают они премудрости<sup>301</sup> великой.

Описанный здесь эрос совместного творчества есть и в “Зохаре”. У нас была возможность убедиться, что “Зохар” и теоретически обосновывает важность совместного изучения Торы, и описывает его практическую реализацию, и создает на его основе удивительные миры. Именно это наблюдение в свое время привело меня к мысли о том, что “Зохар” — коллективное произведение. Этот вывод в дальнейшем я подкрепил детальной филологической аргументацией в статье “Как была создана книга «Зохар»”<sup>302</sup>. По-моему, книга, в которой столь настойчиво подчеркивается важность совместного изучения, содержащего элементы эроса — творческого начала, порождающего сам “Зохар”, — не может быть плодом труда одного человека<sup>303</sup>. Мне кажется, что различие между моим мнением и мнением Г. Шолема, считавшего, что у “Зохара” был один автор, соответствует различию наших подходов к определению основного содержания книги: что перед нами — “учение” или “сияние” (зохар).

### *Идра и “Пир”*

Чтобы прояснить характера эроса в “Зохаре”, следует сравнить его с греческим понятием эроса. Я имею в виду не абстрактное сопоставление, а точное текстологическое сравнение одного из самых глубоких разделов “Зохара” *Идра рабба*<sup>304</sup> с классическим греческим текстом, в котором отчетливо прослеживается тема

эроса, — платоновским “Пиром”. Перечислим основные черты сходства, обеспечивающие правомерность этого сравнения. Как *Идра*, так и “Пир” не являются чисто теоретическими сочинениями, в них описывается группа сотоварищей, собравшихся для обсуждения определенной темы, причем каждый из них делится своими соображениями. В обоих сочинениях отношения взаимной любви и дружбы лежат в основе и самого форума, и высказываний собравшихся, как говорит в начале *Идры* р. Шимон б. Йохай: “У нас все дело в дружелюбии”<sup>305</sup>. В обоих сочинениях образ Бога играет важную роль в речах собравшихся: в “Пире” это образ Эроса, бога любви, а в *Идре* говорится о каббалистических божественных ликах (*парцуфим*) и особенно о лике אריך אנוכי (“долготерпеливый”), который характеризуется присущим ему аспектом любви (именно это имел в виду р. Шимон б. Йохай в приведенном выше высказывании). Однако главным в проводимой параллели между *Идрой* и “Пиром” является характер речей собравшихся: в обоих произведениях речами творят или, по крайней мере, заново формируют образ Божества, используя в качестве материала мотивы, почерпнутые из традиционной литературы.

Имеет смысл сравнить глаголы, которые используются в *Идре* и “Пире” для обозначения указанного действия. В *Идре* мудрецы “выправляют” (אָרְטֵי) высшие лики<sup>306</sup>. Глагол קָרַן имеет в арамейском несколько значений, среди них “украшать” (תְּלִיקוּנָא — “женское украшение”), а также “устанавливать, совершенствовать”. Но в “Зохаре” все эти действия совершаются исключительно речениями, поэтому глагол קָרַן получает также значение каббалистического толкования. У этого глагола есть точный аналог в греческом — *kosmein*, производимый от существительного *kosmos*, первоначальное значение которого “женское украшение”, откуда происходят “порядок” и “усовершенствование” (а также и “мир”, поскольку, с точки зрения греков, наш мир самый красивый и совершенный). В дальнейшем этот глагол приобретает дополнительное значение — “украшать и очищать статую бога”, а затем и переносное — “восхваление бога”, “украшение” бога словами<sup>307</sup>. Именно в таком смысле этот глагол используется в “Пире”. Так, в преддверии речей собравшихся один из них, Эриксимах, говорит: “...нам, собравшимся здесь сегодня, подобает, по-моему, почтить этого бога [Эроса] (*kosmesai ton theon*)”<sup>308</sup>. Переводчик произведений Платона на иврит, мой отец и учитель Йосеф Г. Либес, да будет благословенна его память, переводит глагол *kosmein* ивритским לְפָאָר (“украшать, восхвалять, почитать”). Однако если переводить эту фразу на язык “Зохара”, то следовало бы предпо-

честь глаголу  $\text{כָּפַל}$  арамейский глагол  $\text{לְתַלְל}$ . Можно сравнить приведенную фразу со словами р. Шимона б. Йохая, приглашающего своего сына к толкованию, в *Идра рабба*: “Встань, Эльзар, сын мой, выправь это установление ( $\text{אֲתַקְּנֵן תִּיקוּנֵי}$ )”<sup>309</sup>.

Глагол *kosmein* в “Пире” так же, как его аналог в “Зохаре”, имеет и значение упорядочивания, приведения в порядок, а отсюда и значение сотворения чего-то нового в соответствии с уровнем держащего речь, “выправляющего” ( $\text{הַמְתַּקֵּן}$ )<sup>310</sup>. Так, в обоих произведениях “выправляется” высший бог, преисполненный любви, он как бы создается заново согласно желанию говорящих, которые, с одной стороны, “формируют” его, каждый в соответствии со своей индивидуальностью, а с другой — совместно, благодаря царящему среди них духу любви и дружбы, описанному и в “Пире”, и в *Идра рабба*.

Далеко не случайно оба произведения имеют сходную судьбу в истории культуры. *Идра рабба* послужила, как известно, основой для поздней каббалы и в особенности для каббалы Ицхака Лурии, которую можно рассматривать как своего рода комментарий к *Идра рабба*. При этом связь этого раздела “Зохара” с лурианской каббалой не ограничивается лишь “теоретическим содержанием” — чрезвычайно важную роль играют и “обрамляющий нарратив”, и образы героев *Идры*. В текстах агиографического характера, описывающих период пребывания Ицхака Лурии в Цфате<sup>311</sup>, рассказывается, что он собрал своих учеников там, где по его мнению, р. Шимон б. Йохай завершил создание раздела *Идра рабба*. Затем Ицхак Лурия распределил между своими учениками роли мудрецов-персонажей *Идры*, с тем чтобы каждый из учеников истолковывал и развивал сказанное тем мудрецом, роль которого была ему определена. Распределение ролей не было произвольным, Ицхак Лурия основывался на видимых ему связях между душами своих учеников и душами учеников р. Шимона б. Йохая, будь то метампсихоз или своего рода “озарение” одной души другой. По-моему, именно здесь следует искать источник углубленного рассмотрения места собственной души в лурианской каббале<sup>312</sup>, в основе которого лежит развитие учения раздела *Идра рабба*. Аналогичная ситуация неоднократно повторялась в истории каббалы<sup>313</sup>, как, например, во времена р. Моше-Хаима Луццато (Рамхал), который, подобно Ицхаку Лурии, видел себя в роли р. Шимона б. Йохая (а также и самого Ицхака Лурии), своих товарищей — в роли товарищей р. Шимона б. Йохая, а свое учение — как развитие учения раздела *Идра рабба*. Этот взгляд р. Моше-Хаима Луццато проявляется и в его комментарии к *Идра рабба*<sup>314</sup>

(который не столько описывает р. Шимона б. Йохая и окружавших его мудрецов, сколько является источником информации о самом Рамхале и его круге), и в сочиненной им самим *Идре*<sup>315</sup>.

Вместе с тем за сто лет до Ицхака Лурии флорентийский ученый Марсилио Фичино комментирует “Пир” Платона в своем сочинении “О любви”<sup>316</sup>. В начале своего толкования Фичино описывает, как оно создавалось: все началось с того, что несколько друзей собрались на празднество в честь Платона и один из них прочитал перед собравшимися “Пир”. После чего был брошен жребий, определивший каждому из присутствующих его роль в разыгрывании и истолковании текста. Жребий выпал точно: роль врача в платоновском тексте досталась врачу, роль поэта — поэту, и в конце концов каждый получил подходящую ему роль. Затем приступили к толкованию “Пира” — каждый должен был держать речь относительно доставшегося ему фрагмента (таков во всяком случае был первоначальный план, реализованный лишь частично). Число участников в точности соответствовало этому плану: хотя сначала на пиру Фичино было девять человек (девять — число муз), в дальнейшем двое из них покинули собрание, и осталось семеро соответственно числу держащих речь в платоновском “Пире”, или, если угодно, соответственно числу мудрецов в конце раздела *Идра рабба*, в ходе развития сюжета которого трое из собравшихся, охваченные экстатическим порывом, умирают<sup>317</sup>. Учение Фичино было создано в результате воспроизведения “Пира” так же, как учение Ицхака Лурии было создано в результате воспроизведения *Идры*. И это, в сущности, неудивительно, ибо именно новое рождение древнего текста и называется ренессансом, а нечто от духа Ренессанса присутствует не только у Фичино, но и у Ицхака Лурии. По-моему, и сам “Зохар” представляет собой подобный ренессанс древней мидрашистской литературы, а *Идра рабба*, с точки зрения создателей “Зохара”, являлась своего рода возвращением к событию тысячелетней давности — форуму мудрецов в Явне, его воспроизведением и “выправлением”<sup>318</sup>.

По всей видимости, Фичино не был первым, кто подобным образом использовал “Пир” Платона. Сам Фичино утверждает, что он лишь возобновляет древний обычай, который был распространен среди неоплатоников времен Плотина и Порфирия, а затем забыт на 1200 лет. Мы, действительно, находим свидетельства о существовании такого обычая в сочинениях ученика Плотина — Порфирия<sup>319</sup>. Он повествует о том, что в круге его учителя проводились празднества в память о Платоне<sup>320</sup>, в день рождения и смерти Платона (согласно традиции ранних неоплатоников, день



и месяц его рождения и смерти совпадают)<sup>321</sup>. Я не нашел ясных доказательств тому, что в дни этих празднеств неоплатоники разыгрывали “Пир” так, как это делалось в кругу Фичино (возможно, что Фичино и не приписывал этого неоплатоникам периода Платона, указывая лишь на проведение пира в день Платона), однако не исключено, что такой обычай существовал. Некоторое подтверждение этому можно увидеть в том, что и у Порфирия число участников пира — семь<sup>322</sup>.

Описание Порфирия содержит еще один любопытный момент с точки зрения проблематики эроса и зохара. Порфирий рассказывает<sup>323</sup>, что в ходе праздника он (Порфирий) прочел поэтическое произведение под названием “Священное соитие”, или “Священное бракосочетание”<sup>324</sup>. И после этого учитель (Плотин) сказал, что Порфирий теперь находится на уровне hierophantes. Священнодействующее лицо в элевсинских мистериях<sup>325</sup> называется hierophantes (то есть тот, кто представляет святость, точнее, находится в слиянии со святостью)<sup>326</sup>. Главным же в этих мистериях было священное бракосочетание земли и неба, то есть реализация космического эроса. В этом можно видеть естественное развитие платоновского “Пира”, который весь пронизан выражениями, напоминающими элевсинские мистерии<sup>327</sup>. Конечно, нельзя считать окончательно доказанным предположение нескольких исследователей о том, что существует древняя связь между иудаизмом и мистическими ритуалами, описываемыми Элевсием<sup>328</sup>. Однако, с моей точки зрения, сходный с элевсинским эротический мотив несомненно присутствует в книге “Зохар”<sup>329</sup>, особенно в конце раздела *Идра зута*: после того как завершается “выправление” мужского и женского божественных ликом, которые представляют также небо и землю, следует кульминационная часть произведения, где небо и земля соединяются в соитии.

В конце раздела *Идра зута* во время описания космического соития отлетает душа р. Шимона б. Йохая<sup>330</sup>. Параллель этому мы также находим у неоплатоников: согласно одному из биографов Платона<sup>331</sup> последний умер во время свадебного пира. Причем эта биографическая подробность имела большое значение для учеников Платона, как это следует из надписи на его надгробном камне<sup>332</sup>: “Со свадебного пира он отправился в город, который построил для себя в уделе Зевса” (то есть на небесах). Фичино также подчеркивает в начале своего комментария к “Пиру”, что Платон умер во время пира.

Эротический элемент присутствует не только в учении Платона, сама личность Платона и его метод преподавания имеют эро-

тическую окраску. Так же, как Элквиад в “Пире”<sup>333</sup> рисует своего учителя Сократа в образе Эроса, так и ученики Платона используют при описании учителя тот же образ. Например, после смерти Платона один из его учеников воздвиг жертвенник, названный “Платоновой дружбой”<sup>334</sup>. Стоит отметить в этом контексте, что члены академии назывались *philoi*, то есть любящими друзьями [Платона]<sup>335</sup>. Здесь напрашивается сравнение с понятием *דריבין* (“дружба”), обозначающим в “Зохаре” членов круга р. Шимона б. Йохая.

Подводя итог, можно сказать, что и “Пир”, и *Идра рабба* — произведения ярко выраженного эротического характера, причем с точки зрения не только содержания, но и способа их создания, стиля и отношений между учителем и учениками. Эти составляющие стимулировали возрождение обоих произведений эротическими содружествами, каковыми являлись круг Ицхака Лурии и круг Марсилио Фичино.

Несмотря на сходство между двумя указанными произведениями мы пока ничего не можем сказать об исторически-текстуальной связи между ними. (Хотя уже доказано, что некоторые заимствования из “Пира” имеют место в сочинениях каббалиста, близкого к создателям “Зохара”, р. Ицхака из Акко<sup>336</sup>, и это вдобавок к тому общему ощущению, что платоновский эрос является одним из важных компонентов в средневековой арабской и еврейской поэзии, повлиявшим на возникновение в ней мотива любви между мужчинами<sup>337</sup>.) Однако я полагаю, что обнаруживаемое сходство само по себе может помочь правильному пониманию обоих произведений и особенно пониманию природы эротического начала, лежащего в их основе. Эрос, как известно, лежал в основе учения Платона, которое представляло собой не столько последовательную теорию, сколько проявление эроса и страсти, “любовь к мудрости” — “философию” в первоначальном значении слова. Поэтому сочинения Платона отмечены любовью к человеку, исполнены юмора и иронии. Я пытался показать, что сходным образом обстоит дело и с “Зохаром”.

Статья напечатана впервые на иврите в журнале “Alpaim”. 1994. №9. С.67-118.

Примечания приведены с некоторыми сокращениями.

<sup>1</sup> *Tishbi Y. Mishnat ha-Zohar* (Учение Зохара). Иерусалим. 1961. Т. 1, 2.

<sup>2</sup> *Liebes Y. Kiwunim hadashim be-heqer qabbala* (Новые направления в исследованиях каббалы) // *Peamim* 50, 1992. С. 150-170. В этой статье я кратко сформулировал разработанный в предыдущих работах подход к проблеме создания книги “Зохар”, к пониманию ее содержания и взаимосвязи этих двух аспектов. См. также: *Idel M. Qabbala: hebetim hadashim*. Иерусалим, 1993.

<sup>3</sup> *Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism*. N.Y., 1961. P. 203-243 (Sixth Lecture: "The Theosophic Doctrine of Zohar"). Впрочем, и предыдущая глава посвящена книге "Зохар", но касается в основном датировки и установления авторства книги.

<sup>4</sup> Зохар I, 16 - 2а.

<sup>5</sup> Ис. 40:26. Вот какова теософско-онтологическая интерпретация этого стиха в "Зохаре":  $\text{אֵל} - \text{עֵשֶׂת}$  - это *сефират бина*, которая путем эманации породила  $\text{אֵל} - \text{עֵשֶׂת}$  - *сефирот*, находящиеся ниже.

<sup>6</sup> Исх. 32:4.

<sup>7</sup> На языке "Зохара":  $\text{אֵל} - \text{עֵשֶׂת} \text{ מִן} \text{ מִן} \text{ מִן} \text{ מִן}$ .

<sup>8</sup> Шолем и Тишби, конечно, также отмечают наличие противоречий в "Зохаре". Но мне хотелось подчеркнуть смысл и значимость этих противоречий. См. прим. 107.

<sup>9</sup> *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (Как составлялась книга "Зохар") // *Sefer ha-Zohar ve-dogo* (Книга "Зохар" и ее современники). Иерусалим, 1989. С. 34-37.

<sup>10</sup> См. прим. 143, 164.

<sup>11</sup> См. текст статьи по месту сноска 167-171.

<sup>12</sup> См. разделы "Зохар" и творчество и "Зохар" и многообразие интерпретаций.

<sup>13</sup> См. ниже, текст статьи по месту сноска 96, 109.

<sup>14</sup> В средние века "Зохар" называли по-разному, но, по-видимому, именно это название отражает взгляд самого "Зохара". См. текст статьи по месту сноски 43. Это название появляется уже в "Тиккуне ха-Зохар", в произведениях р. Ицхака из Акко, р. Менахема Риканати, р. Йосефа Ангелино (впрочем, в поздних произведениях этого каббалиста "Зохар" называется "Мидраш олам") и др. С другой стороны, р. Моше де Леон название "Зохар" вообще не использует.

<sup>15</sup> См. прим. 78.

<sup>16</sup> Ср. слова Диотимы, наставницы Сократа в сфере эротики (*Платон. Пир* 201d-212b).

<sup>17</sup> См. в разделе, посвященном *Саба де-мишпатим*.

<sup>18</sup> Три этих понятия можно обнаружить лишь в "Райа мехемна" и в "Тиккуне ха-Зохар".

<sup>19</sup> См., например: *Scholem G. Qabala*. Jerusalem, 1974.

<sup>20</sup> Более того, эти три понятия вовсе не являлись новыми: о *сефирот*, как известно, говорится в "Сефер Йецира" и в мидраше "Бемидбар рабба"; корень  $\text{בָּקַע}$ , от которого происходит понятие *аццлут*, встречается уже в Библии, а в Талмуде слова пророков называются "каббала".

<sup>21</sup> Я сомневаюсь в том, что "Зохар" отождествляет понятие *сефирот* из "Сефер Йецира" и "Сефер ха-Бахир" с десятью *сефирот*, представляющими в "Зохаре" божественный мир. "Зохар" (II, 67а), действительно, опирается на слова "Сефер Йецира" и "Сефер ха-Бахир" о том, что пальцам рук соответствуют десять *сефирот*, но число десять при этом относит к ангелам ( $\text{שְׁלֹשִׁים וָאֶרְבָּעִים}$ ), место которых ниже божественного мира. Примеры различного использования понятия "каббала" см. в тексте статьи по месту сноски 134, а также прим. 288.

<sup>22</sup> М. Идель предложил называть каббалу "Зохара" "обновляющей или творческой". См. его книгу (прим. 2), с. 225. См. также: *Idel M. We Have No Tradition on This* // *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*. Cambridge (Ma) and London,

1983. Р. 51-73. См. также прим. 28. Вместе с тем следует заметить, что позиция “Зохара” относительно вопроса о соотношении между возможностью раскрытия смысла и эзотеризмом достаточно амбивалентна. См.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (Мессия “Зохара”) // *Ha-rayon ha-meshihi bi-Israel* (Мессеианская идея в Израиле). Иерусалим, 1982. С. 134-157.

<sup>23</sup> Эту точку зрения в последнее время неоднократно высказывал проф. Й. Дан. См., например: “«Ha-hebet he-hadash»: ha-nesiga le-1925” (“Новый аспект, отступление к 1925 году”) в приложении *Tarbut we-sifrut* (Культура и литература) к газете *Ha-arev* (22.10.93).

<sup>24</sup> Зохар I, 4б-5а. Подробное обсуждение этого фрагмента, а также параллельных ему мест, содержащих идею сотворения с помощью толкования см. в моей статье (прим. 22), с. 182-187. См. также ниже текст статьи по месту сноски 124.

<sup>25</sup> Р. Моше Кордоверо подробно обсуждает этот фрагмент в ключевых своих произведениях как созвучный его собственному опыту. Яркий пример радикального развития этого зохарического высказывания можно обнаружить в книге р. Йеидиль Готлиба б. Авраама-Израэля “Любовь Господа” (Краков, 1741). А именно: в предисловии (л. 2), а также в гл. 20 (л. 47-49). Р. Йеидиль обнаруживает радикальную идею необходимости индивидуального творчества уже в высказывании мудрецов Талмуда: “Всякий судья, творящий истинный суд по истине его, становится помощником Святого, благословен Он, в сотворении мира” (Шаббат 10а). Р. Йеидиль обращает внимание на слово *תמלא* (“по истине его”) и комментирует: судья должен судить согласно не только объективной истине, которую он находит в Талмуде и в книгах галахических установлений, но и “его истине”, его собственной, субъективной истине, и лишь тогда судья становится помощником Святого, благословен Он, в сотворении мира.

<sup>26</sup> Зохар I, 1-2.

<sup>27</sup> В оригинале: *מלה בסלע משחק בתרין* (Вавилонский Талмуд, Мегилла 18а).

<sup>28</sup> В оригинале: *מלה בתרין משחק לא כלום* (Зохар хадаш 82). Здесь и далее “Зохар хадаш” цит. по изданию, вышедшему в *Mosad ha-tav Quq*.

<sup>29</sup> В том же фрагменте “Зохара” (I, 5а) описывается, как Бог прикрывает “сенью руки своей” творящего каббалиста, чтобы тот не вызвал зависть ангелов. Возможно, что здесь содержится намек на то, что псевдоэпиграфическая форма “Зохара” была выбрана как покров, предотвращающий людскую зависть. См. текст статьи по месту сноски 89.

<sup>30</sup> См. в моей статье (прим. 22), с. 187-191.

<sup>31</sup> Об этом слове см. ниже текст статьи по месту сноски 309.

<sup>32</sup> Зохар III, 148а.

<sup>33</sup> Пс. 119:126.

<sup>34</sup> *עַל לַעֲשׂוֹת לֹהֵ* (там же). В восточноарамейском частица *ל* обычно обозначает каузативность. Подобного рода случаи можно встретить и в иврите: например, *תָּמַדְתָּ לִירֵךְ בְּיָדְךָ* (Лев. 19:18). Вопрос о смысле данного толкования р. Шимона подробно рассматривался мной в другой статье (прим. 22), см. там же с. 166-170. Однако сказанное мной нуждается в некоторых уточнениях, ибо, когда писалась та статья, М. Идель еще не опубликовал параллельные этому толкованию фрагменты (см. нижеследующие примечания), и я не осознавал каузативного смысла выражения *לַעֲשׂוֹת לֹהֵ*.

<sup>35</sup> См., например, книгу Иделя (прим. 2), с. 199-203, 383. Идель не заме-

тил, что в “Зохаре” в начале раздела *Идра рабба* подобным же образом истолковывается стих *עַל לַעֲשׂוֹת לַיהוָה* (“Время делать для Господа”). Впрочем, в прим. 86 Идель ссылается на данное толкование “Зохара”, но удовлетворяется при этом цитатой из статьи (прим. 22) автора этих строк, хотя, как я уже говорил, сказанное там требует поправок. См. также: *Mopsik Ch. Les Grands Textes de la Cabale: Les Rite qui Font Dieu. Verdier* (collection “Les dix Paroles”), 1993. P. 550-598 (titre: “Il est temps de faire Dieu”).

<sup>36</sup> По-моему, в таком духе следует понимать сказанное в Мишне: “...и еще установили, что следует человеку приветствовать ближнего с упоминанием Имени, ибо сказано: «И вот Боаз пришел из Бейт-Лехема и сказал жнецам: Господь [да пребудет] с вами (עִמָּכֶם ה')!» (Руфь 2:4)... и еще говорит [Писание]: «Время делать для Господа, преступили Тору Твою» (Пс. 119:126)...” (Мишна, Берахот 9:8). С моей точки зрения, *עִמָּכֶם ה'* истолковывается здесь как “делание Господа”. В словах Мишны можно усмотреть указание как на исполнение, так и на нарушение заповеди ради высшей цели. На мой взгляд, обе эти возможности выразил аморай Рава в замечании: “Этот стих можно истолковать от начала к концу и от конца к началу. От начала к концу толкуем так: «Время делать для Господа», ибо «преступили Тору Твою». От конца к началу толкуем так: «Преступили Тору Твою», ибо «Время делать для Господа»” (Вавилонский Талмуд, Берахот 63а). По поводу другого мидраша того же плана (“Сказал святой, благословен Он: «Словно сделали Меня») см. в книге Иделя (прим. 2). С. 201.

<sup>37</sup> Притч. 31:23.

<sup>38</sup> Зохар, ч.1, 1036: *בַּעֲלֵה דְאִיּוּ קַב"ה דְאִיּוּ אַתִּירֵע וְאַתִּירֵבֵק לִטּוּם מַה דְּמִשְׁעַר בַּלְבַּה כֵּל דְּהַר*.

<sup>39</sup> Подобный подход характерен, например, для комментария р. Моше Кордово, который превращает толкование этого фрагмента в своего рода особое сочинение. В последнее время такой подход нашел выражение в статье Зеэва Харви (*Harvey Z. Torat ha-nevua ha-sinetetit shel rabbi Yehuda ha-Lewi weheara al sefer ha-Zohar // Kolot rabim: Sefer zikaron le-Rivka Shaz-Openheimer*. Иерусалим, 1996. Т.1. С.141-155). Недавно мне довелось услышать рассказанный в качестве анекдота еще один комментарий к этому месту: существование Бога становится явным при взятии футбольных ворот, когда кричат болельщики: “Есть Бог!”

<sup>40</sup> Зохар III, 125а *גְּרִיס קַמֶּה דְּחַר מְרַסָּא וְבַה גְּלִיף וְשִׁיר מַלְכִּין*.

<sup>41</sup> Слово *מַלְכִּין* в вышеприведенной цитате означает как “цари”, так и “мысли” (от *בְּדַעְתּוֹ*). См. прим. 169.

<sup>42</sup> Слово *зохар* в значении “творческая энергия” встречается уже в комментарии р. Шабтая Донноло к “Сефер Йецира”. См.: *Sefer Yezira*. Иерусалим, 1965. С. 67.

<sup>43</sup> Дан. 12:3. Особенно важное место занимают толкования этого стиха в начале книг и разделов зохарической литературы: в начале комментария “Зохар” к книгам Бытие и Исход, в начале “Тиккуне ха-Зохар”, а также в начале раздела, посвященного “Тиккуне ха-Зохар” в “Зохар хадаш” (часть этих толкований формально относится к более позднему пласту зохарической литературы, однако по стилю они ближе к самому “Зохару”); другая часть толкований занимает промежуточное положение между двумя корпусами текстов). О талмудических источниках толкования этого стиха см. прим. 52.

<sup>44</sup> *Scholem G. Ursprung und Anfangeder Kabbala*. Berlin, 1962. S. 172, 197,221, 226, 247, 266,356.

<sup>45</sup> См., например, цитату, приводимую Шолемом (прим. 3), с. 396, прим.

151. Вот что пишет р. Моше де Леон: “И все это предмет неясный, известный лишь **разумеющим**, посвященным и понимающим в науках” (*Tishbi Y. Mehqare qabbala we-shluhotcha*, v. 1. Иерусалим, 1982. С. 9). См. также приводимую ниже цитату из ответов р. Моше де Леона.

<sup>46</sup> Зохар хадаш, 105а. То, что этот фрагмент относится к корпусу “Тиккуне ха-Зохар”, вызывает сомнение (автор склонен отнести этот фрагмент к более раннему пласту зохарической литературы. — *Прим. перев.*).

<sup>47</sup> Аналог этого греческого понятия можно обнаружить в арабской средневековой мистике - *رقعة*.

<sup>48</sup> Зохар III, 1116-112а.

<sup>49</sup> О крайне радикальном развитии этого мотива в произведениях р. Нахмана из Браслава (где сын уже обучает своего отца, который и есть Святой, благословен Он) см.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav ve-yahaso le-shabtaut* (Понятие общего *тиккуна* у р. Нахмана из Браслава и его отношение к саббатянству) // *Zion*, 1980. N 45. С. 214. Примеры свободного толкования читатель найдет в главе, посвященной разделу *Саба де-мишпатим*.

<sup>50</sup> Ответы р. Моше де Леона // *Tishbi Y. Op. cit.* С. 54-55. В предыдущих строках речь шла о 70 старцах поколения Моисея, которые сравниваются в “Зохаре” с учениками р. Шимона б. Йохая (см. прим. 289). 70 старцев и их ученики также сравниваются с семью планетами, и мы невольно вспоминаем стих “А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес, и оправдывающие многих - как звезды, вовеки веков”. Как уже было сказано (прим. 45), Моше де Леон называет “разумеющими” каббалистов своего поколения.

<sup>51</sup> Зохар II, 190б.

<sup>52</sup> См., например, Зохар I, 16а-17б. Источником приведенного там толкования и вообще использования указанного стиха из книги Даниила, а также понятий “разумеющие” и “сияние” (*зохар*) в “Зохаре” является следующий мидраш: “...и что за небо создал Он во второй день?.. небо, что над головами живых существ... «словно страшный лед» (Иез. 1:26), который, подобно драгоценным камням и жемчугу, освещает все небеса, как светильник в доме или как полуденное солнце, что светит во всю мощь свою, ведь сказано: «...и свет обитает с Ним» (Дан. 2:22). И так же в будущем будут светить праведники, ибо сказано: «А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес» (там же, 12:3) (Пирке де рабби Элиэзер, 4). Ср. со словами р. Шимона б. Йохая в *Сифре Деварим* (разд. Деварим, 10). Стоит заметить, что “небо над головами живых существ” - это то самое небо, которое, согласно Гемаре (Хагига 13а), запрещено созерцать, толковать и о котором нельзя говорить.

<sup>53</sup> Зохар I, 16а.

<sup>54</sup> О человеке как равном Богу в способности творить, а также о связанной с этим идеей создания голема см.: *Liebes Y. Golem be-gimatria — hokhma* (По гематрии слово “голем” эквивалентно слову “мудрость”) // *Qiyat sefer*. 1990-1991. N. 63. С. 1305-1322.

<sup>55</sup> Например, Зохар I, 16а-б; 100а-б (с некоторыми изменениями - Зохар хадаш, 104); II, 1а.

<sup>56</sup> См. об этом в тексте статьи по месту сносок 167-171.

<sup>57</sup> Зохар I, 16б: “А разумеющие будут сиять, подобно сиянию небес. Сияние (*зохар*) - мотив, что напевают *таамим* (кантиляционные знаки), и за их напевом следуют буквы и огласовки”. (Такова версия этого фрагмента в изда-

нии “Зохара”, сопровождаемом комментарием “Ор йакар” р. Моше Кордоверо. Иерусалим, 1962. Т.1. С. 128. В стандартном издании “Зохара” приводится ошибочная версия, отчего связь между “сиянием” и напевом остается не проявленной.) Многочисленные толкования на эту тему имеют место в “Зохар хадаш” (с. 104-106). Лишь часть из них очевидно относится к корпусу “Тиккуне ха-Зохар”.

<sup>58</sup> Тиккуне ха-Зохар 1а; Зохар хадаш 93 (4).

<sup>59</sup> Такой взгляд можно обнаружить в “Тиккуне ха-Зохар”. См., например: Зохар хадаш 103 (4) и далее. Центральный столб (מלכותא דמלכותא), то есть *сефират тиферет*, называется “книгой” (רֶבֶב) и подпитывается от *сефират бина*, называемой “сиянием” (רֶבֶב).

<sup>60</sup> В смысле “согласия небес” на его творчество (см. текст статьи по месту сноски 58). См. также в “Тиккуне ха-Зохар” с комментарием “Ор йакар” р. Моше Кордоверо. Кроме того, см.: *Zak B. Yahaso shel rabbi Moshe Kordevero le-sifrut ha-Zohar u-le-rabbi Shimon bar Yohai we-havurato*. (Отношение р. Моше Кордоверо к зохарической литературе и к р. Шимону б. Йохою и его кругу) // *Sefer zikaron le-Efraim Talmage*. Хайфск. ун-т, 1993. Т.1. С. 63-83. См. также прим. 25 и прим. 309-310.

<sup>61</sup> “Голос небес”, или “зов” - мистический посредник, часто упоминаемый в талмудической литературе. По уровню он ниже “духа святости” (*руах ха-кодеш*) - Йома 9б. В “Зохаре” высший “зов” часто отождествляется с ангелом Гавриэлем, называемым пегухом высших миров. Этот мистический посредник особенно часто упоминается в разделах “Зохара” *Матнитин* и *Тосефта* (см. последующие прим.). Об этих разделах см.: *Gottlieb E. Mehqarim be-sifrut ha-babala*. Тель-Авив, 1976. С. 163-214.

<sup>62</sup> См. первоначальное обращение “голоса небес” в начале раздела *Матнитин*: “Стремящиеся к истине, ищущие верную тайну, прилепившиеся надежной связью, знающие пути высшего Царя, приблизьтесь и слушайте” (Зохар II, 126). Ср. в разделе *Тосефта*: <Сказал р. Эльзар: “Написано: «Слушайте Меня, стремящиеся к справедливости, ищущие Господа» (Ис. 51:1). [То есть] ищущие верную тайну, прилепившиеся надежной связью, знающие пути высшего Царя”> (Зохар I, 151б). Слова *Бат коль* безусловно являются парафразой стиха из Исайи. Ср. также Зохар I, 151а; I, 107б; I, 147а; II, 203б.

<sup>63</sup> Зохар III, 57б-58а. Там приводится от имени р. Шимона порицание людской глухоты, которое по своему стилю чрезвычайно похоже на слова *Бат коль* в разделе *Тосефта* (Зохар I, 121а) или на слова, обращенные к самому р. Шимону (там же, I, 4а). Кстати, р. Шимон в продолжение своего назидания ссылается на *керуз* и на зов души и Торы. Нечто подобное мы находим в словах р. Шимона в начале раздела *Идра рабба* (там же, III, 127б).

<sup>64</sup> Зохар II, 17б-179. Литература *Идрот* (а позже и луринская каббала) во многом опирается на *Сифра ди-цениута* и толкует фрагменты этого сочинения. О связи *Идрот* с *Сифра ди-цениута* см.: *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 15-19.

<sup>65</sup> См. в книге Шолема (прим. 3), с. 160. См. также: *Liebes Y. Op. cit.* С. 15-16. Прим. 53.

<sup>66</sup> См.: *Moshe Ibn Ezra. Kitab al-Muhadara wa al-Mudhakara* (Книга изучений и рассуждений). Иерусалим, 1975. С. 22. Моше Ибн Эзра пишет: מְסֻדָּתָא דְּמִלְכּוּתָא דְּמִלְכּוּתָא דְּמִלְכּוּתָא דְּמִלְכּוּתָא דְּמִלְכּוּתָא (ремесло создания стихов - то, что по-гречески называется поэтикой). Ср. с названием книги Абу Хилляля ал-Аскари -

כְּתָב אֲלֻמָּאֵתוֹן אֲלֻמָּאֵתוֹן אֲלֻמָּאֵתוֹן (Kitab al-Sina'atayn al-Kitaba wa I-Shi'r - Книга ремесла создания книг и стихов). Уже в древнем иврите мы находим некую параллель между корнями *למ* и *לש*, что возможно свидетельствует о том, что использование корня *למ* в данном контексте имеет древнее происхождение. См. кн. Иисуса, сына Сирахова (16:25): *אִתְּמַר בְּמִשְׁקַל רוּחַ, וּבְהִגְוֵעַ אֲחֻק דְּעֵי*.

<sup>67</sup> Платон. Пир. 205 с.

<sup>68</sup> Более подробно я предполагаю рассмотреть этот вопрос в своем исследовании о *Сефер Йецира*, над которым работаю в настоящее время.

<sup>69</sup> *Liebes Y. Na-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 198-203.

<sup>70</sup> Р. Моше де Леон в предисловии к своей книге “Ха-нефеш ха-хахама” (Мудрая душа) пишет, что она называется также “Сефер ха-мишкаль”. Слова р. Моше де Леоны в этом месте не вполне понятны, и мне не ясен смысл второго названия книги. По всей видимости, оно появилось под влиянием начала *Сифра ди-цениута*, хотя, возможно, р. Моше де Леон в точности уже не знал, что значит “книга, выверенная отвесом”. В книге “Ха-нефеш ха-хахама” стихотворный размер отсутствует, но она состоит, как и *Сифра ди-цениута*, из пяти частей.

<sup>71</sup> См. текст статьи по месту сноски 169.

<sup>72</sup> Зохар III, 2926 (*Идра зута*).

<sup>73</sup> Вышеупомянутое сочинение Моше Ибн Эзры (прим. 66). На с. 26 читаем: *אלנה יר יתעאיר אלשררומלנט ם יבאק באק אלנש כי אלנ ך* (“Проза исчезнет, как исчезают искры, а стихи останутся, будто высеченные на камне”).

<sup>74</sup> Мишна, Йадаим 3:5. “Сказал р. Акива:.. все писания святы, а Песнь Песней - святая святых”.

<sup>75</sup> Зохар хадаш 61 (4) – 62 (1).

<sup>76</sup> Там же, 60 (3).

<sup>77</sup> Зохар II, 1466.

<sup>78</sup> Платон. Пир. 204-212.

<sup>79</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto. Adir ba-marom* (Могучий в высотях). Варшава, 1886. С. 5а: “Буквы... блестят от аспекта *йесод* и связывают сияние (גַּלְגַּל) и блеск (נִיר), как мы уже сказали”.

<sup>80</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto u-bene doro: osef igrot ve-teudot* (Р. Моше-Хаим Луцатто и его современники: собрание писем и документов) / Под ред. Ш. Гинцбурга. Тель-Авив, 1937. С. 37. В данном контекста р. Моше-Хаим Луцатто описывает эротико-мессианский уровень р. Шимона б. Йохая, сравнивая его с уровнем Ицхака Лурии и своим собственным. (На этот текст обратила мое внимание д-р Хавив Падья.)

<sup>81</sup> См. прим. 43.

<sup>82</sup> См. слова р. Менахема де Лонзано, которые приводит р. Хаим-Йосеф Давид Азулай в своих примечаниях “Ницуце орот” (Искры света) к “Зохару” (I, 16а). (Примечания р. Азулай опубликованы в большинстве изданий “Зохара”.) “Кувшин-мерило (этими словами “Зохар” описывает то, как действует *буцина де-кардинута*), - *йесод*, который называется локтем и в особенности нуждается в силе (*геаура*), чтобы пускать стрелы [распространенный эвфемизм эякуляции. - Прим. перев.]”. О других толкованиях де Лонзано см. прим. 84, 256. Отметим, что р. Менахем де Лонзано жестко критиковал поэта Исроэля Наджару за использование эротических образов. Однако у самого де Лонзано элемент эротики представлен чрезвычайно ярко. См., например, его стихотворение *Шабха де-матронита* (Восхваление матроны).



<sup>83</sup> *Liebes Y. Peraqim be-milon sefer ha-Zohar* (Главы словаря книги “Зохар”). Иерусалим, 1982. С. 145-150.

<sup>84</sup> В его словаре *Маарих*, статья קרדינута (кардинута). Эта статья частично цитируется р. Азулаи в упомянутом выше комментарии (прим. 82). Р. Азулаи добавляет: “...и еще в своих примечаниях к «Зохару» [де Лонзано] переводит - светильник радости”.

<sup>85</sup> От греч. καρδια “сердце”.

<sup>86</sup> Авода зара 36; Пирке де-рабби Элизер 9; и согласно Пс. 104:26.

<sup>87</sup> Зохар III, 58а; 60а и др.

<sup>88</sup> Этот миф развит в “Зохаре” на основе отдельных фрагментов библейской литературы премудрости и талмудических мидрашей на эти фрагменты. Наиболее полно он представлен в сочинениях р. Моше Кордоверо и в лурианской каббале “версии Саруга”. См.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabalato shel baal Emeq ha-melekh* (О личности, сочинениях и каббале автора “Долины царя”) // *Mehqare Yerusshalayim be-mahshevet Israel* (Иерусалимские исследования по еврейской мысли). 1993. N 11. С. 117-120. См., например, в начале книги р. Исраэля Саруга “Лимуде ацилут” (Изучение эманации). Мукачево, 1897. С. 3: “Когда Святой, благословен Он, забавлялся с самим собой, то есть радовался и забавлялся, и словно бы человек, так Святой, благословен Он, в радости (в этом тайный смысл слов стиха - Пс. 104:31 - «возрадуется Господь делам своим») сотворил Тору”. См. также в книге Нафтали Бахараха “Эмек ха-мелех” (Долина царя). Амстердам, 1648. С. 2: “И великой радостью, с которой Он думал о праведниках, забавлялся и наслаждался [мыслью о том], как будет у Него святой народ... И то самое движение называется забавой, и от той забавы... родилась... Тора”.

<sup>89</sup> См. прим. 29.

<sup>90</sup> Еккл. 1:2.

<sup>91</sup> Зохар I, 1466.

<sup>92</sup> קלמ"ב (там же, III, 2916 - *Идра зута*).

<sup>93</sup> См. также текст статьи по месту сносок 147-156.

<sup>94</sup> Зохар I, 38-45; II, 243-269.

<sup>95</sup> См. прим. 109.

<sup>96</sup> Зохар I, 148. Связь последней аналогии с описанием посещения Царя, по-видимому, обусловлена псалмом 132, первые восемь стихов которого описывают, как царь Давид приготовил “место отдыха” Всевышнему, прежде чем собственную постель (см. прим. 227). А в девятом стихе “Зохар” обнаруживает передачу роли левитов кохенам и праведникам: “Кохены Твои облекнутся справедливостью, и праведники будут петь”.

<sup>97</sup> Сам. II 6:14-23.

<sup>98</sup> Зохар II, 107а. Этот фрагмент относится к разделу *Саба де-мишпатим*, который будет подробно обсуждаться ниже.

<sup>99</sup> На эту и другие параллели между “Зохаром” и “Райа мехемана”, с одной стороны, и текстами францисканских монахов, с другой, указывал еще И. Бер: *Toldot ha-yehudim bi-sefarad ha-nozerit* (История евреев в христианской Испании). Тель-Авив, 1945. С. 178.

<sup>100</sup> *Тишби*. (прим. 1) Т.1. С. 285-307.

<sup>101</sup> *Тишби*. Там же. С. 290-292, 342. В таком же точно контексте слово “взятка” (קנין) встречается уже в мидраше “Пирке де рабби Элизер” (49): “Дают ему [Самаэлю] взятку в Йом Киппур... ибо сказано: «...а жребий другой - к Азazelю» (Лев 16:8)”.

<sup>102</sup> Зохар I, 147-148: “Поскольку поднялся Иаков в надежное место, был должен он вознести приношение (קָרַבָּנָה) тому самому миру (עוֹלָם אֱמֻנָה)”. Эта версия, возможно, связана с описанием приношения (קָרַבָּנָה), которое Иаков послал Исаву (Быт. 32:19-22). Однако эта версия содержит и определенную концептуальную трудность, особенно в свете знаменитого повествования (хотя и более позднего, чем “Зохар”) о р. Йосефе делла Рейна, тяжкий грех которого состоял в том, что он совершил приношение (קָרַבָּנָה) миру зла (עוֹלָם רָעָה). В комментарии “Ор йакар” р. Моше Кордоверо (Иерусалим, 1970. Т.5. С. 160, 161) вместо “приношение” (קָרַבָּנָה) написано “умилостивить” (אָמַלְטֵיב). Версия Кордоверо не вызывает трудностей и соответствует зохарической интерпретации бегства Иакова в Харан (см. текст статьи по месту сноска 212-217). И все же, возможно, следует предпочесть первую версию, понимая “приношение” как *lectio difficilior*. Она есть во всех печатных изданиях “Зохара” и, наверняка, с ней работал комментатор XVI в. р. Шимон Лави, который, объясняя, что значит “приношение миру зла”, добавляет: “И сегодня в этом ужасном изгнании иноверцы успокаиваются (и перестают преследовать евреев. — *Прим. перев.*), получая налоги, пошлины и подарки” (Ketem paz / Чистое золото [словосочетание из Песни Песней 5:11. — *Прим. перев.*]. Джерба. 1939. С. 301а).

<sup>103</sup> Пример такого рода амбивалентности см.: Зохар II, 184а. Там мудрый старец, объясняя, почему он живет в пустыне, приводит два аргумента, которые, с его точки зрения, связаны один с другим. Во-первых, пустыня - это место, где властвует зло, с которым необходимо столкнуться и преодолеть его, чтобы достигнуть святости, ибо “добро всегда вызревает из зла”. Во-вторых, пустыня - место покоя и красоты, и лишь в таком месте “усваиваются слова Горы”.

<sup>104</sup> Иов 1:1. В пятом стихе той же главы говорится о том, что Иов возносил всесожжения, то есть вид жертвоприношения, от которого, согласно “Зохару”, миру зла ничего не остается.

<sup>105</sup> Зохар II, 32-35. См. подробнее: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим.22). С. 123-126. В указанной статье я привел дополнительные свидетельства того, что подобного рода связь с עוֹלָם רָעָה была характерна и для круга создателей “Зохара”.

<sup>106</sup> См. текст статьи по месту сноски 220. На самом деле в стандартной версии фрагмента, который мы имеем в виду (Зохар I, 49а), сказано: “Доброе начало - это радость”. Однако она несомненно ошибочна, и ей следует предпочесть версию кременского издания и других источников: “Злое начало - это радость”.

<sup>107</sup> См. книгу Тишби (прим. 1). Т.1. С. 285-307. Мне хочется упомянуть здесь весьма поучительный спор, происходивший на конгрессе израильской Академии наук “Книга «Зохар» и ее современники”, состоявшемся в 1988 г. Д-р Дорит Кохен Элоро, в противоположность мнению проф. Йешаху Тишби, утверждала, что для “Зохара” характерна не позиция сдержанного дуализма, а сдержанный монизм. В этой статье я хочу оспорить исходное предположение, общее для обоих исследователей, согласно которому “Зохар” содержит “учение”. Иногда сам небесный суд отождествляется в “Зохаре” со злом в противоположность всякой теории. Так, например, стих “Боже, пришли народы в удел Твой” (Пс. 79:1) толкуется в смысле влияния божественного суда на Шехину! (Зохар I, 147б).

<sup>108</sup> Зохар I, 1036.

<sup>109</sup> В другом месте (Зохар III, 54а) Исаак сравнивается с вином, которое

вначале дарит смех, а в конце приносит страдание пьяным. В этой связи стоит упомянуть элемент паясничания, связанный с образом сатаны, в христианских средневековых пьесах.

<sup>110</sup> Зохар I, 1196.

<sup>111</sup> И все же есть некоторое сходство между описанием жертвоприношения Исаака у Кьеркегора и в “Зохаре”. У Кьеркегора, конечно, в этой истории нет ничего от шутки, но Авраам, “рыцарь веры”, заранее уверен, что ему не придется принести в жертву сына. В то же время Авраам “Зохара” - это “рыцарь уступки”, тот, кто являет собой воплощенную милость (תּוּבָה).

<sup>112</sup> Нечто в этом духе, возможно, присутствует уже в мидраше (Берешит рабба 56, 8). Согласно ему в конце истории жертвоприношения Исаака Бог с деланой наивностью замечает Аврааму, что Он не приказывал ему резать сына, а лишь “вознести” Исаака. Теперь же - продолжает Господь - после того как ты вознес сына на жертвенник, сними его оттуда. (На этот мидраш мне указала Мелила Хелнер-Эшед.)

<sup>113</sup> См. книгу Иделя (прим. 1), с. 156, 235-246.

<sup>114</sup> Зохар I, 1476.

<sup>115</sup> В таком значении это слово встречается у Тиббонидов и как перевод арабского *هليل*.

<sup>116</sup> Не исключено, что тончайший намек на это можно обнаружить и в другом месте “Зохара” (I, 166).

<sup>117</sup> См., например, Тиккуне ха-Зохар I, I: “Разумеющие” (Дан. 12:3) - это р. Шимон и его сотоварищи. “Будут сиять” (там же) - то есть собрались вместе, чтобы создать это произведение (קָמַח). Не так давно значение этого слова обсуждалось Амосом Гольдрайхом, который показал, что автор “Тиккуне ха-Зохар” использует слово *תּוּבָה*, встречающееся в “Зохаре” в значении “ушиб, синяк” (в этом нет ничего нового), и с помощью незначительного изменения придает ему новый смысл. См.: *Goldraih A. Be'urim bi-reiyota ha-azmit shel baal Tiqune ha-Zohar* (Выяснение вопроса о самосознании автора “Тиккуне ха-Зохар”) // *Massuot mehqarim be-sifrut ha-qabala u-ve-mahshevet Israel le-zikro shel prof. Ephraim Gottlieb*. Иерусалим, 1994. С. 486. Прим. 100.

<sup>118</sup> Во фрагменте, отсутствующем в стандартных изданиях, он был опубликован Э. Готтлибом в его книге (прим. 61). С. 154.

<sup>119</sup> Гикатила опирается на Талмуд (Шаббат 886).

<sup>120</sup> Этот фрагмент обсуждался Шолемом и Иделем. См.: *Scholem G. The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah* // *Diogenes*. 1972. N 80. P. 179, 180. *Idel M. Al ha-parshanut ha-qabalit le-sugeya* (О каббалистической интерпретации одного фрагмента) // *Sefer ha-yovel la-rav M. Breuer*. Иерусалим, 1992. С. 777. Я не уверен в правоте Иделя, который полагает, что Гикатила говорит в этом фрагменте об интерпретационных техниках соединения букв (תּוּבָה הַיְבֻרָה) и “вертикального” чтения от стиха к стиху. Отметим, что ни Шолем, ни Идель не приводят параллелей из книги “Зохар”. См. книгу Иделя (прим. 2). С. 226, 227, а также: *Idel M. Infinites of Torah in Kabbalah* // *Midrash and Literature*. New Haven, 1986. P. 141-147.

<sup>121</sup> См. текст статьи по месту сносок 287-301.

<sup>122</sup> См., например, Ваикра рабба 17, 4. Об этом мотиве в талмудической литературе и о его связи с “Маасе меркава” см.: *Liebes Y. Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiqa ha-talmudit*. Иерусалим, 1990. С. 106-109.

<sup>123</sup> Зохар III, 1346 (*Идра рабба*); III, 2876 (*Идра зута*).

<sup>124</sup> См. текст статьи по месту сноски 24.

<sup>125</sup> Этот вопрос подробно рассматривался мной в другой статье (прим. 22). См. также текст статьи выше, по месту сноски 105 и ниже, по месту сноски 260. О том, кто согласно Талмуду достоин быть мистиком, я подробно писал в своей книге (прим. 122). По поводу этой темы в “Сефер Йецира” я в настоящее время готовлю статью.

<sup>126</sup> Зохар II, 94-114 (разд. *Мишпатим*). Первый лист этого раздела по большей части относится к корпусу “Тиккуне ха-Зохар”, однако несколькими мотивами связан с разделом *Саба де-мишпатим*. Как, например, образ *сабы*, нисходящего с небес, толкование законов о рабе в главе о тайне души, идея о том, что человек в течение жизни приобретает души более высокого уровня (ср. в разд. *Саба де-мишпатим* 98а). См.: *Oron M.* “Simeni ka-hotam al libekha”: iyunim ba-poetika shel baal ha-Zohar be-parashat saba de-mishpatim (“Положи меня печатать на сердце твое”: исследование поэтики автора книги “Зохар” в разделе *Саба де-мишпатим*) // Massuot (прим. 117). С. 1-24. Эта тема должна стать центральной в докторской диссертации Мелилы Хелнер-Эшед, написавшей об этом интересную курсовую работу. Стоит отметить, что в сочинении *Саба де-мишпатим* можно обнаружить несколько элементов, характерных для “Тиккуне ха-Зохар” и отсутствующих в самом “Зохаре”: 1) слово זָרָה в значении “переселение душ”, как и сама идея, распространено в “Тиккуне ха-Зохар” и крайне редко в “Зохаре”, за исключением раздела *Саба де-мишпатим* (см.: *Liebes Y.* *Petaqim be-milon sefer ha-Zohar*. Иерусалим, 1982. С. 294-326); 2) слово אָדָם (“человек”) указывает в “Зохаре” на святость, при этом иногда явно подчеркивается, что только благодаря святости человек называется человеком, тот же, кто ритуально нечист или преисполнен зла, не может быть назван человеком (*ibid.* С. 54, 55). Исключением является лишь одно место в “Зохаре”, а именно в разделе *Саба де-мишпатим* (95б), где дважды встречающаяся в стихе из Екклесиаста (8:9) слово “человек” толкуется как указание на две стороны человеческой природы - святость и греховность (אָדָם אָדָם). Подобного рода идею можно обнаружить в “Тиккуне ха-Зохар”, где очень часто мир зла (אָדָם אָדָם) именуется “греховным человеком” (אָדָם בְּלִיָּדָה) в противоположность человеку святости (*ibid.* С. 46, 47); 3) в вышеупомянутом фрагменте из раздела *Саба де-мишпатим* (95б) и далее (98б) речь заходит о “дереве познания добра и зла” в качестве другого названия для מִלְּפָנָי - суда, находящегося ниже *сефирот*, в котором имеются весы, одна чаша которых склоняется к добру, а другая - к злу (אָדָם אָדָם) (по поводу понятия מִלְּפָנָי см.: *ibid.* С. 327-335. Добавлю лишь, что, возможно, есть связь между словом מִלְּפָנָי и именем одной из мойр, вращающих колесо судьбы,- Клотó. См.: *Платон*. Политика. 960 с.). Интересно, что в прочих местах “Зохара” “дерево познания добра и зла” является названием *сефират малхут*, и лишь в корпусе текстов “Тиккуне ха-Зохар” речь идет о сущности, находящейся ниже *сефирот* и состоящей из объединения доброго ангела Метатрона и злого, - Самаэля. См.: *ibid.* С. 107-133. С другой стороны, стиль и литературное построение раздела *Саба де-мишпатим* свидетельствуют о том, что он относится к самому “Зохару”, а не к пласту “Тиккуне ха-Зохар”.

<sup>127</sup> Зохар II, 95а.

<sup>128</sup> Вавилонский Талмуд, Берахот 55б.

<sup>129</sup> Ос. 14:10.

<sup>130</sup> Еккл. 5:2.

<sup>131</sup> Этот фрагмент включен в виде своего рода приложения к мидрашу о 32 правилах толкования Торы (Midrash 32 midot // Midrash ha-gadol le-Bereshit. Иерусалим, 1947. С. 39).

<sup>132</sup> *Lieberman S. Yavanit ve-yavanut be-erez Israel* (Греческий язык и эллинизм в Земле Израиля). Иерусалим, 1963. С. 202-212. Либерман приводит мидраш, упомянутый в предыдущем примечании, но не указывает на его параллель в “Зохаре”.

<sup>133</sup> *Niehof. A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read* // JJS, 1992. N 43. P.58-84.

<sup>134</sup> См. прим. 22.

<sup>135</sup> Зохар II, 98б.

<sup>136</sup> См. текст статьи по месту сносок 17-23.

<sup>137</sup> *Mat D. Matnita dilan: tekhnika shel hidush be-sefer ha-Zohar* (“Наша мишна”: техника инновации в книге “Зохар”) // *Sefer ha-Zohar ve-dogo* (Книга “Зохар” и ее современники). Иерусалим, 1989. С. 123-145.

<sup>138</sup> Зохар II, 98а. По-видимому, существует связь между упомянутыми здесь коронами и идеей создания каббалистом *сефирот*, или совершения *тиккуна*. См. текст статьи по месту сноски 24.

<sup>139</sup> Еще один пример см. ниже, прим. 263.

<sup>140</sup> Зохар II, 100б.

<sup>141</sup> Там же. 98а.

<sup>142</sup> Там же. 98б.

<sup>143</sup> Р. Хийа, занимающий достаточно высокое положение среди мудрецов круга р. Шимона б. Йохая, изначально относится к *сабе* более серьезно, чем р. Йосе. Об этой встрече см. прим. 23б.

<sup>144</sup> В сочинении под названием *Йанука* (“Дитя”). Об этом зохарическом произведении см.: *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Ari* (Миф versus символ в книге “Зохар” и в лурианской каббале) // *Ha-mitos ba-mahshava ha-yehudit* (Миф в еврейской мысли) / Под ред. Х. Падья. Изд. Ун-та им. Бен Гуриона. Беср-Шева, 1996. В очень тонкой, на первый взгляд неприметной форме тот же мотив можно обнаружить в другом зохарическом фрагменте (I, 148-150). Там рассказывается, как один из мудрецов круга р. Шимона б. Йохая, р. Ицхак, встречает некоего человека и двух его сыновей. Эти люди изучают Тору (тема: значимость брака), и их высказывания кажутся загадками или даже бессмыслицей. Р. Ицхак сопровождает их до тех пор, пока они сами не выражают желания расстаться с ним, поскольку идут на свадьбу. Они не приглашают р. Ицхака с собой и в дальнейшем (149а) объясняют это тремя причинами, все три как бы во благо р. Ицхаку: во-первых, они не были знакомы с р. Ицхаком и опасались, что их приглашение оскорбит его достоинство; во-вторых, они опасались, что для него важнее продолжить свой путь; в-третьих, они боялись, что ему будет неловко на свадьбе, поскольку у него нет подарка для молодоженов. Эти аргументы, казалось бы, исполнены вежливости, которую все трое, надо полагать, почерпнули у своего учителя р. Цадока, обучавшего правилам поведения согласно таинствам Торы. Однако при более внимательном рассмотрении эта вежливость выглядит иронической. Это становится явным в третьем аргументе. Ведь свадебный подарок, который обычно преподносили мудрецы, - это толкование Торы. Отсюда следует, что истинной причиной того, что р. Ицхак не был приглашен на свадьбу, являлось сомнение в его мудрости. Кажется, и сам р. Ицхак понял иронию, заключенную в приведенных оправданиях. Об этом можно догадаться по его ответу: “Да судит тебя Святой, благословен Он, во благо”.

<sup>145</sup> См. статью М. Орон (прим. 126).

<sup>146</sup> Сходный мотив мы находим у р. Нахмана из Браслава. Об одном из его учений рассказывается, что оно возникло из ничего (רַחֵם שׁוֹ). Р. Нахман находился в меланхолии и говорил, что не может толковать Тору, ибо ничего не знает. И тогда из проникновения в смысл своего уровня “ничего-не-знания” он развил новое учение. См.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav ve-yahaso la-shabtaut* (прим. 49). С. 207-209.

<sup>147</sup> Зохар II, 95а.

<sup>148</sup> *Liebes Y. Hashpaot nozriyot be-sefer ha-Zohar // Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*, 1983. N 2. С. 43-74.

<sup>149</sup> Зохар II, 100а. Решение загадки связано с количеством духов, поселяющихся в утробе женщины, вступившей в левиратный брак.

<sup>150</sup> Подробнее эта тема будет обсуждаться ниже.

<sup>151</sup> Еккл. 4:12.

<sup>152</sup> *Liebes Y. “Tarin urzulin de-ayalta” — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato* (“Два олененка” — тайное предсмертное толкование Ицхака Лурии) // *Qabalat ha-Ari* (Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel. N 10). Иерусалим, 1992. С. 113-169.

<sup>153</sup> Зохар I, 6а.

<sup>154</sup> Обязанности, о которых говорит здесь р. Хамнуна, истолковываются за несколько страниц до этого (I, За) в довольно длинном отрывке, приводимом по словам “Зохара” из книги р. Хамнуны-сабы.

<sup>155</sup> Так (по-моему, совершенно верно) пишет р. Шимон Лави в своем комментарии “Кетем паз” (см. прим. 102).

<sup>156</sup> Однако р. Йосе называет слова *сабы* מוֹלֵךְ מוֹרֵךְ דְּרוּחַ סָבִי, используя слово מוֹלֵךְ, а не מוֹרֵךְ из словосочетания מוֹרֵךְ וּמוֹלֵךְ (Быт. 1:2).

<sup>157</sup> См. текст статьи по месту сноски 91.

<sup>158</sup> Мф. 5:22. Об отголосках Нового Завета в “Зохаре” я писал в других своих работах.

<sup>159</sup> Ивритское слово передано здесь греческими буквами. Возможно, именно такое произношение лежит в основе талмудического мидраша, приводимого ниже (см. прим. 162).

<sup>160</sup> Подобно слову *raka* греческое *more* служило в качестве бранного в иврите времен Талмуда. См.: *Pesiqta de rav Kahana* / Изд. Мендельбаума. N.Y., 1962. С. 246, 247: “О царе, что отдал своего сына педагогу. Сказал ему [педагогу]: не называй моего сына *more*... греки кричат дурачку — *морос*... сказал им Моисей: слушайте же *морим*” (мн. ч. от *more* — “быть непокорным”, мидраш играет на омонимии. — *Прим. перев.*).

<sup>161</sup> Песн. 6:7.

<sup>162</sup> Возможно, что распространенный мидрашистский прием “читай не так-то, а так-то” в данном случае является излишним (см. прим. 159; мидраш может быть основан просто на омонимии: *rakateh* означает и “твой висок” и, если использовать *raka*, “твой пустой человек”. — *Прим. перев.*). И действительно, в нескольких параллельных местах эта фраза отсутствует (см., например, Вавилонский Талмуд, Санхедрин 37а).

<sup>163</sup> Вавилонский Талмуд, Эрувин 19а и параллельные места. Ср. со словами р. Хийи в “Зохаре” (II, 95а): “Иногда в этих пустословах можно обнаружить золотые колокола”. Ср. со словами *сабы*. “Даже такой старец, как я, иногда бурчит, бурчит, а прочитать не может” (там же, II, 99а).

<sup>164</sup> См., например, Зохар III, 60а, где р. Элизер бен р. Шимон истолковывает грех сынов Аарона, которые торопили свой час и искали собственного величия при жизни отца. Главная цель его толкования объяснить, почему он должен воздерживаться от толкований в присутствии своего отца р. Шимона б. Йохая. И действительно, вслед за этим сам р. Шимон дает гораздо более глубокое толкование, в котором речь заходит о мифо-демонологическом видении, связанном с образом *Шехины* в ночные часы.

<sup>165</sup> Несколько толкований такого рода сосредоточены на листах 95-97 второй части Зохара. Толкование о “царе народов” (Иер. 10:7), собственно, имеет целью предотвратить возможное понимание этого словосочетания в качестве лестного для народов. И когда р. Хийа подкрепляет общепринятое толкование, приводя другой стих, *саба* упрекает его. Более того, *саба* трактует в отрицательном для народов смысле и этот второй стих (Зохар II, 96а).

<sup>166</sup> Которые были высказаны на с. 95б.

<sup>167</sup> Зохар II, 98.

<sup>168</sup> Категория суда выражена здесь словом *תּוֹמָה* (“очень”), взятом из контекста первого стиха 104-го псалма и в соответствии с талмудическим толкованием: “И вот весьма (*תּוֹמָה*) хорошо” (Быт. 1:31) - и вот смерть (*תּוֹמָה*) хороша” (Берешит рабба 9, 5). Интересно, что в другом месте “Зохара” (II, 68б) это же талмудическое толкование используется в противоположном смысле: то, что категория суда выражена словом *תּוֹמָה*, подчеркивает как раз гармонию, царящую в мире, а также позитивную роль силы зла (*מַלְאָכָה*) и народов, которые должны признать Бога и тем самым возвеличить Его. Это толкование диаметрально противоположно мнению *сабы* после его отказа от своих прежних слов.

<sup>169</sup> Мир, символизируемый “царями Эдома” (*מלכֵי אֶדוֹם*). Толкователь находит связь между этим понятием и сожалением о сделанном, с “передумыванием” (*חמלחוט*). См. прим. 41.

<sup>170</sup> О деталях этого мифа и его источниках см.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 194-199, 219-221. А также: *Idem. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 46-56, 66-68. Этот миф видоизменяется и приобретает различные оттенки в зависимости от толкуемых источников, среди которых, кроме 104-го псалма и 36-й главы книги Бытия (фрагмент об эдомских царях), можно упомянуть также две версии сотворения мира первой и второй глав книги Бытия (описание первой главы истолковывается как описание сотворения прежнего мира, который затем был разрушен) и талмудический рассказ о десяти мудрецах, подвергнутых пыткам и жестоко казненных римлянами. В луррианской каббале этот миф сливается с мифом о “разрушении сосудов” (*שִׁבְרֵי הַכֵּלִים*).

<sup>171</sup> Например, в трактате “Хагига” (12б) Гемара противопоставляет два стиха Писания: согласно первому источник бурь и штормов - на небесах, а согласно второму - на земле. Проблема решается следующим образом: <Давид просил о них [о буре, шторме и т.д.] милости и низвел их на землю. Сказал Святому, благословен Он: “Владыка мира, Ибо не Бог, желающий беззакония, Ты, не водворится у Тебя зло” (Пс. 5:5) (то есть источником бедствий и зла не место на небесах. — Прим. перев.)>. Еще один пример можно найти чуть ниже (там же, 13б). Гемара противопоставляет два стиха, описывающие видение колесницы Иезекииля. В одном из них (Иез. 1:10) среди четырех животных упоминается бык, а в другом (там же, 10:14) место быка занимает херувим. И снова похожее решение: “Иезекииль просил о нем [о быке] милости и превратил его в херувима. Сказал Святому, благословен Он: «Владыка мира! Как обвинитель [бык,

напоминающий о грехе поклонения золотому тельцу] может быть защитником?!»». Сходная идея содержится в словах, приводимых от имени одного из хасидских *цаддиков*. Как-то раз его спросили: как совместить тот факт, что Талмуд достаточно часто говорит о бесах, с мнением Маймонида, согласно которому бесов не существует? *Цаддик* ответил: во времена Талмуда бесы существовали, но после того как Маймонид вынес галахическое постановление о том, что бесов не существует, они исчезли.

<sup>172</sup> Зохар II, 98-99.

<sup>173</sup> Там же, II, 99.

<sup>174</sup> Впрочем, можно обнаружить некоторое сходство между одеяниями Моисея и “душой пришельца” в качестве облачения души. См. текст статьи по месту сноски 181.

<sup>175</sup> Анализ фрагмента о восхождении Моисея, указание на эротические элементы этого восхождения, а также детальное сравнение образа *сабы* (возлюбленный в притче о красавице) с образом Моисея см. в книге Иделя (прим. 2). С. 239-242.

<sup>176</sup> Ср. “гимн о происхождении святого слова” в Ригведе (10.71, 4): “Смотрящий не видит слова, и внимающий не слышит его. Оно открывается человеку подобно тому как любящая женщина, облаченная в красивые одежды, обнажает свое тело перед возлюбленным”.

<sup>177</sup> וְכִדְרֵי שִׁשְׁבַּת דְּרָרָא כְּמָא דְּאִתָּו דְּלָא לְאִסְתָּא וְלָא לְמַגְרָא מְבִילֵוּ לָא תִּי.

<sup>178</sup> См., например, коммент. Авраама Ибн Эзры к Втор. 5:5.

<sup>179</sup> Исх. 23:9.

<sup>180</sup> Бава меция 59б. См.: Зохар II, 98б (*Саба де мишпатим*).

<sup>181</sup> Например, וְכִדְרֵי שִׁשְׁבַּת דְּרָרָא כְּמָא דְּאִתָּו דְּלָא לְאִסְתָּא וְלָא לְמַגְרָא מְבִילֵוּ לָא תִּי (Быт. 6:9).

<sup>182</sup> Поэтому я вынужден не согласиться с Э. Вольфсоном, который понимает выражение לֵיל לֹא עֵינַי (“нет у нее глаз”) как указание на то, что у Торы нет своего собственного смысла, что она подобна глине в руках комментатора и возможно любое ее толкование. Эта точка зрения противоречит и притче о красавице, и предыдущим словам *сабы* (текст статьи по месту сноски 127 и ниже). См.: *Wolfson Eliot R. Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics // The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History. State University of New York Press, 1993. P. 186.*

<sup>183</sup> וְכִדְרֵי שִׁשְׁבַּת דְּרָרָא כְּמָא דְּאִתָּו דְּלָא לְאִסְתָּא וְלָא לְמַגְרָא מְבִילֵוּ לָא תִּי. Ср. со словами р. Моше Кордоверо в его комментарии “Ор якар” к “Тиккуне ха-Зохар” (Иерусалим, 1972. Т. 1. С. 16): “Поскольку стихи Торы действительно объясняют свои тайны с их помощью”. Р. Моше Кордоверо пишет о р. Шимоне б. Йохане и его соотарицах, но, по-видимому, он полагал, что то же самое верно и относительно его самого и его круга. Это становится ясно из его автобиографической книги “Сефер герушин” (Иерусалим, 1962. С. 3, 4): “И слова Торы светились в нас, и все сказывалось само собой”. Впрочем, это описание больше подходит к ассоциативным, “автоматическим”, толкованиям “Тиккуне ха-Зохар”, чем к толкованиям самого “Зохара” и *Саба де-мишпатим*, носящим творческий, созидательный, эротический характер.

<sup>184</sup> См.: текст статьи по месту сноски 127.

<sup>185</sup> Я собираюсь подробно остановиться на этом в своей работе о *Сефер Йецира*.

<sup>186</sup> Прит. 9:4. Это слова мудрости, с которыми совпадают слова блудницы (там же, 9:16).

<sup>187</sup> См.: *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 30.



<sup>188</sup> Чис. 12:8.

<sup>189</sup> См., например, Зохар I, 236б. См. также прим. 48.

<sup>190</sup> См., например, Вавилонский Талмуд, в начале трактата “Йома”.

<sup>191</sup> Втор. 33:1; Пс. 90:1. См. замечания Шолема в его книге (прим. 3).

С. 396. Об эротических отношениях Моисея со сферой божественного см.: *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabбалat ha-Ari* (прим. 144). Кстати, согласно “Тиккуне ха-Зохар” лишь Моисею, с которым идентифицирует себя автор книги, удается попасть к обитающей в башне “дочери царя”, в то время как попытка р. Хамнуны-сабы оказывается неудачной. См. об этом подробно в статье Гольдрайха (прим. 117). С. 484-491. Мне кажется, что автор “Тиккуне ха-Зохар” полемизирует с рассматриваемыми словами *сабы*, который также идентифицирует себя с Моисеем и с возлюбленным Торы. В талмудической литературе и в “Зохаре” невестой Моисея иногда является Тора, а иногда - *Шехана*. Поэтому в лурианской каббале “дочь царя” из рассматриваемого нами фрагмента отождествляется с *Шеханой*. Недавно Э. Вольфсон (см. прим. 182) выдвинул предположение, что это отождествление существует и в самом “Зохаре”.

<sup>192</sup> Вавилонский Талмуд, Эрувин 54б.

<sup>193</sup> Прит. 5:19.

<sup>194</sup> Об этом талмудическом толковании и его использовании в каббале см.: *Liebes Y. “Tarin urzilin de-ayalta” — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato* (прим. 152). С. 137-144, 166-169.

<sup>195</sup> Мишне Тора V, 1, 22:20-21.

<sup>196</sup> Вавилонский Талмуд, Песахим 49б.

<sup>197</sup> Втор. 33:4.

<sup>198</sup> Вавилонский Талмуд, Моэд катан 1б.

<sup>199</sup> Песн. 7:2.

<sup>200</sup> В своей книге (см. прим. 83), в словарной статье *גוף* (“тело”), я отметил несколько десятков словосочетаний и указал сотни мест, в которых это слово используется для обозначения Божества.

<sup>201</sup> Там же. С. 234, 235.

<sup>202</sup> В вышеупомянутой книге, в словарной статье *גוף* я отметил несколько десятков словосочетаний и указал сотни мест, в которых Божество называется *גוף*.

<sup>203</sup> В соответствии со стихом “Мужчиной и женщиной сотворил их и благословил их, и нарек им имя человек (*גוף*) в день их сотворения” (Быт. 5:2) и его талмудическим толкованием (Йевамот 63а).

<sup>204</sup> О сексе в “Зохаре” см. в кн. Шолема (прим. 3), с. 225-228; в кн. Тишби (прим. 1). Ч.2. С. 607-627; *Biale D. Eros and the Jews. N.- Y., 1992. P. 109-113.*

<sup>205</sup> Быт. 28:17.

<sup>206</sup> Зохар I, 150б.

<sup>207</sup> Это один из примеров того, какую пользу можно извлечь из нового факсимильного издания экземпляра “Зохара”, принадлежавшего Шолему и содержащего его примечания. Оно было издано с предисловием автора этих строк в Иерусалиме в 1992 г.

<sup>208</sup> Эта антикаббалистическая книга являлась важной частью развернувшийся в Йемене полемики с каббалой.

<sup>209</sup> Зохар I, 150.

<sup>210</sup> *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 1-143, 200-205.

<sup>211</sup> Зохар I, 147, 148.

<sup>212</sup> Этот тяжкий грех - одна из основных тем сочинения *Саба де-мишна-*

тим. Еще один грех из сексуальной сферы - это грех Онана. Этот грех, с определенной точки зрения, является еще более тяжким, чем грех безбрачия. Об этом грехе в "Зохаре" и каббале я подробно писал в другом месте (см. ст. в прим. 49).

<sup>213</sup> Это описание легло в основу образа Лилит в книге Ариэлы Даям "На этот раз" (Иерусалим, 1986. С. 15). (Книга вышла под редакцией автора этих строк после смерти писательницы.)

<sup>214</sup> Yalon H. Pirqe lashon (главы о языке). Иерусалим, 1971. С. 292-304. Йалон не приводит примеры из "Зохара" и не обсуждает словосочетание  $\text{מלך מלך}$ . Это словосочетание (смысл которого - "мир греха" или "сфера сатаны") обычно переводится как "другая сторона" (в противоположность стороне святости) без сексуальной коннотации, которая присутствует, как мне кажется, только в обсуждаемом нами фрагменте "Зохара". Оно не встречается в текстах, предшествующих "Зохару", но "Зохар" использует его как устоявшееся понятие, откуда — употребление множественного числа  $\text{מלכים מלכים}$  - для обозначения бесов и злых духов (см., например, Зохар II, 676; удивительно, что в продолжении этого фрагмента возникает необходимость объяснить это словосочетание:  $\text{הוא הנהגה של כל המלכים המלכים}$ , букв. "другая сторона - это не то, что сторона святости"). Кстати, р. Моше де Леон переводит  $\text{מלך מלך}$  как "другая причина" (см. фрагмент, цитируемый Элиотом Гинзбургом в его статье *Tiqse havdala ba-qabala ha-zoharit // Sefer ha-Zohar ve-doto* (прим. 9). С. 205.) Этот перевод свидетельствует о том, что р. Моше де Леон не вполне понимал некоторые моменты в "Зохаре" и, следовательно, не мог быть единственным автором "Зохара". См.: *Liebes Y. Kezad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9).

<sup>215</sup> Ср.: "И обручу тебя верностью" (Ос. 2:22). См. также следующее прим.

<sup>216</sup> Зохар I, 148а. Ср. интерпретацию слова  $\text{רץ}$  как мира чувств у Филона (*De Migratione Abrahami*).

<sup>217</sup> Зохар I, 147б. В этом же фрагменте описывается, как каждый из праотцев был вынужден пройти этот этап, пройти это место ( $\text{מלך מלך}$  в сексуальном значении этого словосочетания) на пути к совершенствованию своих качеств. В отличие от праотцев народа Израиля Адам и Ной не выдержали этого испытания. О переходе Иакова см. также прим. 102.

<sup>218</sup> Быт. 32:25-33. Согласно мидрашу (и Раши) этот человек был ангелом-хранителем Исава.

<sup>219</sup> См.: Берешит рабба 70, 12: "Почему заплакал [Иаков, когда поцеловал Рахиль]? Потому, что увидел, как люди шепчутся друг с другом и говорят: «Зачем явился этот обучать нас сраму?»".

<sup>220</sup> Зохар I, 49б.

<sup>221</sup> После описания греха Евы и его связи со злым началом спрашивает р. Элиэзер: "Если так, где же его место на небесах, этого злого начала, что охватывает женщину?" И ему отвечает (по-видимому, отец, р. Шимон б. Йохай), что и в высших мирах, как у земного мужчины, злое начало находится слева (ср. Вавилонский Талмуд, Берахот 61а: "Две почки есть у человека, одна склоняет к добру, другая - ко злу. Очевидно, что добро - справа, а зло - слева. Ибо написано: «Сердце мудрого склоняется вправо, а сердце глупца - влево», (Еккл. 10:2)". — *Прим. перев.*). Иногда в талмудической литературе говорится о злом начале Святого, благословен Он (см. Вавилонский Талмуд, Йома 69б). См. также текст по месту сноски 106.

<sup>222</sup> Быт. 2:23-24.

<sup>223</sup> Из библейских стихов о первом человеке "Зохар" учит: "Тот, кто со-

единяется с женой своей, должен упрашивать и услаждать (מַלְבֵּל) ее словами". מַלְבֵּל в "Зохаре" обычно означает "смягчить наказание", но в данном случае это значит также "умилостивить", и, возможно, даже "рассмешить" согласно значению этого корня в арабском (مَلَحَم - "улыбка").

<sup>224</sup> См. прим. 204.

<sup>225</sup> *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Agi* (прим. 144).

<sup>226</sup> Одной из тем, которая до сих пор не обсуждалась исследователями (в том числе и автором этих строк в вышеуказанной статье), является вопрос об осознанности символичности символа в "Зохаре". Чрезвычайно поучительным в этом смысле является фрагмент: I, 153-154.

<sup>227</sup> Вавилонский Талмуд, Шаббат 55б и комментарий Раши. См. также прим. 96.

<sup>228</sup> Зохар I, 154.

<sup>229</sup> Быт. 29:31.

<sup>230</sup> מִהְיָא דְסָאנִי בַר נֶשׁ עֲרִינֵי דְאַמִּיָּה.

<sup>231</sup> Быт. 29:18-26.

<sup>232</sup> Вавилонский Талмуд, Берахот 57а.

<sup>233</sup> Быт. 24:61.

<sup>234</sup> Зохар I, 50а (см. также I, 133а). Согласно Берешит рабба (60, 16): "Пока была жива Сара, пребывало облако над ее шатром... и горел светильник... когда же умерла она, не стало ни того, ни другого, когда же пришла Ребекка, все вновь стало как прежде". Облако и светильник - ярко выраженные символы *Шехины*.

<sup>235</sup> Вавилонский Талмуд, Киддушин 31б.

<sup>236</sup> Так, например, в рассказе, о котором речь шла выше (II, 946; см. текст статьи по месту сноски 143), когда р. Йосе после своей беседы с *сабой* встретил р. Хийю, он воскликнул: "Насколько я счастлив, что узрел лик *Шехины*".

<sup>237</sup> Эти слова произносит р. Ицхак, встретив р. Йехуду (Зохар I, 135б).

<sup>238</sup> Мишна, Авот 3:2; Вавилонский Талмуд, Берахот ба. В этих источниках явление *Шехины* истолковывается как вознаграждение за изучение Торы, а пребывания *Шехины* (хотя на более низком уровне) удостоивается и занимающийся Торой в одиночестве. Тем самым, безусловно, уменьшается мифическая значимость *Шехины* и земной аспект ее проявления.

<sup>239</sup> Зохар III, 186б. Об этом я подробно писал в других своих статьях, указанных в прим. 152 (см. с. 152-154) и в прим. 144.

<sup>240</sup> Зохар II. 163б.

<sup>241</sup> При обсуждении раздела *Саба де-мишпатим* (см. текст статьи по месту сносок 186-199).

<sup>242</sup> В этом контексте, возможно, более понятными становятся слова "Зохара" (I, 50а) о том, что человеку следует быть более осторожным, когда он находится в пути, ибо, пока он в своем селении, его охраняет жена, а за пределами селения — *Шехина*. Возможно, здесь идет речь о предупреждении половой распущенности, более частой, когда мужчина находится без присмотра жены.

<sup>243</sup> См. прим. 225.

<sup>244</sup> Зохар I, 50а.

<sup>245</sup> Ср. Вавилонский Талмуд, Сота 17а: "Мужчина и женщина удостоились *Шехина* [пребывает] между ними".

<sup>246</sup> *Rabbi Jacob Emden*. *Mitpahat sefarim*. Алтона. 1768. С. 9а. Р. Яков Эмден пытается “спасти” это высказывание с помощью изменения версии и натянутого комментария. Однако, по его словам, он вообще-то не воспринимает свою попытку всерьез. О божественных качествах, приписываемых людям вообще и р. Шимону б. Йохою в частности, см.: *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Agi* (прим. 144).

<sup>247</sup> Исх. 23:17; 34:23.

<sup>248</sup> Зохар II, 38а.

<sup>249</sup> Там же, I, 2а.

<sup>250</sup> Этот парадокс упоминается в “Зохаре” несколько раз (например, I, 96а). “Зохар” приводит и его объяснение (Зохар I, 246). *Сефират Бина* заключает в себе *сефирот*, находящиеся ниже нее и представляющие мужское тело. Последняя из этих *сефирот* - *сефират Йесод* - *תבניתו ויגיל*. А название всему дается согласно тому, что является последним (поэтому *сефират Бина*, включающая в себя нижние *сефирот*, и называется “мужским миром”).

<sup>251</sup> Зохар III, 2016.

<sup>252</sup> Там же, III, 596.

<sup>253</sup> См. в разделе *Зохар и творчество*. В третьей части (2916) р. Шимон б. Йохай восхваляет свои уста, говоря, что они подобны быющему клочку (ср. Мишна, Авот 2:8), а также относит к себе стих “...и река выходит из Эдена” (Быт. 2:10) - один из стихов, наиболее часто используемых “Зохаром” для описания божественной эманации. О божественных устах см.: Зохар III, 123а. В сочинениях Ицхака Лурии (*Shaar ruah ha-qodesh* (Врата духа святости). Иерусалим, 1912. 44а; *Shaar ha-yihudim* (Врата средств единения с Богом). Лемберг, 1856. С. 8 (4) можно найти “средство единения” (תפיל), с помощью которого каббалист выправляет (תפיל) божественные уста. А согласно описанию р. Хаима Витала в его автобиографии (*Sefer ha-hezevonot* (Книга видений). Иерусалим, 1954. С. 170) это “средство единения” использовалось также и для “выправления” уст человека, что приводило к возможности высказывать высшие тайны.

<sup>254</sup> См. об этом в моей книге (прим. 83), а также прим. 289.

<sup>255</sup> Указания источников, этимологические замечания, а также установление языковых связей между словами “уста” (פֶּה) и “поцелуй” (דָּבָר) см. в моей книге (прим. 83). С. 135, 137.

<sup>256</sup> См. словарь *Maariv* р. Менахема де Лонзано, статья פֶּה: “В “Зохаре” (гл. *Цав*, с. 54) видно, что так называются уста, и мне кажется, что происходит это слово от арабского “поцелуй”. По-видимому, р. Менахем имеет в виду глагол פָּה, который в разговорном арабском (и в персидском) означает “поцеловать”. См. также слова р. Менахема в словарной статье פֶּה. “В «Зохаре» так называют иногда פֶּה פֶּה פֶּה” (букв. “основание женщины”; очевидно, имеются в виду половые органы). И вот что сказано в главе “Ущербы” [Вавилонский Талмуд, Гиттин 58а]: “...а некоторые говорят, что [Иерусалим был разрушен] из-за двух фитилей в одном светильнике [символ разврата]”.

<sup>257</sup> Например, в книге *Gan ha-melech* (Царский сад) — комментарий “Зохар”, написанный р. Нафтали Бахарахом и имеющийся пока лишь в рукописном варианте (см.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabbalato shel baal Emeq ha-melekh* (прим. 88). С. 111. Прим. 82). Иногда это прозвище р. Шимона б. Йохая встречается и в опубликованном сочинении р. Бахараха - *Emeq ha-melekh* (Царская долина). Амстердам, 1648. С. 8 (4) в предисловии (это место мне указал А. Элькаям).

<sup>258</sup> Так называется Реш-Лакиш р. Меира в ситуации, когда Реш-Лакиш удивлен и возмущен: “Святые уста могли произнести такое?!” (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 23а, 24а).

<sup>259</sup> Зохар III, 296. Подробнее об этом см.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22).

<sup>260</sup> Зохар III, 61а. Этот фрагмент “Зохара” является одним из источников, повлиявших на формирование понятия *цаддик* в хасидизме.

<sup>261</sup> *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22. С. 143, 144).

<sup>262</sup> Зохар III, 69а.

<sup>263</sup> Зохар II, 98б: “Саба, саба, если все это знаешь ты, скажи и не бойся, скажи слова твои, и просят слова в устах твоих”. Источник этого изречения - в Талмуде (Берахот 22а).

<sup>264</sup> Еккл. 5:5. Вавилонский Талмуд (Хагига 15а) относит этот стих к Элише б. Авуе, образ которого представляет собой прототип неправильно ведущего себя мистика. См.: *Liebes Y. Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiqā ha-talmudit* (прим. 122).

<sup>265</sup> Этому рассказу посвящена другая моя статья (прим. 152).

<sup>266</sup> Зохар I, 96б.

<sup>267</sup> Об этом выражении см. прим. 138.

<sup>268</sup> О запрете на раскрытие каббалистических тайн за пределами Земли Израиля, принятом Ицхаком Лурией и его учениками, см.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabbalato shel baal Emēq ha-melekh* (прим. 88). С. 104-106.

<sup>269</sup> Еккл. 10:17.

<sup>270</sup> Зохар III, 59б.

<sup>271</sup> Однако в другом месте: “Царь свободный” - это святой, благословен Он” (там же, I, 95б).

<sup>272</sup> Там же, III, 79б. Ср.: Мишна, Авот 6:2 “Свободный - это только тот, кто занимается Торой”.

<sup>273</sup> Ср. взаимоотношения р. Нахмана из Браслава со своими хасидами (см.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav ve-yahaso la-shabtaut* (прим. 49). С. 205-207).

<sup>274</sup> Зохар III, 59б.

<sup>275</sup> Мишна, Таанит 3:8.

<sup>276</sup> Дождь воспринимается как соитие не только в древних религиях, но и в талмудической литературе, и в книге “Зохар”.

<sup>277</sup> Пс. 133:1.

<sup>278</sup> Берешит рабба 33, 3 (на эту параллель мне указала Мелила Хельнер-Эшед).

<sup>279</sup> *Sefer toldol ha-Ari* (Родословная Ицхака Лурии). Иерусалим, 1967. С. 200-202.

<sup>280</sup> Эротические описания процесса изучения Горы см. прим. 186-199.

<sup>281</sup> Авот де рабби Натан / Изд. Шехтера. Нью-Йорк, 1967. С. 18 (4) (версия А, гл. 8): “И приобрети себе друга» (Мишна, Авот 1:1). Как это понимать? Эго учит нас тому, что стоит человеку приобрести себе друга, с которым он и ел бы, и пил, и читал Писание, и учил Мишну, и спал, и открывал бы ему все свои тайны - и тайны Торы, и тайны обыденной жизни”. См.: *Liebes Y. Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiqā ha-talmudit* (прим. 122). С. 138-141.

<sup>282</sup> Вавилонский Талмуд, Бава мециа 84а.

<sup>283</sup> Зохар II, 190б.

<sup>284</sup> Там же, III, 556.

<sup>285</sup> *Liebes Y.* “*Tarin urzilin de-ayalta*” — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato (прим. 152). С. 149-164.

<sup>286</sup> *Yosef Gikatila. Sefer Meshalim* (Книга притч). Цфат, 1992. С. 16-18.

<sup>287</sup> Ср. *מִשְׁכַּח מְזַמְרָה* - постоянное прозвище р. Шимона б. Йохая в “Зохаре”.

<sup>288</sup> При этом речь не идет об изучении галахи. См. прим. 290, 293, 295, 298, 300, 301. Даже там, где можно было бы ожидать использования слова “Тора”, здесь употребляется слово “мудрость” (см. прим. 292), которое является одним из наиболее частых названий каббалы в “Зохаре” (см. прим. 21).

<sup>289</sup> См.: Сифре Бемидбар, разд. *Бе-хаалотха*; Бемидбар рабба 13, 19; Зохар III, 220. В этих источниках говорится о Моисее (см. ниже), однако в другом месте “Зохара” (II, 866) то же самое относится уже к р. Шимону б. Йохая: “И отделил (בָּזַק) от духа, который на нем, и возложил на семьдесят мужей, старейшин” [Чис. 11:25; этот стих лежит также в основе источников, указанных в начале этого примечания, см. также прим. 50] - как светильник, от которого можно зажечь множество других, и от его пламени не убудет, так и р. Шимон б. Йохай... он светит всем, и огонь его не гаснет и не убывает”. Ср. со словами р. Аббы - Зохар III, 1446 (*Идра рабба*). Подчеркнем, что только в произведениях Гикатилы свет светильника - мудрость учителя - увеличивается, когда он зажигает другие. Стоит отметить, что в “Зохаре” и вообще в каббале образ светильника используется и при описании процесса эманации (פְּלִיטָה): когда более низкие слои действительности получают свет от тех, что находятся над ними (и вышеупомянутый стих, по-видимому, является источником использования корня בָּזַק в этом смысле). Проф. Идель указал мне, что уже евреи, цитируемые Юстином-мучеником (II в.), использовали образ светильника для описания эманации.

<sup>290</sup> См. прим. 288.

<sup>291</sup> См. Вавилонский Талмуд, Таанит 7а; Маймонид. Мишне Тора I, 3, 5:13; Зохар III, 241а.

<sup>292</sup> См. прим. 288. Однако согласно Талмуду (см. прим. 294) изучающий Тору в одиночестве отдает свою мудрость Торе.

<sup>293</sup> См. прим. 288.

<sup>294</sup> Ср.: “Как огонь не горит один, так и слова Торы не сохраняются у одного” (Вавилонский Талмуд, Таанит 7а). В “Зохаре” также упоминается мыкание (III, 166а). Нечто подобное см. также: III, 168а; 188а; 191б. Однако там этот образ является не метафорой совместного изучения Торы, а метафорой тягот и страданий. Им должны подвергнуться некоторые люди, для того чтобы в них просиял свет Торы (например, Авраам или дитя из главы *Балак* в “Зохаре”). Еще в одном месте (I, 187а) тот же образ - метафора левиратного брака. Ввиду всего вышесказанного представляется, что версия Гикатилы, являющаяся прямым развитием талмудической идеи, послужила источником для “Зохара”, а не наоборот.

<sup>295</sup> См. прим. 288.

<sup>296</sup> В “Зохаре” ученики р. Шимона б. Йохая называются *מְזַמְרָה*. См. текст статьи по месту сносок 297, 299.

<sup>297</sup> См. предыдущее прим.

<sup>298</sup> См. прим. 288.

<sup>299</sup> См. прим. 296.

- <sup>300</sup> См. прим. 288.
- <sup>301</sup> См. прим. 288.
- <sup>302</sup> См. прим. 9.
- <sup>303</sup> См. также свидетельства, приведенные в прим. 50.
- <sup>304</sup> Этот раздел (Зохар III, 127-145) подробно рассматривался мною в статьях, указанных в прим. 9 и 22.
- <sup>305</sup> Зохар III, 128а. См. мою статью, указанную в прим. 22. С. 156-165.
- <sup>306</sup> См. мою статью, указанную в прим. 22. С. 182-191.
- <sup>307</sup> См. соответствующую статью в словаре Liddell & Scott.
- <sup>308</sup> *Платон*. Пир 177.
- <sup>309</sup> Зохар III, 134а.
- <sup>310</sup> *Rosen S. Plato's Symposium*. New Haven and London. P. 36. Ср. использование этого глагола и производных от него существительных в контексте обсуждения заботы о теле и душе в платоновском диалоге "Горгий" (*Платон*. Горгий 504). Об обсуждении той же темы в "Зохаре" см. мою статью, указанную в прим. 22.
- <sup>311</sup> *Sefer toledot ha-Ari* (прим. 279). С. 179, 180.
- <sup>312</sup> Об этом личном моменте в каббале Ицхака Лурии см. мою статью, указанную в прим. 152.
- <sup>313</sup> О некоторых из этих случаев см. в моей статье (прим. 22). С. 90-118. См. также другую мою статью (прим. 88). С. 120-121. О р. Моше Кордоверо и р. Шимоне б. Йохане см. прим. 60.
- <sup>314</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto*. Adir ba-magom (Могучий в высотах). Варшава, 1886.
- <sup>315</sup> *Idem*. Tiqunim hadashim (Новые исправления). Иерусалим, 1958. С. 110-129.
- <sup>316</sup> Marsilio Ficino. In *Convivium Platonis: De Amore*. P., 1956.
- <sup>317</sup> Зохар III, 144а. См. также мою статью, указанную в прим. 22 (с. 174-180).
- <sup>318</sup> См. в статье, указанной в прим. 22. С. 92-94.
- <sup>319</sup> Одно из таких свидетельств можно обнаружить в написанной Порфирием биографии Плотина (*Порфирий*. Жизнь Плотина. Гл. 2). О втором свидетельстве в том же сочинении см. прим. 323. Еще одно свидетельство мы находим в другом произведении Порфирия, во фрагменте, сохранившемся в *Præparatio Evangelica* Евсевия Кесарийского (гл. 10).
- <sup>320</sup> Эти празднества назывались Та Platoncia.
- <sup>321</sup> О такого рода совпадениях в отношении великих мужей (например, Моисея) рассказывается и в еврейской традиции. В отличие от Моисея, прожившего согласно легенде 120 лет, земной путь Платона длился 81 год, то есть количество лет, равное возведенному в квадрат числу муз.
- <sup>322</sup> Так говорится во фрагменте, сохранившемся у Евсевия (прим. 319).
- <sup>323</sup> *Порфирий*. Жизнь Плотина. Гл. 15.
- <sup>324</sup> Греч. *hieros gamos*.
- <sup>325</sup> Подобная роль в талмудической литературе отводится кохенам. "Когда приходили все евреи на праздник [в Храм], поднимали [кохены] перед ними завесу и показывали херувимов, обнимающих друг друга, и говорили: «Смотри-те, любовь Вездесущего к вам подобна любви между мужчиной и женщиной»" (Вавилонский Талмуд, Йома 54а).

<sup>326</sup> См. прим. 68 в ивритском издании (*Plotinus. Encadot*. Иерусалим, 1978. Т. 1.)

<sup>327</sup> *Morgan M. L. Platonic Piety*. New Haven and London, 1990. P. 80-99 (Chapter's title: "Philosophy, Desire, and the Mysteries in the Symposium"). Морган ничего не говорит о платонической традиции после Платона. В произведениях Платона язык мистерий можно найти в основном в словах Диотимы.

<sup>328</sup> *Wind E. Pagan Mysteries in the Renaissance*. London, 1968. P. 156. См. также след. прим.

<sup>329</sup> Исследовательская литература в поддержку гипотезы наличия связей между древним иудаизмом и элевсинскими мистериями приведена в книге Вайнда (предыдущее прим.). Сам Вайнд эту гипотезу отвергает, но вместе с тем говорит о сходстве между этими мистериями и каббалой.

<sup>330</sup> См. прим. 259.

<sup>331</sup> В биографии Платона, написанной Диогеном Лаэртским (см. изд. R.D. Hicks, в серии Loeb Classical, 1950. п. 2. С. 276-278).

<sup>332</sup> Этот вариант (вместе с прочими) сохранился в биографии, написанной Диогеном Лаэртским (см. предыдущее прим., п. 45. С. 316).

<sup>333</sup> *Платон*. Пир 212-222.

<sup>334</sup> Греч. *Phileia Platonos*. Об этом мы узнаем из элегии, написанной одним из учеников Платона, Аристотелем. Эта элегия была исследована в книге моего отца Й.Г. Либеса (*Liebes Y.-G. Aplaton ha-yav ve-ishiyuto* (Платон: жизнь и личность)). Иерусалим и Тель-Авив, 1969 С. 124-127).

<sup>335</sup> *Liebes Y.-G.* Op. cit.

<sup>336</sup> *Idel M. Petaqim ba-qabala ha-nevuit* (Главы пророческой каббалы). Иерусалим, 1990. С. 137. Прим. 102.

<sup>337</sup> *Liebes Y. Sefer Yezira ezel Shelomo ibn Gevirol u-ferush ha-shir 'ahavtiha'* (Книга Творения в произведениях Соломона ибн Габироля и истолкование его стиха "Я возлюбил ее")// *Reshit ha-mistiqa ha-yehudit be-Etora* (У истоков еврейской мистики в Европе) / Под ред. Й. Дана. Иерусалим, 1987. (*Meqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*. N 6 (3-4)). В особенности с. 99-120.

*Перевод с иврита Ури ГЕРШОВИЧА.*





**АРХИВ**



## ПУБЛИКАЦИИ

### ГЕНЕРАЛЫ И ЕВРЕИ

*(Докладная записка начальника Генерального Штаба  
Я.Г.Жилинского)*

**П**ервая мировая война, закончившаяся для Российской империи катастрофой — революцией и кровавой междоусобицей, принесла еврейскому населению страны неисчислимые бедствия — массовые депортации в 1914—1915 гг., а затем погромы 1917—1921 гг., унесшие жизни по меньшей мере 50 тыс. человек\*. Депортации, сопровождавшиеся насилиями, осуществлялись армией; немалое число жертв погромов эпохи гражданской войны также на совести вооруженных формирований, которыми руководили бывшие офицеры и генералы царской армии.

Очевидно, что это было не случайно; взгляд на евреев как на вредный “элемент” в военной среде сформировался ранее этих трагических событий. Свидетельством тому служит анкета (“Перечень вопросов о служебных и нравственных качествах нижних чинов иудейского исповедания”\*\*), распространенная среди высшего генералитета империи, по-видимому, в 1912 г. Анкета преследовала конкретные цели — подготовку законодательной инициативы военного министерства по отношению к службе еврейского населения империи в рядах вооруженных сил.

Отметим, что проблема повышения боеспособности армии, так же как ее политической благонадежности, была весьма актуальной для России в начале XX в. Неудачная русско-японская война 1904—1905 гг., нарастание напряженности в отношениях с Германией и Австро-Венгрией требовали реорганизации армии; с другой стороны, в период революции 1905—1907 гг. отдельные части армии и флота

---

\* В литературе называется и более высокое число погибших. Относительно “низкие” цифры убитых и умерших от ран считает наиболее достоверными автор новейшего исследования “о еврейском вопросе” на Украине Henry Abramson. См. его кн.: *A Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917—1920*. Cambridge, Mass., 1999. P. 110.

\*\* Российский государственный военный исторический архив (РГВИА), ф. 400, оп. 19, д. 38, л. 56-58 об.

приняли участие в революционных выступлениях. И хотя в целом армия осталась верна правительству и оказалась вполне управляемой, опасения революционной агитации не покидали командование.

В настоящую публикацию нами включен только один из отложившихся при подготовке законодательной инициативы документов — Докладная записка начальника Генерального Штаба Я.Г.Жилинского. Это — аналитический документ, представляющий собой краткий обзор результатов анкетирования «старших войсковых начальников», выразивших свое отношение к перспективам службы евреев в армии, несмотря на то что из общего объема ответов в «Записку» вошло не более одной десятой части, ее можно считать документом, вполне адекватно отражающим не только отношение высшего командного состава российской армии к евреям, но и уровень политического мышления генералитета страны.

**ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА НАЧАЛЬНИКА ГЕНЕРАЛЬНОГО  
ШТАБА ГЕНЕРАЛА ОТ КАВАЛЕРИИ Я.Г. ЖИЛИНСКОГО<sup>1</sup>  
ВОЕННОМУ МИНИСТРУ ГЕНЕРАЛ-АДЬЮТАНТУ,  
ГЕНЕРАЛУ ОТ КАВАЛЕРИИ В.А. СУХОМЛИНОВУ<sup>2</sup>  
ОБ ОТНОШЕНИИ ЕВРЕЕВ К ВОИНСКОЙ ПОВИННОСТИ**

*11 января 1913 г.*

*С.-Петербург*

Для подробного освещения вопроса об отбывании воинской повинности евреями в нашей армии, согласно приказанию Вашего высокопревосходительства, были запрошены по особо выработанной программе мнения старших войсковых начальников (командующих войсками военных округов и командиров корпусов) и некоторых Главных управлений Военного министерства.

Ныне мобилизационным отделом закончена разработка всего собранного материала; но прежде всесторонне обоснованного представления в Совет Министров о разрешении еврейского вопроса в нашей армии необходимо установить на основании всех полученных данных окончательный взгляд военного ведомства относительно того, как должен быть означенный вопрос разрешен соответственно пользе и нуждам нашей армии.

Не углубляясь пока в историю вопроса, необходимо прежде всего выяснить значение евреев в рядах нашей армии в настоящее время и определить возможные формы разрешения еврейского вопроса для устранения тех неудобств для армии, о

которых неоднократно отмечалось в Высочайших резолюциях\* и на которые в связи со службою евреев в войсках указывали неоднократно за последние годы старшие войсковые начальники, а также обращала внимание правительства Государственная Дума третьего созыва.

Из полученных заключений начальствующих лиц, в краткой сводке при сем прилагаемых\*\*, можно сделать следующий вывод.

Все запрошенные старшие начальники, в числе 50, единогласно свидетельствуют о вреде для нашей армии иметь в своих рядах евреев и о желательности ее избавления от них. Но многие из высших начальников\*\*\*3, в том числе генерал-адъютанты гр. Воронцов-Дашков и Скалон, генерал Газенкампф и покойный генерал-адъютант Зарубаев, признают необходимость мириться, по тем или другим соображениям, с пребыванием евреев в нашей армии.

По мнению генерал-адъютанта гр. Воронцова-Дашкова, “освобождение евреев от натуральной воинской повинности не может быть допущено, и нам надлежит оставаться при существующих условиях отбывания ими этой повинности. Простекает это из того, что основная идея всеобщей воинской повинности — защита Престола и Родины есть священная обязанность всех русских подданных. Отступление от этой основной идеи большинством населения, в том числе и самими евреями, будет понято как ничем не заслуженная евреями льгота, которая не замедлит произвести самое дурное впечатление на другие национальности, населяющие Россию, на которые несомненно падет тяжесть, снятая с евреев”.

“Замена личной повинности для евреев денежною только унизит идею личной защиты Престола и Родины. Возможность легкого освобождения от военной службы путем представления свидетельств о принятии, хотя бы и фиктивном, иудейс-

---

\* Высочайшие резолюции приведены в Приложении 1. [Справка о высочайших резолюциях на всеподданнейших отчетах, касающихся вопроса о евреях в армии. — А.Л.] (РГВИА, ф. 400, оп. 19, д. 38, л. 6 об. - 7).

\*\* Приложение 2. [Краткая сводка заключений высших начальствующих лиц по вопросу отбывания евреями воинской повинности.] (РГВИА, ф. 400, оп. 19, д. 38, л. 7 об. - 18).

\*\*\* В числе 16, а именно генерал-адъютанты: граф Воронцов-Дашков, Скалон, Зарубаев; генералы: Газенкампф, Ольховский, Эжк, Алексеев, Козловский, генерал-лейтенанты фон Крузенштерн, Шванк, Шостак, Мартос, Алиев, Родкевич, Нищенко и Зернец.

кого вероисповедания внесет сильный соблазн в среду слабых элементов всех народностей, населяющих Россию, а сомнительным в нравственном отношении еврейским элементам даст возможность крупной наживы не путем честного труда, но с помощью бесчестных комбинаций”.

По мнению генерал-адъютанта Скалона, “освобождение евреев от натуральной воинской повинности, хотя бы и при замене последней денежною, было бы глубокой несправедливостью по отношению к другим народностям России и, главным образом, к коренному русскому населению, ослабляя его и без того не вполне удовлетворительное материальное положение и являясь для евреев ничем не заслуженною льготою, так как при своей изворотливости они сумели бы денежную повинность переложить при помощи того или другого способа на остальные народности России, ослабляя таковые еще более”.

“Для наиболее удовлетворительного решения возбужденного вопроса следует, привлекая евреев к исполнению воинской повинности, постараться извлечь из них всю возможную пользу, уменьшив до некоторого предела все произведенное ими зло. Для этого желательно использовать способность евреев к различного рода ремеслам и промыслам, комплектуя исключительно ими различного рода мастерские, служительские команды и другие военно-хозяйственные заведения и учреждения. Изолированные таким образом от строевых частей еврейские команды поручить строгому надзору кадра надежных начальников из нижних чинов чисто русского происхождения. Следствием указанной меры явится уменьшение случаев уклонения евреев от воинской повинности, происходящих, главным образом, вследствие боязни службы в строю”.

“В том случае, если бы ежегодно контингент новобранцев-евреев оказался чрезмерным для укомплектования всех вышеуказанных учреждений и заведений, часть более соответствующих новобранцев придется все же распределить, хотя и в значительно меньшем, чем ныне, числе между строевыми частями. Для уменьшения же вредного влияния евреев на войска желательно оставить в силе все ограничения при прохождении евреями службы в военном ведомстве”.

Генерал Газенкампф, по поручению Августейшего Главнокомандующего, высказал: “Принимая во внимание, с одной стороны, что освобождение евреев от личного выполнения военной службы явится несправедливостью по отношению к

другим народностям Империи и, главным образом, по отношению к коренному русскому населению, а с другой стороны, что замена воинской повинности — денежною будет в отношении евреев незаслуженной льготою и легкообходимым и недостигающим цели средством, его Императорское Высочество полагает, что привлечение евреев на службу в войска является неизбежным и неотвратимым злом, с которым приходится мириться”.

“Приходя к такому заключению, Августейший Главкомандующий в то же время находит необходимым принять теперь же самые энергичные меры к ограждению армии от вредного влияния евреев. Для этого, по мнению Великого Князя, надлежит: кроме строгого соблюдения всех существующих в отношении евреев служебных ограничений, стремиться к возможному уменьшению % их в строю войск, назначая их на нестрелковые должности (конечно, только в рядовом звании) в различные мастерские: портными, шорниками, сапожниками, слесарями и т.п., с установлением за ними там самого строгого надзора; не допускать даже и в военное время повышения евреев в унтер-офицерское звание, а военных врачей из евреев — на театр военных действий”.

Покойный генерал-адъютант Зарубаев высказал: “Имея в виду, что воинская повинность для населения одна из серьезнейших, а потому в то же время как и тягчайшая, должна в одинаковой степени и в одном и том же виде распределяться между всем населением Империи, я нахожу, что освобождение евреев от натуральной воинской повинности с заменой денежною было бы актом крайней несправедливости по отношению к прочим народностям”.

“Призыв населения в войска, несомненно, неблагоприятно отражается вообще как на материальном положении, так и на служебном устройстве отдельных лиц, почему многие с охотою уплатили бы определенную, даже и значительную сумму взамен натурального отбывания воинской повинности, и такая замена, являясь льготою, не может быть допустима исключительно только по отношению к евреям”.

“Ввиду изложенного полагал бы евреев и впредь привлекать к отбыванию воинской повинности на существующих ныне основаниях”.

Главнейшим доводом за оставление евреев в армии и впредь со стороны тех высших начальников, которые высказались за это, выставляется принцип общеобязательности воинской по-

винности для всех русских подданных и несправедливость освобождать евреев за счет еще большего отягчения ею коренного населения.

Большинство старших начальников, а именно 34 лица из 50, настаивают на полном исключении еврейского элемента из состава призываемых на военную службу; из названных 34 начальников шесть<sup>4</sup> лиц не решают этот вопрос категорически, 28<sup>5</sup>, или 56% опрошенных, самым определенным образом высказываются за совершенное освобождение армии от евреев. Мотивы, приводимые в доказательство необходимости такой меры, в общих чертах, у всех одинаковы и основаны как на общеизвестных отрицательных свойствах евреев, физических и моральных, так и на особенностях их племенного устройства, делающих их интернационалистами, не заинтересованными в кровных интересах отечества.

Большинство старших начальников из числа 34, высказавшихся за полное удаление евреев из армии, вместе с тем отстаивают и на необходимости заменить для них натуральную воинскую повинность денежной. Не скрывая при этом возможность, с одной стороны, того, что введение специального денежного налога на евреев отразится на экономических интересах русского населения, которое вынуждено будет переплачивать лишние деньги за предметы торговли, находящиеся в руках евреев; с другой стороны, и то, что подобный налог предоставит право откупа богатым евреям, значение которых еще более увеличится среди массы еврейского населения.

Не предвещая в подробностях способы ослабления этих невыгодных сторон денежной повинности, что должно составить предмет специального законопроекта, можно только указать, что всякая ограничительная мера, обуздывающая вред пребывания евреев в России, не может рассматриваться только с точки зрения тех невыгод, которые сопряжены с ее принятием, а напротив, со стороны той пользы, во имя которой она вводится. В данном случае будет преимущество исключительного значения: русская армия освободится от иудейского элемента, ослабляющего силу ее и подтачивающего в самих основах ее прочность, как показали все преступные вспышки в рядах армий\*. Наша военная мощь только окрепнет, выигра-

---

\* Председатели Петербургского, Варшавского, Кавказского, Иркутского и Приамурского военно-окружных судов особо отмечают выдающееся значение евреев как вожаков и подстрекателей к бунту, неповиновению и ропоту, а также участие их в политической пропаганде.



ет от удаления евреев из ее рядов и, следовательно, не так будет несправедливо, если эта крупная выгода повлечет за собою и некоторые неудобства. Против удорожания предметов торговли явится естественный закон экономической конкуренции; к тому же торговля у нас не везде находится в руках евреев. Относительно усиления значения богатого еврейства можно указать, что значение это отразится на судьбе только еврейского населения.

Как выше было доложено, шесть начальствующих лиц\* воздержались от совершенно определенного ответа на поставленный вопрос, быть ли евреям в нашей армии или нет, причем наиболее ясно сформулировано мнение этой группы генералов генералом Мышлаевским, который указывает: “Но если евреи вредны для гражданского населения внутренних областей, то тем более они вредны и недопустимы в отборной части этого населения, на которую возлагается обязанность защиты родины от всяких внутренних и внешних потрясений. Короче, раз существуют ограничения для евреев в правах, то одной из форм этих ограничений должно быть и недопущение их в ряды армии”.

“Но еврейский вопрос в армии есть только частица более сложного вопроса о правах евреев вообще, который и следует рассматривать в общем его объеме, а не в одном лишь применении к армии. До пересмотра общего вопроса о положении евреев в государстве военному ведомству не следовало бы вовсе возбуждать его в специальном применении к войскам. На

---

В зависимости от этого почти у всех судей, как постоянных, так и временных по Варшавскому военно-окружному суду составилось убеждение, что во всех преступлениях этого рода руководящее значение вожаков в большинстве случаев принадлежит евреям, и если они не являются иногда по делу в качестве обвиняемых, то лишь благодаря тому, что они виновники интеллектуальные, не видимые, но лишь чувствуемые.

Особенность нижних чинов-евреев заключается в том, что из всех инородцев они наиболее входят в сношения с местным населением и откуда бы ни прибыли в часть еврей-новобранец, в каждом городе и в каждом местечке он быстро находит родных и знакомых и устанавливает затем связь своей части с окрестными жителями, делаясь проводником их идей и настроений.

Примером выдающейся деятельности евреев в дсле о пропаганде приводится дело о военно-революционной организации в Варшавском военном округе в 1908 году, где главным руководителем был нижний чин-еврей, по собственным его словам, поступивший на военную службу, отказавшись от льготы, с единственной целью — пропаганды в армии.

\* Генерал-лейтенант Артамонов (командир 1-го армейского корпуса), генералы: Маврин, Чурин, Гернгросс (командир 24-го армейского корпуса), Гейсман и Мышлаевский.

этой почве неминуемо возникнет борьба политических партий и течений, между тем как нашим основным принципом должно быть невовлечение армии и руководящих ею органов в борьбу каких бы то ни было партий”.

Таким образом, на основании сделанных заявлений старших представителей строевого состава армии, а также и на основании обильного материала, накопленного в Главном управлении Генерального Штаба по “еврейскому вопросу” в армии, представляется возможным установить нижеследующую градацию способов решения его.

1. Совершенно удалить евреев из армии, лишив их высокой обязанности каждого русского подданного выполнять воинскую повинность, эту повинность крови, натурою, причем освобождение евреев от натуральной воинской повинности должно сопровождаться одним из следующих для них ограничений в их гражданском состоянии в нашем государстве:

а) Исключение евреев из русского подданства, как предлагается некоторыми крайними противниками еврейства. Но мера эта у нас на практике неосуществима.

б) Обложение евреев взамен личной воинской повинности денежным налогом, как принято у нас временно по отношению к населению Финляндии, которое также не оказалось достаточно преданным русской государственности, чтобы привлечь его в ряды армии для защиты родины.

в) Дальнейшее, сверх существующего, ограничение евреев в их гражданских правах и прежде всего — запрещение участвовать в каких-либо подрядах и поставках для войск, учреждений и заведений военного и морского ведомств.

Всякое изменение гражданских прав и обязанностей евреев явится, естественно, попыткой затронуть трудный еврейский вопрос во всей его совокупности и может быть проведено только усилиями всего правительства при участии всех заинтересованных в этом ведомств. Поэтому для практической постановки его нужно прежде всего иметь на это согласие Совета Министров.

2. Принимая во внимание общепризнанную неспособность огромного большинства евреев нести с пользою строевую службу в армии, особенно в военное время, имея в виду пример минувшей нашей войны с Японией, когда особенно усилились побегии евреев из рядов войск как накануне мобилизации, так и, особенно, во время длинных переездов воинских частей

в район сосредоточения, — изъять евреев только из строевого состава армии.

Это будет среднее решение, разделяемое некоторыми нашими старшими военачальниками, как приведено выше. Оно имеет за собою то несомненное преимущество, что, затрагивая исключительно интересы одной армии, может быть приведено в жизнь с гораздо меньшими трениями, безотносительно к общему еврейскому вопросу в государстве. Оно удовлетворит всех сторонников идеи всеобщезащитности воинской повинности и защитников справедливости ее распределения между всеми русскими подданными, не отягчая коренного населения государства, за его надежность, лишним бременем, на соблазн всех сомнительных, в смысле преданности русской государственности, элементов населения.

Однако, насколько в действительности решение это отвечает основным интересам армии, вопрос спорный. Авторитетный голос самой армии в лице ее старших представителей, 56% и даже 68%\*, отвергнул подобный компромисс с евреями. Рядом с очищенным от них составом строевых частей в армии появятся специальные еврейские нестроевые части, военные учреждения преимущественно, вероятно, интендантские, отчасти артиллерийские и инженерные, в которых с усиленным комплектованием их евреями едва ли поднимется сознание долга службы, которое в нестроевых частях не менее важно, чем в строю. Их попечению, заботам, трудам вверяется многомиллионное казенное имущество, исправное содержание коего во многом зависит и от нижних чинов, которые к нему приставлены. Не вяжутся ли подобные, преимущественно еврейские, части естественными очагами для зарождения и проникновения преступных идей через них и в строевые наши части? Наконец, насколько вообще будет соответствовать национальному облику нашей армии присутствие в ее составе подобных инородческих, еврейских, команд. Эти команды, несомненно, должны получить строго еврейскую окраску, так как евреи в армии составляют 4,03% всего ее состава и при ограничении назначения их только нестроевыми частями последние должны будут исключительно состоять из евреев: по данным за 1910 год, нижних чинов евреев в нашей армии имеется 47410 человек, а штатный состав управлений, заведений и учреждений определяется в 37871 человек, следовательно, даже

---

\* Присоединив тех 6 генералов, которые не высказались вполне определенно.

далеко не все евреи, подлежащие приему на военную службу, найдут себе место в армии в случае принятия их только в нестроевые части, и для них придется устанавливать более льготные условия приема.

В итоге означенных соображений относительно видоизменений характера воинской повинности для евреев в смысле изъятия их совершенно из строя и приема их только в качестве нестроевого элемента армии приходится ответить отрицательно. Подобное решение не может удовлетворить основных интересов армии.

3. Можно к евреям применить тот способ отбывания воинской повинности, который проектируется военным ведомством в отношении сектантов, не признающих ношение и употребление в дело оружия. Согласно сего, освобождать евреев, достигших призывного возраста, от службы в войсках и привлекать на службу в рабочие команды гражданских ведомств на 8-летний срок, по истечении которого перечислять в запас рабочих команд этих ведомств на 10 лет. Тем же евреям, которые пожелали бы отбыть воинскую повинность в армии, разрешить ее отбывать в качестве охотников как в строевых, так и в нестроевых частях, применительно к тому взгляду, который установлен на охотника новым Уставом о воинской повинности, а именно, что охотниками могут поступать все заявившие желание о том в возрасте от 18 до 30 лет.

Этот порядок не избавит армию совершенно от евреев, но ограничит поступление их только теми, которые не будут наносить ей вреда, которые будут служить в ней по охоте. При этом способе еврейский вопрос в армии не решается в острой форме, евреи не изгоняются вовсе из армии, и ни им, ни их заступникам не будет прямых оснований жаловаться на новое притеснение, ставящее их вне закона.

Нужно, однако, ожидать серьезных препятствий со стороны тех гражданских ведомств, в ведении которых состоят рабочие команды, намечаемые к пополнению евреями. С другой стороны, и войска не окончательно избавятся от них, и под видом охотников могут проникать в армию лица иудейского происхождения с целью распространения преступной пропаганды. Если были случаи, что еврей отказывался даже от льготы, освобождающей его от службы, только для того, чтобы сеять смуту среди нижних чинов, то возможно для того же допустить и поступление охотником.

4. Наконец, есть решение, предлагаемое, как уже упоминалось некоторыми войсковыми начальниками: не отделять еврейского вопроса в армии от общего их положения в государстве, оставив пока все по-старому, как ныне существует у нас служба евреев в войсках.

Трудно, однако, думать, что еврейский вопрос во всем его объеме был бы разрешен у нас в ближайшем будущем. Если даже он будет выдвинут на очередь к разработке, то потребуются много времени на предварительную выработку общего законопроекта, который установит на новых началах положение евреев в нашем государстве.

Влияние новых условий на характер отбывания евреями военной службы отразится не сразу. Главные причины, выставляемые многочисленными противниками оставления евреев в армии, коренятся в основных их племенных свойствах, нравственных и физических, всосавшихся в их плоть и кровь в течение всей исторической жизни еврейской нации, и, следовательно, рассчитывать на быстрое изменение этих свойств под влиянием новых для них условий общественной жизни — нельзя. Решение о том, как должен закон о воинской повинности относиться к евреям, следует, казалось бы, принимать не исходя из общего их положения в России, а только имея в виду пользу армии.

В частности, для военного ведомства нужно тем или иным способом покончить с периодически возникающими предложениями о ликвидации еврейского вопроса в армии. О нем постоянно упоминается во всеподданнейших годовых отчетах командующих войсками в округах; равным образом и Государственная Дума в течение ряда лет обращала внимание на этот вопрос.

Так, в 1909 году, при рассмотрении законопроекта о контингенте новобранцев Дума выразила пожелание, “чтобы Военное министерство вошло в рассмотрение еврейского вопроса в армии”.

В 1911 году, также при рассмотрении законопроекта о контингенте, Государственная Дума выразила следующее пожелание: “Признавая желательным выяснение причин повторяющегося из года в год крупного недобора среди призываемых в армию иудеев, магометан, поляков и литовцев, а также соотношение призываемых иудеев к общему их количеству в России, Государственная Дума переходит к очередным делам”.

В том же 1911 году комиссия Государственной Думы по государственной обороне в своем докладе по законопроекту об изменении Устава о воинской повинности, обращала внимание Думы на то, что правительством не исполнено высказанное Думою еще в 1909 году пожелание о рассмотрении еврейского вопроса в армии. Вместе с тем названная комиссия, "признавая лиц иудейского вероисповедания элементом для армии вредным, сочла нужным вновь выразить пожелание о безотлагательном внесении законопроекта по вопросу об отбывании воинской повинности лицами иудейского вероисповедания".

Является вполне вероятным, что и Государственная Дума четвертого созыва вновь поставит правительству, а в частности — Военному министерству тот же вопрос о евреях в армии и придется дать Думе вполне определенный ответ на этот вопрос.

Дабы иметь данные для ответа от лица правительства, Военному министерству необходимо получить руководящие указания от Совета Министров.

Председатель Совета Министров статс-секретарь Коковцев в письме на имя Вашего высокопревосходительства [В.А. Сухомлинов. — *А.Л.*] от 26 ноября 1911 года за №5683 изъявил согласие на внесение вопроса об исключении евреев из армии на рассмотрение Совета Министров. В этом письме сказано:

"...Относительно пересмотра порядка привлечения к отбыванию воинской повинности лиц иудейского вероисповедания Ваше высокопревосходительство изволите спрашивать моего согласия на внесение Военным министерством в Совет Министров соответствующего представления на предмет установления руководящего по сему вопросу взгляда правительства.

Вследствие сего, долгом считаю уведомить Вас, М.Г., что я, с своей стороны, не встречал бы препятствий к внесению Вами изъясненного вопроса на обсуждение Совета Министров, но при том, конечно, условии, чтоб, как при составлении представления по этому вопросу, так и при рассмотрении его в Совете вполне обеспечено было соблюдение доверительного характера означенного дела".

Представляя вопрос об евреях в армии на рассмотрение Совета Министров, Военное министерство, казалось бы, обя-

зано высказать по этому вопросу свое, определенное, мнение, основанное на высочайших резолюциях и мнениях старших строевых начальников.

Окончательное же решение указанного вопроса будет зависеть от Совета Министров.

Как выше было доложено:

1. Строевые начальники большинством в составе 56% высказались за совершенное удаление евреев из армии.

2. Меньшинство в составе 32% выразили мнение об оставлении евреев в рядах армии.

3. 12% старших начальников склоняются к необходимости разрешения еврейского вопроса в рядах армии в зависимости от решения общего вопроса о евреях в государстве.

ИСПРАШИВАЕТСЯ: Приказание Вашего высокопревосходительства: какое исходное основание надлежит принять в руководстве при разработке представления в Совет Министров о дальнейшем привлечении евреев к отбыванию воинской повинности.

[Подписано]: генерал от кавалерии Жилинский; генерал-майор Лукомский<sup>6</sup>.

#### РЕЗОЛЮЦИЯ ВОЕННОГО МИНИСТРА В.А. СУХОМЛИНОВА ОТ 12.01.1913:

Исходным пожеланием признаю совершенное удаление евреев из армии.

Приложение 1 к докладной записке об отношении евреев к воинской повинности.

1) Выписка из отчета командующего войсками Виленского военного округа в 1907 г.:

«Исконным злом нашей армии являются евреи, вредные качества коих ныне в полном расцвете: почти поголовное бегство при призыве, развитие паники в бою и недовольство в мирное время, сеяние смуты и преступное пособничество прониканию в армию злостных людей, все это до такой степени стало невыносимо, что войсковые начальники, блюдя, конечно, интересы своих частей, высказываются за совершенное прекращение приема евреев в армию».

Собственной Его Величества рукою отчеркнуто и начертано: «И я тоже».

2) Выписка из отчета Херсонского губернатора за 1908 г.:  
 “...Осложнения, коими сопровождается прием новобранцев из евреев, при негодности большинства из них к военной службе и тлетворном влиянии на дух армии, приводят к убеждению в необходимости освобождения их вовсе от зачисления в ряды войск с заменой для них воинской повинности какой-либо другой...”.

Собственной рукою Его Величества против подчеркнутых слов начертано: “Вероятно, мы к этому придем”.

3) Выписка из отчета командующего войсками Омского военного округа за 1909 г.:

“...Разрешение еврейского вопроса, в смысле недопущения евреев в ряды войск столь же важно как для интересов армии, так и для всего государства”.

Собственной Его Величества рукою против указанных строк отчета начертано: “И я этого мнения”.

4) Выписка из отчета командующего войсками Омского военного округа за 1910 г.:

“...Необходимо отказаться от привлечения евреев к натуральной воинской повинности, и чем скорее это будет сделано, тем более выиграет армия”.

Собственной Его Величества рукою против указанных строк отчета начертано: “Да, да и да”.

<sup>1</sup> *Жилинский Яков Григорьевич* (1853—1918). С 1910 г. — генерал от кавалерии, участник испано-американской 1898 г., русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1911—1914 гг. — начальник Генерального штаба, в 1914 г. — главнокомандующий армиями Северо-Западного фронта, в 1915—1916 гг. — представитель Верховного главнокомандующего в Совете Антанты.

<sup>2</sup> *Сухомлинов Владимир Александрович* (1848—1926). С 1906 г. — генерал от кавалерии, с 1912 г. — генерал-адъютант; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1909—1915 гг. — военный министр, в 1916—1917 гг. — осужден на пожизненное заключение по сфабрикованному обвинению в шпионаже, в 1918 г. освобожден, уехал в Германию.

<sup>3</sup> *Воронцов-Дашков Илларион Иванович* (1837—1916). С 1875 г. — генерал-адъютант, с 1890 г. — генерал от кавалерии; участник Кавказской войны в 1859—1862 гг., русско-турецкой войны 1877—1878 гг. С 1905 г. — наместник на Кавказе, в 1914—1915 гг. — главнокомандующий войсками Кавказского фронта.

*Скалон Георгий Антонович* (1847—1914). С 1907 г. — генерал от кавалерии, с 1914 г. — генерал-адъютант; участник подавления Польского восстания 1863—1864 гг. и русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1905—1914 гг. — командующий войсками Варшавского военного округа.

*Зарубаев Николай Платонович* (1843—1912). С 1904 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн, в 1906—1909 гг. — генерал-инспектор пехоты; в 1909—1912 гг. — командующий войсками Одесского военного округа.



*Газенкамф Михаил Александрович* (1843—1913). С 1905 г. — генерал от инфантерии; участник подавления Польского восстания 1863—1864 гг. и русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1905—1913 гг. — помощник главнокомандующего войсками гвардии и Петербургского военного округа.

*Ольховский Петр Дмитриевич* (1852—1936). С 1910 г. — генерал от инфантерии; в 1908—1912 гг. — командир 22-го армейского корпуса; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1915—1917 гг. — член Военного Совета.

*Экк Эдуард Владимирович* (1851—1937). С 1910 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн, в 1912 г. — командир Гренадерского корпуса; в 1914—1917 гг. — командир 7-го армейского корпуса.

*Алексеев Михаил Васильевич* (1857—1918). С 1914 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1914 г. — начальник штаба Юго-Западного фронта, в 1915—1917 гг. — начальник штаба Северо-Западного фронта и Ставки Верховного главнокомандующего; в 1918 г. — Верховный руководитель Добровольческой армии.

*Козловский Павел Александрович* (1845—?). С 1908 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1907—1912 гг. — командир 1-го Туркестанского армейского корпуса.

*Крузенштерн Николай Федорович, фон* (1854—после 1940). С 1913 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1910—1916 гг. — командующий 18-м армейским корпусом.

*Шванк Леопольд-Эдуард Александрович* (1849—?) — генерал-лейтенант; участник русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1910—1912 гг. — командир 6-го армейского корпуса.

*Шостак Федор Александрович* (1853—1912) — генерал-лейтенант; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1911 г. — начальник Закаспийской области и командир 2-го Туркестанского корпуса.

*Мартос Николай Николаевич* (1858—после 1920). С 1913 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., похода в Китай 1900—1901 гг., русско-японской войны 1904—1905 гг.; с 1911 г. — командир 15-го армейского корпуса; с 1915 г. — в плену в Германии.

*Алиев Эрис-Хан Султан-Гирей* (1855—1918). С 1913 г. — генерал от артиллерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1909—1913 гг. — командир 2-го Сибирского армейского корпуса, в 1914—1916 гг. — командир 4-го армейского корпуса.

*Радкевич Евгений Александрович* (1851—?). С 1915 г. — генерал от инфантерии, участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1908—1914 гг. — командир 3-го Сибирского армейского корпуса, с апреля 1915 г. — командующий 10-й армией.

*Нищенков Аркадий Никанорович* (1855—1934). С 1912 г. — генерал от артиллерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., похода в Китай 1900—1901 гг. и русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1912 г. — командир 1-го Сибирского армейского корпуса; в 1914—1917 гг. — командующий войсками Приамурского военного округа и войсковой атаман Амурского и Уссурийского казачьих войск.

*Зернец Николай Андреевич* (1852—?). С 1907 г. — генерал-лейтенант; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1912 г. — командир 5-го Сибирского армейского корпуса.

<sup>4</sup> *Маврин Алексей Алексеевич* (1854—?). С 1910 г. — генерал от инфантерии; в 1908—1914 гг. — командир 9-го армейского корпуса; в 1915—1916 гг. — главный начальник снабжения армий Юго-Западного фронта.

*Чурин Алексей Евграфович* (1849—1916). С 1912 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1909—1914 гг. — командир 21-го армейского корпуса, в 1914 г. — командир 2-го армейского корпуса, в 1916 г. — командующий 6-й армией и Петроградским военным округом.

*Гернеросс Александр Алексеевич* (1843—1925). С 1910 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., похода в Китай 1900—1901 гг. и русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1910 г. — командир 24-го армейского корпуса, с 1914 г. — командир 26-го армейского корпуса.

*Гейсман Платон Александрович* (1853—1919) — видный военный историк, архивист; с 1913 г. — генерал от инфантерии; участник сербо-турецкой войны 1876 и русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1913—1914 гг. — командир 16-го армейского корпуса, с 1915 г. — член Военного Совета.

*Мышлаевский Александр Захарович* (1856—1920) — видный военный историк и теоретик; с 1912 г. — генерал от инфантерии, с 1910 г. — командир 2-го Кавказского армейского корпуса, в 1914—1915 гг. — начальник штаба Кавказского фронта, в 1916—1917 гг. — председатель Металлургического комитета.

*Артамонов Леонид Константинович* (1859—?). С 1913 г. — генерал от инфантерии; в 1897 г. — военный советник в Абиссинии, участник взятия крепости Геок-Тепе и похода в Мервский оазис 1880—1881 гг., похода в Китай 1900—1901 гг., русско-японской войны 1904—1905 гг., в 1911—1914 гг. — командир 1-го армейского корпуса.

<sup>5</sup> *Адлерберг Александр Андреевич* (1849—1931). С 1907 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1908—1912 гг. — командир 2-го армейского корпуса; с 1915 г. — в распоряжении Верховного главнокомандующего.

*Брусилов Алексей Алексеевич* (1853—1926). С 1912 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1912—1914 гг. — командир 14-го и 12-го армейских корпусов, в 1914—1916 гг. — командующий 8-й армией; в 1916—1917 гг. — командующий Юго-Западным фронтом; летом 1917 г. — Верховный главнокомандующий, с 1920 г. — в Красной армии.

*Вендт Федор Христианович* (1857—?). С 1908 — генерал-лейтенант; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг. и похода в Геок-Тепе в 1878—1879 гг.; в 1912 г. — временнокомандующий 11-м армейским корпусом; в 1914—1917 гг. — в резерве.

*Глебов Николай Иванович* (1848—?) — генерал-лейтенант; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1911 — временнокомандующий 1-м Кавказским армейским корпусом, затем — в отставке.

*Данилов Владимир Николаевич* (1852—1914). С 1906 г. — генерал-адъютант, с 1911 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1912 г. — командир гвардейского корпуса; в 1914 г. — комендант Петропавловской крепости.

*Зуев Дмитрий Петрович* (1854—?). С 1911 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., в 1910 г. — командир 25-го

армейского корпуса; в 1914—1915 гг. — командир 29-го и 10-го армейских корпусов, затем главный начальник Двинского военного округа.

*Иванов Николай Иудович* (1851—1919). С 1907 г. — генерал-адъютант, с 1908 г. — генерал от артиллерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; с 1908 г. — командующий войсками Киевского военного округа; в 1914—1916 гг. — командующий Юго-Западным фронтом; в 1917 г. — командующий Петроградским военным округом.

*Ирман Владимир Александрович* (1852—1931). С 1914 г. — генерал от артиллерии, участник русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1906—1912 гг. — командир 4-го Сибирского армейского корпуса; в 1914—1917 гг. — командир 3-го Кавказского армейского корпуса.

*Корганов Адам Соломонович* (1846—?). С 1911 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг. и похода в Геок-Тепе 1879 г.; с 1908 г. — командир 12-го армейского корпуса, с 1912 г. — в отставке.

*Лещицкий Платон Александрович* (1856—1923). С 1913 г. — генерал от инфантерии; участник похода в Китай 1900—1901 гг. и русско-японской войны 1904—1905 гг.; с 1910 г. — командующий войсками Приамурского военного округа и наказной атаман Амурского и Уссурийского казачьих войск; в 1914—1917 гг. — командующий 9-й армией; с 1917 г. — в отставке.

*Литвинов Александр Иванович* (1853—?). С 1911 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1914 г. — командир 14-го армейского корпуса; с декабря 1914 по 1917 гг. — командующий 1-й армией.

*Мартсон Федор Владимирович* (1853—1916). С 1910 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1910 г. — командующий войсками Виленского военного округа; в 1914—1916 гг. — временнокомандующий войсками Туркестанского военного округа и войсковой наказной атаман Семиреченского казачьего войска.

*Мищенко Павел Иванович* (1853—1918). С 1904 г. — генерал-адъютант, с 1912 г. — генерал от артиллерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., похода в Китай 1900—1901 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1911 г. — войсковой наказной атаман Войска Донского; в 1914 г. — командир 2-го Кавказского армейского корпуса; в 1915—1917 гг. — командир 31-го армейского корпуса.

*Никитин Владимир Николаевич* (1848— после 1930). С 1911 г. — генерал от артиллерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн, в 1911 г. — командующий войсками Иркутского военного округа, в 1914 г. — командующий 7-й армией; с 1916 г. — комендант Петроградской крепости.

*Новосильцов Антон Васильевич* (1850—?). С 1910 г. — генерал от кавалерии, в 1908—1914 гг. — командир 4-го армейского корпуса, в 1914—1917 гг. — состоял по гвардейской кавалерии.

*Плеве Павел Адамович* (1850—1916). С 1907 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1909—1914 гг. — командующий Московским военным округом; в 1914—1916 гг. — командующий 5-й армией, в 1916 г. — командующий Северным фронтом.

*Ренненкампф Павел-Георг-Карлович-Эдлер* (1854—1918). С 1910 г. — генерал от кавалерии; с 1912 г. — генерал-адъютант; участник похода в Китай в 1900—1901 гг. и русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1906—1913 гг. — командир

3-го армейского корпуса; в июле—ноябре 1914 г. — командующий 1-й армией, затем — в отставке.

*Рауш фон Траубенберг Евгений Александрович* (1855—1923), барон. С 1911 г. — генерал от кавалерии; в 1910—1914 гг. — командир 23-го армейского корпуса, в 1914—1917 гг. — главный начальник Минского военного округа.

*Романенко Иван Андреевич* (1851—1921). С 1910 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1907—1914 гг. — командир 8-го армейского корпуса; в 1914—1917 гг. — член Военного Совета.

*Самсонов Александр Васильевич* (1859—1914). С 1910 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой 1877-1878 гг. и русско-японской 1904-1905 гг. войн; с 1909 г. — Туркестанский генерал-губернатор, командующий войсками Туркестанского военного округа, атаман Семиреченского казачьего войска; в 1914 г. — командующий 2-й армией.

*Саранчов Евраф Семенович* (1850—?). С 1908 г. — инженер-генерал; участник Хивинского похода 1873 г., русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; с 1906 г. — командир 19-го армейского корпуса; с июля 1914 г. — в отставке.

*Сандецкий Александр Генрихович* (1851—1918). С 1910 г. — генерал от инфантерии; в 1907—1912 гг., 1915—1917 гг. — командующий войсками Казанского военного округа.

*Сахаров Владимир Викторович* (1853—?). С 1908 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг., похода в Китай 1900-1901 гг. и русско-японской войны 1904—1905 гг.; в 1906—1911 гг. — командир 7-го армейского корпуса; в 1915 г. — командующий 11-й армией, затем помощник главнокомандующего Румынским фронтом.

*Сиверс Фаддей-Фердинанд-Людвиг Васильевич* (1853—?). С 1912 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; с 1911 г. — командир 10-го армейского корпуса; с 1914 г. — командующий 10-м армейским корпусом, затем 10-й армией; с 1915 г. — в отставке.

*Смирнов Владимир Васильевич* (1849—1918). С 1908 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1908—1914 гг. — командир 20-го армейского корпуса; в 1915—1916 гг. — командующий 2-й армией.

*Шмит Евгений Оттович* (1844—1915). С 1907 г. — генерал от кавалерии; участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.; в 1908—1915 гг. — командующий войсками Омского военного округа.

*Эверт Алексей Ермолаевич* (1857—1918). С 1911 г. — генерал от инфантерии; участник русско-турецкой 1877—1878 гг. и русско-японской 1904—1905 гг. войн; в 1912—1914 гг. — командующий войсками Иркутского военного округа и наказной атаман Забайкальского казачьего войска; в 1914 г. — командующий 4-й армией, в 1915—1917 гг. — Западным фронтом.

*Яковлев Петр Петрович* (1852—?). С 1910 г. — генерал от инфантерии; в 1914—1917 гг. — командир 17-го армейского корпуса.

<sup>6</sup> *Лукомский Александр Сергеевич* (1868—1939). С 1914 г. — генерал-лейтенант; в 1909—1913 гг. — начальник мобилизационного отдела Главного управления Генерального штаба; в 1914—1915 гг. — помощник военного министра; в 1916 г. — начальник 32-й пехотной дивизии; в 1919—1920 гг. — глава правительства Вооруженных Сил Юга России.

*Предисловие, публикация и комментарии А. ЛИТВИНА*



## “Я СМОТРЮ НА ВАС КАК НА СВОЕГО УЧИТЕЛЯ...”

(Письма Ю.И.Гессена к С.М.Дубнову)

Историография евреев России знает не так уж много имен выдающихся исследователей. Бесспорно, первое место в этой плеяде принадлежит Семену Марковичу Дубнову. Именно он к концу XIX в. сделал судьбу своего народа объектом исторического исследования, вписал ее в контекст как мировой, так и российской науки. Если С.М.Дубнов — основатель русско-еврейской историографии, то его ближайшим последователем можно считать Юлиа Исидоровича Гессена (1871–1939). С.М.Дубнов обосновал главные положения историографии, направил исследователей в русло источниковедческих изысканий, организовал поиск, собирание и изучение еврейских источников, разбросанных по необъятной территории тогдашней российской империи. В свою очередь, Ю.И.Гессен стал фактически первым историком русского еврейства и одновременно историком-евреем, получившим доступ к государственным архивам. Исследователей сближало еще и то, что оба они, по условиям эпохи, не смогли получить высшее образование и долгие годы оставались вне академической науки. И, наконец, как С.М.Дубнов, так и Ю.И.Гессен свои труды создавали на русском языке для российского еврейства.

Хотя разница в возрасте между ними была сравнительно небольшой, всего 11 лет, но к тому моменту, как Ю.И.Гессен начал делать первые шаги в науке, С.М.Дубнов был уже признанным специалистом, проявившим свой талант не только в еврейской истории, но и в литературной критике, философии и публицистике. Он был первым профессиональным историком, полностью посвятившим себя науке. В отличие от него, Ю.И.Гессен вынужден был совмещать свои занятия историей со службой в банке.

Становление историографии евреев России происходило параллельно со сложными процессами, охватившими экономическую, социальную и общественную жизнь народа. С.М.Дубнов и Ю.И.Гессен принадлежали к новой формации российского еврейства, к тем, кто решительно стал на путь борьбы за национальное равноправие, за реформирование внутренней жизни общины, за активное участие евреев в общероссийском политическом движении.

Представленные нами письма содержат, по большей части, сведения о профессиональных контактах ученых. К сожалению, в нашем распоряжении имеются только письма Ю.И.Гессена. Как известно, его собственный архив погиб в годы блокады Ленинграда. К тому же сомнительно, что он, в условиях 30-х гг., сохранял в своем собра-

нии письма столь “одиозной” для властей личности, как С.М.Дубнов. Напротив, С.М.Дубнов свой архив вывез из России в Германию. Приход Гитлера к власти заставил историка озаботиться судьбой своей коллекции. Ее значительная часть была передана Илье Чериковеру и оказалась в США в Институте еврейских исследований в Нью-Йорке (YIVO). Позднее, в 50-е гг. меньшая часть документов, оставшихся еще у Дубнова, была передана из Германии в Израиль и находится в Иерусалиме в Архиве истории еврейского народа. Публикуемые письма взяты нами из фонда И.Чериковера (YIVO. RG 87. File 1021. Pp. 77 158—77 182). Письма публикуются фактически целиком. Мы позволили себе опустить лишь подписи.

## 1

С.-Петербург. Б[ольшая] Подъяческая, 12  
5/II.1901

Глубокоуважаемый господин С.Дубнов,

На днях я получил от министра юстиции разрешение работать в Архиве Сената. Насколько мне известно, из наших писателей никто до сих пор еще не воспользовался имеющимися там материалами. Впрочем, я полагаю, что Бершадский<sup>1</sup> именно оттуда извлек свои документы касательно Положения 1804<sup>2</sup>, и это дает мне некоторую уверенность, что и мне удастся найти интересные данные.

Будучи занят службой в банке, я намереваюсь заняться розысками летом, когда мне будет дан отпуск, но и до того я буду порой заходить в Сенат, чтобы стать в курсе дела, т.к. там в документах царит беспорядок.

Вы всегда относились ко мне с вниманием, свидетельствующим о Вашей просвещенной отзывчивости, и весьма понятно, что я со своей стороны хотел бы ответить Вам тем же. Я надеюсь, что занятия в Архиве дадут мне случай быть Вам полезным. Поэтому, если Вы полагаете, что какие-либо интересующие Вас документы находятся в Архиве, — сообщите мне, и я сделаю все что возможно будет, чтобы отыскать их и снять для Вас копии — это доставит мне глубокое нравственное удовлетворение.

Моя работа о масонах<sup>3</sup> обещает быть интересной. Достоинно внимания, что Яков Борух из Шклова<sup>4</sup> (Шик) был братом Велик[ой] англ[ийской] ложи около 1780—90 гг.

Указанную Вами польскую книжку я нашел, а другой: List Rabina — нигде нет. Быть может, она была напечатана не на польском, а еврейском языке?

Желаю Вам всего лучшего, а главное, здоровья...

2

С.-Петербург  
15/IV.1901

Многоуважаемый господин С.Дубнов!

Личные обстоятельства мешали мне тотчас ответить на Ваше письмо. К тому же, хотелось ознакомиться с архивом, чтобы сообщить Вам кое-что о нем. Я был там два раза; несомненно, в архиве имеются богатые материалы, но вместе с этим я убедился, что недостаточно пользоваться одним им, а необходимо иметь доступ и в другие архивы; так напр[имер], из Сенатских дел я узнал, что целый ряд важных для меня бумаг хранится в архиве Министерства внутренних дел, поэтому я теперь уже начинаю хлопотать, чтобы мне было разрешено и там работать. Пока же и в Сенате есть достаточно интересных документов. Касательно Залмана<sup>5</sup> я ничего не нашел до сих пор, но это не останавливает меня; я полагаю, что дело Залмана — секретное; но *пока*<sup>\*</sup>, во избежание возникновения подозрений, я считаю неудобным требовать такие дела. Во всяком случае, я ни на минуту не забуду Вашего поручения.

По специально интересующей меня эпохе 1794—1804 гг. я нашел немало данных. Так, например, у меня имеется полная опись дел, находившихся в Евр[ейском] комитете 1802 г., тут же я нашел новые данные о Ноте Хаимовиче<sup>6</sup> и, между прочим, интересное письмо Державина к Ноте Хаимовичу. Кроме сего, ценные, на мой взгляд, материалы по вопросу о еврейской цензуре в конце XVIII в. и о количестве еврейских книг, которые привозились в Россию из-за границы и которые печатались в России. Я полагаю ничего не печатать в виде сырого материала, а исподволь обрабатывать, иначе пришлось бы слишком много печатать, а наши журналы не любят “документов”.

По Вашему указанию ко мне обратился г-н Рывкин<sup>7</sup>, с которым я лично знаком; я не мог быть ему полезен в данном случае, т.к. мне неизвестно местонахождение книги о велижской драме, но я должен прибавить, что если мне удастся найти что-нибудь в Архиве по этому делу — то я все же не передам этого г-ну Рывкину; его личность, мало симпатичная, заставляет меня быть осторожным. Грубый, невосдержанный, он может так воспользоваться материалом, что мне закроют доступ. Этот господин позволил себе в день чествования памяти

---

\* Здесь и далее авторские подчеркивания выделены курсивом.

Оршанского<sup>8</sup> в Обществе просвещения [среди евреев в России] оскорбить его память обвинением, что, поживи еще немного, Оршанский крестился бы! Но независимо от сего, *единственно*, кому я не только могу, но даже должен передавать документы — это Вы, и я непременно постараюсь раздобыть материалы, которые под Вашим пером приобретут особенную ценность.

Не помню, писал ли я Вам, высказал ли уже однажды, какие глубокие чувства питаю я к Вам как к литературному деятелю вообще и к историку в особенности. Я смотрю на Вас как на своего учителя и ставлю Вас себе в пример, как нужно добросовестно и любовно работать над нашей историей. Уверенный, что Ваше живое слово научило бы меня многому, я давно хотел бы с Вами лично познакомиться, но, будучи в Одессе, — я Вас не заставал. Если мое желание встретиться с Вами найдет в Вас сочувствие — будьте любезны сообщить мне, как и где Вы предполагаете провести лето, быть может, мне удастся вырваться из Петербурга. Пока же я бы Вас очень просил подарить мне Ваш портрет; Вы бы этим доставили мне глубокое нравственное удовлетворение.

Мне было приятно и лестно узнать, что Вы соглашаетесь передать мне собранные Вами данные о Велижском деле<sup>9</sup>. Заняться исключительно этой драмой я не могу, т.к. я работаю над вопросом об участии евреев в масонстве\* и, кроме того, непрерывно занят моей любимой эпохой; но если Вы отложили в сторону работу о велижском происшествии — я буду Вас очень просить передать мне ее. Попутно я встречал в архиве кое-что, относящееся к Николаевской эпохе, возможно, что я найду кое-что и по указанному делу, но здесь о нем лишь то, что Вы напечатали в "Восходе"<sup>10</sup>, и я могу пропустить наиболее важное. К тому же, если это дело меня заинтересует, я могу специально заняться его исследованием. Во всяком случае, смею уверить Вас, что если только возможно будет что-нибудь сделать для подробного исследования дела — я это сделаю.

Я слышал, что Вы готовите статью о "еврейском бунте"<sup>11</sup>. Скоро ли она появится?

Да, хочу еще прибавить, что среди дел, поступивших в Евр. комитет, имеются следующие: по именному указу о рассмотрении споров, открывшихся между евреями в обстоятельствах их религии. Очевидно, здесь идет вопрос о споре хасидов с миснагдим. Такой документ находится в Мин[истерстве] вн[утренних] дел...

---

\* Я собрал обильный материал, но лишенный истинно культурного значения.



3

С.-Петербург  
С.-Петербург[ский] Азовский комм[ерческий] банк  
13 июля 1901

Глубокоуважаемый господин Дубнов!

Вчера я нашел в архиве Сената Велижское дело. Это печатная книга в 487 страниц; кроме того, имеется восемь свя- зок рукописного материала.

Живя на даче, я не имею под рукою Ваших писем ко мне, равно книг “Восхода”, в которых Вы сообщаете сведения о Вашем экземпляре; но мне помнится, что у Вас был такой экземпляр, но в нем не доставало страниц. Книга, находящаяся в Сенате, принадлежит к *секретным* делам, а потому без особого разрешения министра я не могу ею воспользоваться, но частным образом мне разрешено списать те страницы, которые отсутствуют в Вашем экземпляре. Я бы Вас очень просил доставить мне Ваш экземпляр, равно собранные Вами дан- ные, о которых Вы мне писали. Мне необходимо ознакомиться с сущностью дела, дабы я мог соответственно обосновать мое ходатайство пред министром; кроме сего, дополнив Ваш экземпляр, я мог бы, пожалуй, обойтись без разрешения ми- нистра, т.к. архивный чиновник, содействовавший мне в отыс- кании документа, обещал мне возможность познакомиться с рукописным материалом, если у меня будет свой экземпляр; это будет вполне законно, т.к. министерское разрешение от- крыло предо мною широкую область, в пределах которой я могу пользоваться архивом, и раз у меня будет само дело, то ознакомление с дополнительным материалом не выйдет за гра- ницы дозволенного. У меня остается мало времени для посе- щения архива, поэтому я решаюсь покорнейше просить Вас не отказать мне в *немедленном* ответе. Я видел подобное же дело, относящееся к 1827 г., — быть может, между обоими делами существует связь.

Теперь я поручил архивным чиновникам заняться отыска- нием дела Залмана<sup>12</sup>; в ближайшую пятницу я сам начну ис- кать его среди уголовных дел. Конечно, все, что я найду, будет немедленно доставлено Вам. Есть небольшое дело, касающееся, кажется, хасидов; при первой возможности ознакомлюсь с ним.

Вообще, то, что я нашел в архиве, превзошло мои ожида- ния, и я надеюсь с успехом выполнить поставленную себе за-

дачу: всесторонне нарисовать эпоху Положения 1804 г. Я не преувеличиваю, говоря, что собираю *богатейший* материал для истории русских евреев. Мелкие вещи я постараюсь приготовить для “Будущности”, более же крупные и серьезные я обрабатываю не скоро, т.к. хочу “сжиться” с этой эпохой, узнать ее до мельчайших подробностей. В моем портфеле уже имеются многие ценные данные.

Ваше любезное обещание прислать мне Ваш портрет — я имею в виду...

Позволю себе повторить мою просьбу о скором ответе.

Если экземпляра Вел[ижского] дела у Вас нет — я бы хотел получить хоть собранные Вами данные, дабы знать, следует ли обратиться к министру за разрешением...

## 4

8 авг. 1901

С.-Петербург

Знаменская ул., № 13

Глубокоуважаемый господин Дубнов,

Заинтересовавшись делом о неурядицах в Виленском кагале в конце XVIII в., я начал разыскивать более подробные сведения об этом и после долгих поисков нашел два пакета документов, которые, находясь в связи с указанным делом, содержали в себе материал по истории религиозной борьбы, насколько последняя представилась пред лицом русского правительства. Я помню, что обещал отыскать для Вас сведения об аресте Залмана и вообще о хасидах; я чувствую глубокую душевную потребность уделить Вам что-нибудь из моих бумаг, и если бы интересные для Вас данные заключались в 3-4 документах, я без замедления доставил бы их Вам, но собранные мною сведения представляют собою в общем три довольно значительные дела, передать их Вам целиком мне было бы тяжело не только потому, что этим я нарушил бы обязательство лишь лично пользоваться архивом, но и потому, что, отдавшись розыску этих бумаг, я не успел собрать полностью материалы по какому-либо другому вопросу (у меня имеются разнообразные отрывочные сведения), и, так[им] обр[азом], мне бы пришлось остаться на дому без работы. К тому же, как Вы мне писали, Вы предполагаете издать Вашу историю хасидизма через два года; я же хочу приготовить свою статью зи-

мою<sup>13</sup>, так что Вы сумеете воспользоваться моими данными. Если же какие либо-бумаги не войдут в мою статью или войдут лишь в извлечениях, я передам их Вам<sup>14</sup>.

В настоящее время у меня имеются следующие дела:

- 1) о Виленских кагальных старшинах;
- 2) о Каролинской секте (см. прим. 22. — В.К.);
- 3) по прошению бывшего в Пинске обер рабби Хаима на притеснения, чинимые ему последователями секты Шабзус Цвинкус<sup>15</sup>;
- 4) кажется, сюда относится “О сборе с евреев по 15 к[опеек] с души для депутации ко двору”;
- 5) небольшой обрывок из доноса (вероятно, в цензуру на книгу Залмана).

Я надеюсь найти еще кое-что в другом архиве, но и этот материал интересен уже тем, что здесь имеются подлинные прошения Залмана и его противника. На основании этих данных Вы сумеете внести в Вашу работу некоторые поправки; нового взгляда на характер борьбы материалы не дают, но они подтверждают многое из того, что Вы написали на основании документов, не пользовавшихся полным Вашим доверием. Замечу здесь, что заявление хасидов о том, что Залман получил официальное разрешение распространять свою учение (Вы отнеслись к этому заявлению скептически), вполне правильно, — это разрешение он получил в свое первое пребывание в Петербурге. Резолюция Павла I гласила “секта каролинов должна быть терпима”. Залман был арестован в свой первый приезд в Петербург; во второй приезд он был лишь лишен права выезда впредь до разбора дела. В бумагах имеются 19 пунктов обвинения, выставленных Авигдором; из ответов же Залмана сохранились лишь три пункта. Я думаю так написать статью, чтобы в нее вошло не только новое, то, чего у Вас нет, но и то, что у Вас уже сообщено; конечно, мне придется также позаимствовать кое-что у Вас; я хотел бы, чтобы моя статья дала картину общественной жизни в эту эпоху.

Написав для сборника “Будущность” небольшую статью о цензуре евр[ейских] книг при Павле<sup>16</sup>, я приступаю теперь к обработке статьи о масонах, а засим возьмусь за указанную работу.

Пока же я нахожусь в бесперывной погоне за целым рядом документов, которые имеют важное значение для изучаемой мною эпохи 1804 г. Три месяца продолжались мои хлопоты о разрешении заниматься в арх[иве] МВД, наконец, разре-

шение получено, иду в архив и, оказывается, что в 1818 г. все эти документы были переданы в Департамент дух[овных] дел иностранцев, а этот архив сгорел в 1862 г. К счастью, есть надежда, что эти документы были заблаговременно сданы в Комитет министров, и вот приходится наново просить о доступе в этот архив.

По особому разрешению министра юстиции я имею теперь в своем распоряжении все Велижское дело — 1 печатная книга и 8 связок рукописей; это тоже досталось мне нелегко; два раза я был у об[ер] прок[урора] I департамента и давал ему объяснения.

Как же быть с этим делом? Вы знаете, что оно громадно; урывками заниматься им невозможно; на мой взгляд, необходимо снять копию со всей книги, тем более что книга представляет собой редкость. Переписка обойдется в 150—200 р., таких средств у меня нет, нельзя ли войти в какое-либо соглашение с одесским отделением Об[щества] просв[ещения] среди евреев в России)? Посоветуйте, что делать. Такая драма должна стать известной всему народу, а не только людям, специально занимающимся историей; я бы приложил все усилия к тому, чтобы воссоздать с полной яркостью это дело, но я лишен возможности ходить в архив. Я и так остался без сил от одновременных занятий в банке и в архиве. Я очень занят мыслью о том, где бы найти деньги, но все же прошу Вас, если это Вас не затруднит, узнать, нельзя ли получить их от Об[щества] просв[ещения] среди евреев в России)?

Желаю Вам полного здоровья. Хотелось бы, чтобы в сборнике “Будущность” появилась Ваша работа...

5

12 сентября 1901  
Знаменская, 13

Глубокоуважаемый господин С.М.Дубнов!

Ваше внимательное отношение ко мне так приучило меня ожидать от Вас ответа на мои письма, что я несколько удивлен (вернее даже встревожен) тем, что не получил от Вас ответа на мое письмо, в котором я сообщил Вам о найденном мною деле Залмана; собственно, “ответа” я не ждал, но мне было приятно думать, что Вы напишете мне хоть два-три слова по поводу письма. Я, впрочем, объясняю себе Ваше молчание тем, что Вы находитесь еще в разъездах. Надеюсь, что Вы здоровы.

Просматривая в “Систематическом указателе”<sup>17</sup> перечень Ваших трудов, я запомнил, что Вы начали Вашу литературную деятельность в 1881 г. Будьте лобезны сообщить мне, верно ли это. Мне необходимо это знать, а если год начала Вашей литературной деятельности был другой — пожалуйста, укажите мне его. Вместе с тем покорнейше прошу Вас исполнить еще одну мою просьбу и дать мне хотя бы краткие биографические сведения о себе — *и возможно скоро* мне предстоит поместить о Вас несколько строк в Энциклопедическом словаре Южакова (Майера), и я боюсь, что опоздаю. В моей статье “Русско-еврейская литература”, которая пойдет под словом “Евреи в России”, я, конечно, указал Вас, но, сообразно с характером статьи, очень мало уделил строк<sup>18</sup>.

Пожалуйста, исполните мою просьбу...

Г-н Рывкин просил меня познакомить его с Велижским делом, может быть я неправ, но я питаю какое то недоверие к г-ну Рывкину и потому стараюсь быть осторожным с ним; я обещал дать ему *просмотреть* Велижское дело, когда у меня будет копия всего дела, без права делать выписки, но он просил еще дать ему лобезно составленный Вами для меня конспект этого дела. Можно ли ему дать? Я сказал, что без Вашего разрешения я не смею распоряжаться этим документом. Г-н Рывкин, вероятно, напишет Вам об этом, но я просил бы Вас сообщить мне непосредственно, могу ли я дать конспект *на время*? Он пишет повесть из этой эпохи, причем говорит, что пишет на основании своей “фантазии”<sup>19</sup>. Удобно ли такой труд снабдить исторически верными датами и другими данными, которые могут придать работе характер *исторической* повести, а между тем “истории” в ней будет мало. Мне кажется, что сперва историк должен описать какое-нибудь событие, а потом уже, на основании этого труда, романист может писать сочинения. Велижское дело очень шекотливо, и мне кажется, что к нему можно подойти лишь с выверенными данными в руках. Повторяю, я может быть несправедлив к г-ну Рывкину, но я лично считаю неудобным, так сказать, санкционировать его повесть, т.е. вымысел, исторически верными фактами.

Д[октор] Грузенберг<sup>20</sup> очень жалеет, что Вы не даете ему ничего для “Сборника Будущности”, вполне искренне я должен прибавить, что еще больше будут жалеть читатели.

Несомненно, доктор Грузенберг вел себя не вполне так-

тично, скажу даже некрасиво в вопросе о сионизме (я это высказал ему), но все же следует пособить ему. Еще вчера он говорил мне, что ему не столько читатели нужны, сколько писатели, и именно такие, как Вы. Сборник выйдет в *ноябре*, и он надеется, что получит от Вас статью.

Мое ходатайство о разрешении работать в архиве Комитета министров — отклонено. Жаль тем, что, по описи, есть много важных еврейских дел, но я буду продолжать свои хлопоты.

Еще недели две я займусь окончательной шлифовкой моих масонов, а потом возьмусь за Залмана...

Я не высказывал Вам своих чувств по поводу отвратительного эпизода в од[есском] Об[ществе] просв[ещения среди евреев в России]<sup>21</sup>, потому что ставлю Вас слишком высоко. Для Вас не было оскорбления, был позор для евр[ейского] общества...

## 6

14/IX 1901  
С.-Петербург

Глубокоуважаемый господин Дубнов!

Только что получил Ваше письмо, из которого вижу, что я был прав, объясняя Ваше молчание отсутствием из Одессы.

Спешу разъяснить Ваше недоумение; Вы неправильно прочитали слово “каролинская” секта, приняв за “караимская”, по-видимому, это слово происходит от названия города Каролин<sup>22</sup>.

Весьма признателен Вам за согласие снабдить мою работу примечаниями; когда же будет закончена, я позволю себе доставить Вам ее.

Я бы очень хотел познакомить Вас теперь же с содержанием некоторых документов, но прошение Авиغدора слишком велико, что же касается залмановского — то моя жена переписет его, и через несколько дней копия будет Вам выслана.

Через три-четыре дня я возьмусь специально за эту работу.

Да, я должен заступиться за моих масонов, Вы их назвали “историческим курьезом”; вероятно, лучшая для них защита — это моя статья — из нее Вы увидите, что масонству принадлежит довольно почетная роль в культурной жизни европейских евреев; к сожалению, я недостаточно знаком с историей западноевропейских евреев в XVIII—XIX вв., чтобы всесто-

ронне выяснить эту роль; к тому же и цензурные условия препятствовали писать откровенно, не говоря уже о докторе Грузенберге, который старательно избегает всего, что может быть неблагоприятным для евреев; мне приходилось немало спорить с ним по этому поводу. Он боится, что скажет “Новое Время”?!<sup>23</sup>

Печатную записку по Вел[ижскому] делу взять на дом ни в каком случае нельзя; Голицын<sup>24</sup> работал в самом архиве. Касательно денег я переговорю с Винавером<sup>25</sup> ...

7

24 сентября 1901

Глубокоуважаемый Семен Маркович!

Посылаю при сем копию кое-каких документов; верьте, что я с полной готовностью списал бы для Вас еще что-нибудь, — но времени так нехватает, что не знаешь, как справиться с тем, что лежит на столе. Теперь я всецело занят работой о Залмане. Вы так подробно описали характер раскола, общественную деморализацию и проч[ее], что мне, конечно, приходится поработать, чтобы внести хотя бы что-нибудь новое. К счастью, материал дает кое-что в этом отношении, а именно: Вы сказали, что хасиды устранялись от общественной власти, т.е. не стремились занять место в кагале, между тем теперь оказывается, что они не только к этому стремились, но даже одержали победу, устранив в Виленском кагале миснагдим и заняв их места.

Ввиду того, что Ваши статьи недоступны современному читателю (трудно найти комплект “Восхода”<sup>26</sup>) я полагаю, что надо будет на основании Ваших работ написать хотя бы очень сжатую историю раскола, а то весь эпизод с Залманом не представит интереса.

Из указанных Вами источников я имею только Брокгауз<sup>27</sup>; доктор Грузенберг все обещал, но в конце концов не дал присланных Вами ему сведений, говоря, что он не может отыскать их. Но т.к. заметку надо было теперь же сдать, то я и составил ее на основании того, что мне известно о Вас.

Раз в настоящем году истекает двадцатилетие Вашей деятельности, я не могу не поздравить Вас с юбилеем и пожелать Вам по этому случаю продолжительной и плодотворной работы в будущем. Не скрою, мне хотелось напечатать по этому поводу несколько строк, но мне отвечено было, что “20” —

это не юбилейная цифра?! Мне говорили, что Вы по характеру своему стоите вдали от мелочей жизни, и потому Вас не может огорчить невнимательное отношение литературной братии к Вам; но согласитесь, что подобное отношение к литератору со стороны пишущего человека прекрасно характеризует группу современных пишущих евреев. Зависть, недоброжелательство и трусливое нежелание признать достоинство другого — вот единственно, что лежит в основе “литературных” взаимоотношений.

Я пишу в “Будущность” только в научно-литературный отдел и потому не считаю с тем, что пишется в первой половине газеты, но при всем том я иногда с испугом думаю о том, что участвую в журнале. Помилуйте, в прошлом году в 25-летнюю годовщину смерти Оршанского редакция не пожелала посвятить его памяти две-три страницы! А не печататься в “Будущности” — нельзя, т.к. этот журнал все же симпатичнее “Восхода” при всех своих недостатках, для общей же прессы мои работы не подходят. Заколдованный круг!

Еще раз поздравляю Вас с 20-й годовщиной Вашей литературной деятельности. Был бы рад, если бы Вы хотя бы по этому случаю подарили мне свой портрет...

## 8

С.-Петербург  
4 дек[абря] 1901

Глубокоуважаемый Семен Маркович,

Раньше всего сердечно спасибо за присланную Вами книгу; такой знак внимания мне весьма дорог.

Я замедлил ответом на Ваше любезное письмо по двум причинам; всегда аккуратно сохраняя мою корреспонденцию, я потерял Ваше последнее письмо; по-видимому, оно попало в груды банковских бумаг, и я в течение нескольких дней искал его, но все же не нашел, и мне это особенно досадно потому, что я хотел показать его д-ру Бруцкосу<sup>28</sup> из “Восхода”, дабы похвастать тем, что Вы находите мои сообщения полезными. Лучше всего адресовать письма на квартиру (Знаменская, 13).

Вторая причина замедления — статья о хасидах; я торопился дописать ее; теперь она находится в переписке, и, с Вашего разрешения, я ее вышло Вам через несколько дней вместе со всеми материалами. Буду Вам весьма благодарен за каждое замечание; надеюсь, что Вы не постесняетесь указать



недостатки. Мне хотелось бы, конечно, сдать ее в “Восход” возможно скорее, но вместе с тем я опасаюсь посягнуть на Ваше время, а потому оставляю этот вопрос на Ваше усмотрение. Если Вы пожелаете списать копию с тех документов, которые не вошли в мою статью, — пожалуйста, спишите все что угодно, но я просил бы Вас возвратить материалы одновременно с рукописью, т.к. они понадобятся для корректуры. Если в редакции возникнут какие-либо недоразумения, я охотно прибегну к Вашему покровительству, которое Вы так любезно предложили мне.

Очень прошу Вас, если это Вас не затруднит, прислать мне теперь же Вашу брошюру об изучении истории русских евреев<sup>29</sup>. Заранее благодарю Вас.

Я хочу на время оставить мои материалы, чтобы написать давно задуманную небольшую беллетристическую вещь на исторической основе, для этого мне необходимо собрать, вероятно, больше сведений о евреях в Одессе в момент завоевания ее русскими. Не можете ли Вы сообщить мне кое-что об этом. Г-н Пэн<sup>30</sup> говорил мне, будто еще во время турецкого владычества в Хаджи-Бей были евреи и что в старинном пинкесе упоминается, напр[имер], фамилия Гессен. Вероятно ли это? Не знаю, удастся ли мне работа, но я хочу испытать свои силы. Когда-то я напечатал в “Восходе” небольшой рассказ “По теплему течению”<sup>31</sup>, и мне говорили, что “подаю надежды”. Всегда возвращаются к старым богам, и вот меня страшно тянет к этой работе. Меня особенно прельщает мысль нарисовать картину встречи трех религий на развалинах Хаджи-Бей: христианской, еврейской и магометанской.

Историческая комиссия не пожелала принять на себя расход по переписке Велижского дела, и мне приходится самому нести этот расход. Быть может, мне удастся вступить в какое-либо соглашение с “Восходом”.

Читали ли Вы в последнем № “Будущности” возмутительную статейку Грузенберга “Мимоходом” касательную “Восхода”? Я прервал личные сношения с Грузенбергом, т.к. не мог допустить, чтобы он клеветал в моем присутствии на моего друга С.Л.Цинберга<sup>32</sup>, который поместил в “Восходе” отзыв о первом сборнике “Будущности”. Тяжело ладить с Грузенбергом; на днях и Переферкович<sup>33</sup> говорил мне, что все сотрудники прервали с ним сношения.

В ближайшем будущем я намерен разработать вопрос о враждебном отношении польского населения к еврейскому в

1797—1803 г.<sup>34</sup> По уговору, целый ряд городов стал просить правительство выселить евреев. Куда же выселить? Ведь в то же время правительство со своей стороны старалось выселить евреев из деревень!

Мое глубокое убеждение, что для польского еврейства было великим счастьем уничтожение королевства и что поляки в течение долгого времени вредили евреям в России. Но об этом приходится очень осторожно писать ввиду нынешнего тяжелого положения поляков...

## 9

10.12.1901  
С.-Петербург

Глубокоуважаемый Семен Маркович,

Сегодня я отправил Вам под заказной бандеролью мою статью о хасидах и все относящиеся до нее материалы. Повторяю мою покорнейшую просьбу отметить все, что, по Вашему мнению, требует изменений, и я, конечно, не должен говорить, как я буду благодарен Вам за примечания, которые объяснили бы темные места в статье. Особенно усердно прошу Вас сверить, правильно ли сделан перевод с еврейских документов, а также указать:

*Стр. 1.* Кто писал о хасидах, кроме Греца и Иоста<sup>35</sup>?

*Стр. 7.* “тайные писания” — это каббалистика?

*Стр. 8.* Что означает: “имели подобие с теми, которые известны о том, как они поступили”?

*Стр. 18 и 19.* Оставить ли в силах вычеркнутые мною строки?

*Стр. 41.* Верно ли переведен § 11 обвинения Авигодора?

*Стр. 27.* Не можете ли Вы, уважаемый Семен Маркович, вычислить, была ли 6 февраля 1799 еврейская пасха?

Не могу не рассказать Вам, в какое неприятное положение поставил меня д-р Грузенберг. Я написал статью (3 печатных] листа) “Евреи в масонстве”, которую и предлагал для “Восхода”, и даже говорил об этом с кем-то из редакции, но Груз[енберг] настоял на том, чтобы я ему отдал для “Сборника”; после долгих просьб я вручил ему статью, причем, согласно его желанию, сократил введение и выпустил имя Иисуса Христа, т.к., по понятию Грузенберга, это имя не должно встречаться в еврейском органе! Вскоре после этого я прекратил

личные посещения редакции и, т.к. я долгое время не получал корректуры, я запросил об этом Груз[енберга], который и ответил мне *письменно* 12/XI, что набор моей статьи задержан ввиду отсутствия в типографии свободного шрифта. Прошло еще некоторое время; мой брат лично зашел к Груз[енбергу], чтобы узнать о судьбе моей статьи, и Груз[енберг] сообщил, что я получу корректуру 2 декабря — и вдруг 6 декабря я получаю от Грузенберга *рукопись* обратно при письме, в котором уведомляет меня, что статья не пойдет в сборник, т.к. в последнюю минуту он заметил, что я недостаточно сократил введение! Не говоря о том, что введение, занимавшее 14 писанных страниц, было сокращено мною до 8 стр. и что не нужно было много времени, чтобы еще сократить на 2—3 стр., не говоря о том, что я живу в двух шагах от редакции, я останавливаюсь на вопросе, имел ли Грузенберг право держать мою статью *как принятую* в течение 2 1/2 месяцев и возвратить ее тогда, когда сборник уже опечатан. Мой брат был у него 30 ноября, и тогда статья не была еще сдана в набор, а уже 4 декабря оказалось, что сборник готов! Жалкая месть за то, что я прекратил личные сношения! Мое положение тем неприятно, что, когда я читал статью в Обществе просвещения [среди евреев в России], меня спрашивали, где она будет напечатана, — и я смело отвечал, что в сборнике; сомнительно, чтобы “Восход” принял теперь эту работу, после того как она была в “Будущности”<sup>36</sup>. По-видимому, нечто подобное случилось и с Переферковичем, который также разошелся с Грузенбергом.

Один мой знакомый, читавший в корректуре Ваше последнее письмо<sup>37</sup> в “Восходе”, очень хвалил его, и я был бы очень рад получить оттиск его.

Еще раз спасибо за замечания, которые Вы сделаете по поводу моей статьи...

10

Феодосия, 8 июля 1901 г.

Многоуважаемый Семен Маркович,

Маленькое, но довольно неприятное обстоятельство побуждает меня побеспокоить Вас настоящим письмом. Ближайший “сотрудник” Грузенберга, Б.Кац<sup>38</sup> выхлопотал себе разрешение работать в Сенатском архиве; это дело рук Грузенберга. Хотя Кацу теперь нетрудно найти те материалы, которые достались мне после долгих трудов, он, на мой взгляд, не

является опасным конкурентом, еле-еле владея русской речью, он, пожалуй, даже не прочтет некоторых документов, но неприятно то, что он не будет разрабатывать материалы, а будет выдергивать отдельные документы и печатать их в сыром виде в “Будущности”, что подорвет интерес к моим работам. Но, вообще, вторжение Каца в мою архивную келью не смущает меня, и я опасаясь лишь того, что Кац доберется до велижской записки и начнет ее немедленно печатать в “Будущности”. Это доставляет мне большое беспокойство. Грузенберг знает, как я мечтал об этой работе, и он с особенным удовольствием помешает мне. Кое-какие меры я принял против захвата Кацем Велижского дела (оно ведь находится пока в моем распоряжении), но все же весьма важно возможно скорее приступить к разработке Велижского дела, и Вы поймете, многоуважаемый Семен Маркович, как меня тревожит вопрос об экземпляре записки г-на Эттингена<sup>39</sup>. Обстоятельства сложились так, что я буду в Одессе лишь в конце августа, поэтому, имея в виду Ваше любезное внимание ко мне, я решаюсь Вас просить, когда Вы получите записку от г-на Эттингена, переслать мне ее сюда. Если же записка не находится еще в Ваших руках, — будьте великодушны уведомить меня, в каком положении находится это дело, можно ли рассчитывать на экземпляр г-на Эттингена. Чтобы не терять времени, мне хотелось бы *теперь же* ознакомиться и с Вашими материалами; если бы Вы согласились предоставить их мне на некоторое время, — я списал бы все нужное и возвратил бы Вам Ваши бумаги с особенной поспешностью.

Пользуясь случаем, хотел бы Вас также спросить, можно ли где-нибудь раздобыть книгу Н.Голицына<sup>40</sup> “История русского законодательства о евреях” (1886). Книга эта не поступила в продажу; я ее читал в Публичной библиотеке, и этот труд, по заключающимся в нем материалам, является очень интересным и ценным. Знакомы ли Вы с ним? Голицын работал в архиве Сената, но он проглядел многие документы; зато многое он почерпнул из других архивов.

Мне была весьма приятна встреча с Вами в Петербурге, и я воспользуюсь ближайшим случаем, чтобы доставить себе это удовольствие.

Желаю Вам всего лучшего, а главное — вновь всецело отдаться историческим трудам...

11

25 июля 1902  
Феодосия

Многоуважаемый Семен Маркович,

Я был очень рад узнать от Вас, что есть надежда получить книгу Голицына; из Вашего письма не видно, желаете ли Вы приобрести ее для себя или Вы навели справку, дабы я мог купить книгу, поэтому сообщаю Вам, что если Вы не пожелаете приобрести этот труд, то я охотно готов заплатить за него какую угодно сумму, т.к. эта книга должна быть всегда у меня на столе. Положительно, труд Голицына представляет для меня такую ценность, как ни одна другая книга по интересующему меня вопросу.

Скажу Вам по *секрету*, что хотя Императорская Публ[ичная] библиотека не выдает книг иногородним, все же нам вечно лобезный А.И.Браудо<sup>41</sup> исполнил мою просьбу и прислал мне сюда книгу Голицына; при этом Браудо просил меня никому не говорить об этом. Я хорошо ознакомился теперь с трудом Голицына и могу сказать, что хотя князь — антисемит, его книга, если из нее выбросить антисемитскую “отсебятину”, является лучшей защитой евреев. Как русский человек Голицын не сумел исчерпать материалы архива Сената, но зато некоторые его материалы послужат прекрасным дополнением к моим. Мне, впрочем, говорили в архиве, что князь не сам отыскивал материалы, а поручил это секретарю, поэтому в его труде имеются пробелы.

В Публичной библиотеке имеется два экземпляра книги, и я надеюсь, что мне удастся получить один взамен нескольких моих масонских книг, которых нет в библиотеке, но если только будет возможность получить книгу в Вильно, я охотно куплю. Если бы судьба послала мне два экземпляра, я позволил бы себе поднести Вам один.

Вы справедливо заметили, что Грузенберг не может печатать в №№ “Будущности” велижскую записку, но он может воспользоваться ею для “Сборника”, для которого у него, вероятно, нет материала за неимением сотрудников. Конечно, мне весьма неприятно иметь столкновение с г-ном Кацем, в особенности в архиве, среди русских людей, но я считаю необходимым защитить мое “первенство”, дабы, в случае если в Сборнике появится записка, никто не мог сказать, что Кац надомнил меня писать о Велижском деле, этой мыслью я Вам

обязан, поэтому я разрешил просить редакцию “Восхода” напечатать прилагаемое при сем письмо, в нем есть несколько строк, касающихся Вас, если Вы ничего против них не имеете — я пошлю в редакцию письмо в его настоящем виде, если же Вы потребуете изменить или выпустить эти строки — я сделаю должное. Чтобы не слишком злоупотреблять Вашей любезностью — я прошу Вас сообщить мне в двух словах открытым письмом, могу ли я сохранить в письме касающиеся Вас строки. Заранее искреннее спасибо.

Хотя врачи предписали мне безделье — я усердно взялся за работу; пишу статью под заглавием “К истории общественного самоуправления евреев в России”<sup>42</sup>. Еще так много работы впереди, пока хотя бы один момент нашего прошлого будет разработан! А наш лучший, вернее — единственный историк, т.е. Вы, забросили исторические труды...

<sup>1</sup> *Бершадский Сергей Александрович* (1850—1896) — историк, первым из русских ученых начал научную разработку истории евреев. Автор серии фундаментальных исследований по истории юридического и социального положения еврейского народа в Польше и Литве.

<sup>2</sup> Положение 1804 г. — результат деятельности созданного в 1802 г. Еврейского комитета, призванного реформировать российское законодательство по отношению к еврейскому населению, оказавшемуся под властью России после разделов Польши. Законопроект (“Положение для евреев”) был опубликован 9 декабря 1804 г. и содержал ряд противоречивых положений; некоторые из них резко ухудшили экономическое и социальное состояние большинства еврейского населения. Ю.И.Гессен опубликовал работу “К материалам по истории «Положения о евреях» 1804 г.” // Книжки Восхода. СПб., 1900. Кн.6. Июнь.

<sup>3</sup> *Гессен Ю.И.* Евреи в масонстве: (Опыт исторического исследования) // Книжки Восхода. Кн. 5—7. Позднее отд. изд. “Евреи в масонстве”. СПб., 1903.

<sup>4</sup> *Яков Борух из Шклова* (Шик) — Шик (Шкловер) Барух (1740 — после 1812 г.) — один из первых еврейских просветителей в Восточной Европе. Учился в Германии и Англии, перевел на еврейский язык ряд исследований по медицине, математике и астрономии.

<sup>5</sup> *Шнеур-Залман бен Барух* (1747—1812) — основатель и идеолог хасидского движения Хабад, родоначальник династии видных хасидских лидеров.

<sup>6</sup> *Нота Хаимович Ноткин* (ум. в 1804 г.) — купец, вел активную предпринимательскую деятельность в Белоруссии, в Москве и Петербурге, общественный деятель, принимал участие в работе Еврейского комитета, стал одним из основателей еврейской общины в Петербурге. Ю.И.Гессен посвятил ему статью “К биографии Ноты Хаимовича Ноткина” // Будущность. 1901. 9 нояб. № 45.

<sup>7</sup> *Рыжкин Мирон (Меер) Давидович* (1869—?) — писатель, публицист. По материалам Велижского дела им была опубликована повесть “Навет” (СПб., 1913).

<sup>8</sup> *Оршанский Илья Григорьевич* (1844—1875) — юрист, публицист, автор серии исследований по проблемам гражданского права, опубликовал большое число работ о положении евреев в России.

<sup>9</sup> *Велижское дело* — следствие по обвинению группы евреев — жителей г. Велижа в совершении ритуального убийства; длилось с 1823 по 1835 г. Ю.И.Гессен опубликовал исследование “Велижская драма: Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях”. СПб., 1904.

<sup>10</sup> *Дубнов С.М.* Введение в историю хасидизма // *Восход*. 1888. Кн. 1—3; Возникновение хасидизма // Там же. Кн. 5—10; История хасидского раскола // Там же. 1890. Кн. 2—12; 1891. Кн. 1—2; 10—12.

<sup>11</sup> *Дубнов С.М.* Из хроники мстиславльской общины // *Восход*. 1899. Кн. 9. В свою очередь, Ю.И.Гессен также опубликовал об этом событии работу: Мстиславское буйство (По архивным материалам) // *Пережитое*. СПб., 1910. Т. 2.

<sup>12</sup> См. прим. 5.

<sup>13</sup> *Гессен Ю.И.* К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и начале XIX в. // *Книжки Восхода*. 1902. Кн. 1. С. 116-135; Кн. 2. С. 59-90.

<sup>14</sup> Впоследствии Дубнов действительно опубликовал эти документы со своим введением и комментариями. См.: *Дубнов С.* Вмешательство русского правительства в антихасидскую борьбу // *Еврейская старина*. 1910. №3. С. 84-109, 253-282.

<sup>15</sup> *Авидор Хаимович* — активный противник хасидизма, в борьбе с которым неоднократно обращался за помощью к российским властям, в т. ч. лично к императорам Павлу I и Александру I. Среди используемых им аргументов было и обвинение в связях хасидизма с имевшим место в Польше и ряде других стран в XVII — начале XVIII вв. мессиянским движением Саббатая Цви. В доносах Авидора, переведенных в министерстве на русский язык со значительными искажениями, это движение именуется “сектой Шабзус Цвинкус”.

<sup>16</sup> *Гессен Ю.И.* К истории цензуры еврейских книг в России: (На основании архивных материалов) // *Будущность*. 1901. Т. 2.

<sup>17</sup> Систематический указатель книг и статей о евреях на русском языке: 1708—1889. СПб., 1892.

<sup>18</sup> Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знаний / Под ред. С.Н.Южакова. СПб., 1902. Т. 9. С. 103—106.

<sup>19</sup> См. прим. 7.

<sup>20</sup> *Грузенберг Самуил Осипович* (1854—1909) — писатель, общественный деятель, редактор, врач. Работал в “Восходе”. С 1900 по 1904 г. издавал газету “Будущность” и одноименное литературно-научное приложение. Позднее вернулся к врачебной практике. В 90-е гг. XIX в. занимал активные антисионистские позиции, что отражалось на редактируемых им материалах в журнале “Восход”. Позднее пересмотрел свое отношение к сионистскому движению.

<sup>21</sup> Имеется в виду полемика между С.М.Дубновым и руководством одесского отделения Общества просвещения среди евреев в России по проблемам национального образования. См.: *Будущность*. 1902. № 24—25.

<sup>22</sup> Каролинская (карлинская) “секта” — одно из наименований раннего хасидского движения в России, по названию Карлин, предместья г. Пинска в Белоруссии, где в конце XVIII в. хасиды основали для себя особую молельню.

<sup>23</sup> “Новое время” — одна из крупнейших в России газет, которая с 80-х гг. XIX в. была наиболее авторитетным и распространенным периодическим изданием. Ее издатель и редактор А.С.Суворин и большинство авторов занимали антисемитскую позицию.

<sup>24</sup> *Голицын Николай Николаевич* (1836—1893) — государственный деятель, автор ряда работ по еврейскому вопросу, в т. ч. “История русского законодательства о евреях, 1649—1825”. (СПб., 1886).

<sup>25</sup> *Винавер Максим Моисеевич* (1863—1926) — политический деятель, принимал активное участие как в еврейском национальном движении, так и в общероссийской борьбе против самодержавия. В указанный период — один из руководителей журнала “Восход” и Историко-этнографической комиссии при Обществе просвещения среди евреев в России.

<sup>26</sup> Речь идет о работах С.М.Дубнова по истории хасидизма. См. прим. 10.

<sup>27</sup> Энциклопед. словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 1—12.

<sup>28</sup> *Бруккус Юлий Давидович* (1870—1951) — социолог, историк, публицист, деятель сионистского движения, сотрудник “Восхода” в конце XIX — нач. XX вв.

<sup>29</sup> *Дубнов С.М.* Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891.

<sup>30</sup> *Пэн Самуил Самсонович* (1864—1924) — историк, публицист, деятель сионистского движения в России, один из первых исследователей истории еврейской общины Одессы.

<sup>31</sup> *Гессен Ю.И.* По теплому течению: Современные картины // Восход. 1898. Кн. 8—9.

<sup>32</sup> *Цинберг Израиль (Сергей) Лазаревич* (1872—1939) — историк, литературовед, автор фундаментальных исследований по истории и истории культуры евреев в России.

<sup>33</sup> *Переферкович Нехемия (Наум) Абрамович* (1871—1940) — филолог, переводчик, преподаватель, сотрудник “Восхода” и “Еврейской энциклопедии”. Перевел на русский язык часть Талмуда.

<sup>34</sup> *Гессен Ю.И.* Из польских отголосков (По архивным материалам) // Восход. 1904. № 14—15.

<sup>35</sup> *Грец Генрих (Гирш)* (1817—1891) — выдающийся еврейский историк, автор первого всеобъемлющего труда по истории евреев, вышедшего в Лейпциге в 1853—1875 гг. *Иост Исаак Маркус (Мордекай)* (1793—1860) — немецкий историк, один из основателей историографии евреев.

<sup>36</sup> Эта работа была опубликована в журн. “Книжки Восхода”. 1902. Кн. 5—7.

<sup>37</sup> Имеется в виду философско-публицистический цикл статей С.М.Дубнова “Письма о старом и новом еврействе” (1897-1902). Отд. изд. — 1907.

<sup>38</sup> Возможно: *Кац Бенцион* (1875—1958) — историк, публицист, издатель, автор ряда работ по истории еврейской культуры в России в XVIII — нач. XIX в.

<sup>39</sup> *Эттинген* — установить не удалось. Возможно, один из корреспондентов С.М.Дубнова, помогавших ему в собирании источников по истории евреев.

<sup>40</sup> См. прим. 24.

<sup>41</sup> *Браудо Александр Исаевич* (1864—1924) — историк, общественный деятель, многолетний сотрудник Императорской Публичной библиотеки в С.-Петербурге.

<sup>42</sup> *Гессен Ю.И.* Страницы из истории общественного самоуправления евреев в России // Книжки Восхода. 1903. Кн. 1—2; Городское общественное самоуправление и евреи // Вестник права. 1904. № 10, декабрь.

Публикация, предисловие и комментарии В.КЕЛЬНЕРА.





## КОММЕНТАРИЙ К ОДНОМУ ПИСЬМУ М.О.ГЕРШЕНЗОНА, ИЛИ СНОВА О СУДЬБАХ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА

В известном письме к родным М.О.Гершензон сообщал о встрече с еврейским поэтом Хаимом Нахманом Бяликом и охарактеризовал его более чем восторженно. Для удобства читателя процитирую соответствующие строки:

*“...Вчера вечером Яффе привез к нам Бялика; была еще только жена Яффе. Они просидели часа три. Итак скажу: много я видел замечательных людей, но такого большого, как Бялик, еще не было за нашим столом. Маруся говорит, что из такого теста могли быть разве Кант или Шекспир. Он так удивительно глубоко-коммысленно умен, и в своем мышлении так существен, конкретен, что по сравнению с ним наше мышление как-то беспочвенно и воздушно. И потому же, конечно, он с вида, по манерам, прост совершенно, точно приказчик. Говорит самым простым тоном, и когда вслушаешься, ты слышишь нарастающую стальную крепость мысли, отчетливость и поэтичность русских слов, а в узеньких глазках — острый ум. <...> По сравнению с ним и Вяч[еслав] Иванов, и Сологуб, и А[ндрей] Белый — дети, легкомысленно играющие в жизнь, в поэзию, в мышление...”<sup>1</sup>*

Мне уже доводилось писать об этом знакомстве и о недоуменной реакции гершензоновского окружения на гипертрофированную, как казалось, оценку<sup>2</sup>. Однако лишь теперь можно судить, о чем говорили в апрельский вечер 1917 г. Гершензон и Бялик.

Подробная запись их беседы была сделана на следующий день упомянутой в письме женой Яффе Фридой; подлинник этой записи хранится в архиве Дома-музея Х.Н.Бялика в Тель-Авиве. Ниже я публикую этот документ, написанный от руки по-русски. О Фриде Яффе, в девичестве Каплан, и ее муже, видном сионистском деятеле, поборнике культуры на иврите, поэте и переводчике Льве Борисовиче [Лейбе] Яффе я подробно рассказала при публикации фрагментов из мемуаров Фриды<sup>3</sup>. Здесь уместно добавить, что, готовя в 1917 г. в Москве “Еврейскую Антологию”<sup>4</sup>, Л.Яффе заказал Бялику вступительный исторический очерк об ивритской поэзии<sup>5</sup>, который должен был предварять стихи и дополнять разъяснения редактора по поводу состава сборника. Несмотря на прекрасный русский язык Бялика, что неоспоримо явствует из его эпистолярного наследия, Яффе предлагал ему писать на иврите. Но Бялик, как это часто с ним случалось, не собрался, и книгу украсило лишь предисловие Гершензона.

Имя историка русской культуры М.О.Гершензона отчасти принадлежит и еврейской культуре<sup>6</sup>. В этой связи вспоминаются не только его сугубо “еврейские” работы<sup>7</sup>, но и размышления на национальную тему в “Переписке из двух углов”<sup>8</sup>. Позиция Гершензона известна: еврейство движется по оси времени из состояния с максимально детерминированными национальными внешними и внутренними чертами к состоянию полного освобождения от всех этих черт, “по пути к свободе и до свободы”<sup>9</sup>. Анализируя Библию и еврейскую историю, он приходил к выводу, что “для достижения этой цели религия предлагает два средства: во-первых, держать свое сознание космически открытым, не замыкать его человеческой окружностью; во-вторых, в человеческом круге держать свое сознание социально открытым, не замыкать его личной окружностью”<sup>10</sup>.

Разговор Гершензона с Бяликом, несмотря на общность национальных корней обоих собеседников, иллюстрирует два полярных взгляда на судьбу еврейского народа, которые, в сущности, структурируются почти геометрическим противопоставлением еврейского циклического мышления и луча метаисторической эволюции. Если отвлечься, как это делает Бялик, от Творения и Избавления, как конечных точек исторического развития, вся внутренняя протяженность временного континуума есть вечные уходы евреев от Торы, страдания за отступничество и возвращения, как это наглядно иллюстрирует библейская Книга Судей, а позднее – раввинская практика объединения вокруг одной даты нескольких разновременных исторических событий, например, трагических: “Пять бедствий постигли наших предков 17 таммуза и пять – 9 ава”<sup>11</sup>. Традиция закрепила метаисторическое видение в литургическом календаре, в котором все новые драмы получали архетипическую интерпретацию, теряя неповторимость исторического факта. Гершензон же разрабатывает свой миф, согласно которому еврейский народ последовательно и необратимо проходит ряд стадий на пути к всепоглощающей трансцендентальной духовности.

Запись публикуемой беседы показывает, что мысли о судьбах еврейского народа оформлялись в сознании Гершензона задолго до выхода одноименной работы, и не исключено, что полемика с Бяликом стимулировала их.

Встреча 23 апреля 1917 г. оставила положительный след в памяти всех ее участников. Гершензон изложил свои впечатления в письме. Фрида поспешила поточнее зафиксировать беседу. Лейб Яффе, переживший в 1920 г. в Палестину, попытался закрепить место Гершензона в еврейском мире анонсом готовящейся к выходу книги “Ключ веры”, который появился на страницах иллюстрированного литературного журнала “Ха-хаим”, выходившего в 1922 г. в Иерусалиме<sup>12</sup>. Бялик, живя в Тель-Авиве, хранил письмо одного своего одесского знакомого, который 20 февраля 1927 г. с радостью уведомлял поэта о выходе Гершензоновых “Писем к брату” и слал соответствующую выписку<sup>13</sup>.

О Гершензоне на иврите почти не писали. Лишь в 1943 г. к 70-летию со дня рождения Бялика (1873-1934) на страницах палестинской "Работницы" была опубликована статья Тamar Дольжанской "Гершензон и Бялик"<sup>14</sup>. Впрочем, имя еврейского поэта кажется здесь только поводом к раздумью о том, кто владел мыслями автора в молодости. Дольжанская кратко пересказывает биографию Гершензона, цитирует письмо о Бялике и высказанные в печати суждения Гершензона о его поэзии. Однако более всего ее интересуют "муки блудного сына своего народа", который языком метафизики убеждал, как пагубна для творчества и для истории внутренняя национальная ангажированность, и все-таки, как Дольжанская полагает, не смог окончательно от этой национальной ответственности освободиться.

\* \* \*

*24 апреля 1917 г. Москва<sup>15</sup>.*

Вчера мы провели необыкновенный вечер с Х.Н.Бяликом. Он теперь гостит в Москве. Читал интересный доклад в Политехническом музее<sup>16</sup>. На днях в одном частном доме ему устроили банкет-вечер. Были представители всего еврейского общества, искусств и науки — среди них Фришман<sup>17</sup>, Ан-ский<sup>18</sup>, Д.С.Шор<sup>19</sup>, Пастернак<sup>20</sup>, вся журналистика и немало представителей "4-го искусства", как их назвал Бялик, "художников наживы".

Шор играл Баха и Бетховена, Ан-ский произнес чисто сионистскую речь, другие славили Бялика на все лады. Бялик ответил шуточной речью. Когда он говорит, он хорошеет и весь искрится юмором. Его тема была та, что "нехорошо поэту зарабатывать свой хлеб писательством". Писать нужно только изредка и только то, что не дает покоя, а посему "да здравствует четвертое искусство".

Когда мы ночью проезжали мимо Кремля и по пустым улицам Москвы, у булочных и мясных лавок уже стояли "хвосты". В городе неспокойно. В атмосфере чувствуется междоусобная война; на днях удалось кое-как предотвратить ее, благодаря соглашению между министрами временного правительства и Советами. И в такое тревожное время особенно хочется зафиксировать спокойный философский разговор двух мыслителей. Жаль, что я не могла стенографировать.

Бялик пришел к нам часов в 6, сидел до ужина, а после ужина мы повели его к Михаилу Осиповичу Гершензону. Они оба одесситы<sup>21</sup>, но познакомились только вчера и здесь, в Москве. Разговор недолго держался на войне, революции и

других современных темах, их обоих больше интересовали судьбы еврейского народа, от которого так отдалился Гершензон, хотя и страдал из-за своего еврейства. Кафедру по русской словесности в ту пору он не мог получить.

**Бялик:** Евреи уже не раз завершили свой исторический путь по окружности: исход и возвращение в Палестину. Первый раз это было в доисторические времена: Авраам вернулся в землю Канаанейскую, которая когда-то уже принадлежала его племени<sup>22</sup>. Еврейский народ созрел на своей родине, как плод на дереве, а когда он наливался и падал, тогда он падал “по ту сторону забора”<sup>23</sup>, в чужой сад, уходил в чужие земли. Этой чужбине он дарил свою культуру и свои идеи – в первом случае, монотеизм. А когда плод был съеден, зерна снова попали в почву палестинскую и снова дали ростки. За вторым изгнанием последовало второе возвращение – Исход из Египта при Моисее и дарование Пятикнижия и 10 заповедей. Наконец, Вавилонское пленение, третье возвращение; его плод – христианство.

Теперь в изгнании евреи исчерпывают себя до дна. Следующее возвращение в Палестину принесет и новое мессианство. Нас не устрасит и новое очередное изгнание. В этом судьба, “миф” еврейского народа: оплодотворение чужих народов идеями, теми соками, которыми еврейский народ был напоен у себя на родине<sup>24</sup>.

В сущности, это участь не одного еврейского народа, таковы были и другие древние носители культуры, таковы теперь англичане, например. Как паук сидит в центре своей паутины, так и метрополия распространяет свое влияние на периферию чужих, завоеванных его мечом или духом стран. Символика изгнания и родины, оседлости и скитальчества идет через все еврейские обычаи и письменность: “Каин и Авель”<sup>25</sup>, обычаи “шатнес”<sup>26</sup>, праздник Пасхи – который символизирует начало посева и “исход” из Египта, праздник “шавуот” – жатва для оседлых и стрижка овец для кочевых etc. etc.

На это Гершензон ответил своим “мифом” еврейского народа:

Еврейство веками отрывается от почвенного существования, от территории, языка своей культуры. Такова воля Божья. Он хочет, чтобы мы делали все более нищими, странниками, “оголенными” от всяких национальных ценностей. Сионизм как творчество на своей земле и на своем языке – “грех”, сопротивление злу (по Толстому), а изгнание из Испа-

нии, погромы здесь, все гонения и наветы — заветное желание Его. К чему все мы идем? К полному абстрагированию себя от всего национального. Зачем? Мы не знаем положительных путей Божьих, мы только констатируем ход истории, мы фаталисты.

Заговорили о языке, *logos* и *dowar* — о слове и вещи, которые на еврейском языке имеют одно и то же наименование<sup>27</sup>. Еврейство — по Бялику — сохранило язык и учение на нем — в этом есть единство. Гершензон же находит, что единство наше не положительного, а отрицательного свойства; доказательством этого служит антисемитизм. Антисемиты не в состоянии проникнуться нашей чуждой им психологией. Единственное позитивное, что у нас осталось, это не земля, не язык — это только чувство единения и отчужденности от других народов.

Бялик: דָּבָר — Довар — вещь, как и слово, имеет духовное значение; вещь — частичка нашей души. По еврейскому обычаю, достаточно взглянуть на вещь (находку), чтобы она стала моей<sup>28</sup>. Не выдав вещи, я был иной, увидев ее — обладая ею — я стал опять иным. Это фетишизм, обоготворение вещи, собственности. На этом впервые сошлись Бялик и Гершензон — на мистическом отношении к вещи. Меня это удивило: Гершензон, который не исключает дуализма: холодный “светлый” рационализм и теплый “темный” мистицизм. Бялика и Гершензона сближает последнее; это их собственные слова: “мы любим женщину за то темное, что в ней”.

Жизнь — продукт не доброй, свободной воли, а случайности. Только в творчестве языка можно создавать новое. Большая сладость в создании новых слов и оборотов на еще свежем, не испорченном и не затасканном литературными шаблонами языке. Но даже и это творчество случайно. Человек не должен работать “идейно”, т.е. с натяжкой, а должен работать для самого процесса работы, как Бог на душу положит, — в этом будет воля Божья. Таков труд крестьянина и поэта. Как угадать волю Божью? Помогать Богу в его строительстве мира, говорит Бялик. Гершензон ставит чисто мифистический вопрос: кто кого перехитрит: Бог человека или человек Бога? Человек узнал, что Бог хочет продолжения рода человеческого — и человек сознательно забастовал (Шопенгауэр, мальтузианство).

В вопросе о науке Бялик снова сходится с Гершензоном. Наука должна быть одухотворена религией. Наука требует аскетической жизни, преданности и служения ей. Даже социа-

лизм не удовлетворяется голой экономикой, и социалистам нужна религия. Не потому ли они так часто обращают свои взоры к Христу?

Когда Бялик говорит свое, он очень скромн, целомудрен. Гораздо смелее он, когда дело идет об исторических фактах, научных данных. Даже в последнем Гершензон прислушивается к его мнению, как если бы сам он не был глубоким ученым, историком. Впрочем, для него философия — процесс; для Бялика — любительская забава, пильпулистика<sup>29</sup>, чистая интуиция поэта. Когда мы поднялись, чтобы вернуться к себе домой, у меня было чувство, что я присутствовала на уроке *некнижной мудрости* (חורר שבעל פה)<sup>30</sup>.

Я никогда не видела своего учителя словесности<sup>31</sup>, историка “Трибодовской Москвы”, в таком восторженном настроении. Он сказал нам потихоньку, что счастлив был узнать ближе<sup>32</sup> Бялика и считает его гениальным человеком.

Когда мы прощались в садике на Николо-Песковском<sup>33</sup> переулке, в воздухе чувствовалась весна, на деревьях и кустах набухали почки. Мы проводили Бялика до Арбата, усадили его на извозчика и попрощались с ним. Он на днях покидает Москву. Что ждет нас всех? Скитание, исход или, быть может, возвращение на нашу настоящую родину?

*Фрида Яффе.*

<sup>1</sup> Гершензон М.О. Письма к брату: (Избр. места). М., 1927. С. 184-185. В публикации письмо датировано 23 апр. 1917, тогда как из записи Ф. Яффе следует, что это дата встречи Гершензона с Бяликом. Видимо, письмо было начато днем того дня, до прихода гостей, а продолжено на следующий день.

Маруся — Мария Борисовна Гольденвейзер (1873-1940), жена Гершензона.

<sup>2</sup> Тименчик Р., Копельман З. Вячеслав Иванов и поэзия Х.Н.Бялика // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 14. С. 103-104. Уместно и здесь процитировать воспоминания А.Белого о Гершензоне: “Однажды, рассерженно набивая свою папироску, взбурлил он в пространство, минуя глазами меня:

— Вы, Валерий Брюсов, Иванов с вашими дарами — не молокососы даже, а — меньше; и — что там Пушкин? Пушкин юноша перед —

— Перед кем?

— Перед... Бяликом.

В чем дело? В том, что к Гершензону явился поэт Бялик; после беседы с ним М.О. безапелляционно решил: Бялик — гений, которого свет не видел, с Бяликом встретился я через несколько лет; ну да, — умница... но, но, но... О Бялике больше я ничего не слышал от Гершензона: Бялик потух в нем” (*Белый А. Меж двух революций*. М., 1990. С. 256.). Подчеркнутые А.Белым не без иронии слова Гершензона “Бялик — гений” вторят названию его статьи о Бяли-

ке “Ярмо и гений”, написанной до личного знакомства с еврейским поэтом (см. прим. 7).

<sup>3</sup> Каплан Ф. [Яффе]. Поколение пустыни / Публ. и коммент. З.Копельман // Иерусалим. журн. Иерусалим, 2000. № 5. (В печати).

<sup>4</sup> Еврейская антология: Сб. молодой евр. поэзии / Под ред. В.Ф.Ходасевича и Л.Яффе; Предисл. М.О.Гершензона. М., 1918.

<sup>5</sup> Письмо Л.Яффе Бялику из Москвы в Одессу (на иврите) хранится в архиве Дома-музея Бялика. Привожу свой перевод этого неопубликованного текста с разрешения директора архива:

29.XI.[1917]

Дорогой Бялик,

Хоть Вы и не ответили мне на мое предыдущее письмо, попытаюсь еще раз к Вам обратиться. Наша книга “Новая еврейская [ивритская] поэзия” скоро будет готова. Сделаны почти все переводы и более половины их сданы в набор. Помимо предисловия Гершензона, которое он пишет на основании лежащих перед ним переводов и в котором он сможет сказать лишь немного, нам настоятельно требуется введение для сборника – историческая статья о поэзии на иврите с ее начала – Священного Писания – до последних лет, включая Агаду, синагогальную поэзию, средневековую поэзию, поэзию испанской эпохи, поэзию Гаскалы вплоть до Гордона и Мане.

Я решил обратиться к Вам с просьбой дать нам такое введение – в один печатный лист или меньше. Написание такой статьи не возьмет у Вас много времени, поскольку нам известно, что несколько лет назад Вы выступали с лекцией на эту тему. Статью пишите на иврите, а мы переведем и укажем, что переведено с рукописи.

Гонорар за это введение – 300 р[ублей] с[еребром].

Примите на сей раз во внимание нашу просьбу. Это нам чрезвычайно необходимо. Между нами, благодаря ему можно сделать важную, ценную книгу, которая будет весьма полезна нашей литературе, и у Вас нет права уклониться от этой нашей просьбы.

Необходимо показать читателям перипетии поэзии на иврите вплоть до нынешнего дня: как она вошла в наше время, как создавалась на ее основе молодая поэзия – словами краткими и простыми.

Мы умоляем Вас снизойти к нашей просьбе. Ответ телеграфируйте по адресу: “Кадима. Москва”. Расход на телеграмму вкладываю в письмо.

Привет Вам от Гершензона и Гринберга.

Жду скорого ответа и Вашей статьи.

*Дружески Ваш,  
Л.Яффе.*

Среди известных мне прочитанных Бяликом в 1916-1917 гг. в Москве, Петербурге и Одессе лекций не было лекции о еврейской поэзии.

Хаим Гринберг (1889, Годорашти, Бессарабия, – 1953, Нью-Йорк), публицист, сотрудник издательств и редакций на иврите. В годы первой мировой войны жил в Москве в качестве постоянного сотрудника русско-еврейского журнала “Рассвет”, после закрытия которого перешел в издательство Л.Яффе “Сафрут”.

<sup>6</sup> См. об этом, напр.: Кельнер В. “...Интимно понять русских я не в состоянии”: (Письмо М.О.Гершензона А.Г.Горнфельду) // Вестн. евр. ун-та в Москв. 1993. № 4. С. 229-232.

<sup>7</sup> Статьи: Дело правды и разума! // Невский альманах: Жертвам войны. Пг., 1915. См. также: Народ, испытываемый огнем // Евр. неделя. 1916. № 1; статья о Х.Н.Бялике: Ярмо и гений // Евр. жизнь. 1916. № 14–15. Книги: Судьбы еврейского народа, Ключ веры – обе вышли в издательстве “Эпоха” (Пб.; Берлин, 1922).

<sup>8</sup> *Иванов Вяч., Гершензон М.О.* Переписка из двух углов. Пб., 1921.

<sup>9</sup> *Гершензон М.О.* Ключ веры. С. 119.

<sup>10</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>11</sup> Мишна, Таанит, 4:6.

<sup>12</sup> Л. Яффе опубликовал там эссе о фонетической норме иврита и стихосложении и, видимо, попросил напечатать сообщение о еврейской книге Гершензона. Однако в анонсе искажился смысл названия: ивритское “Мекор ха-эмуна” – это “Источник веры”, а Гершензон, как кажется, искал ключ к еврейской религии и использовал кальку с латинского *clavis fidei*.

<sup>13</sup> См. письмо Я. Лацеса Бялику в Доме-музее Х.Н.Бялика.

<sup>14</sup> *Dolzhanski T. Gershenson ve-Bialik // Devar ha-po'et.* Тель-Авив, 1943. 30 дек.

Тамар Дольжанская (1903, Екатеринослав – 1993, Тель-Авив), педагог, переводчица, исследовательница пересечений русской и ивритской поэзии, составитель сборника русских стихов на еврейские темы: На одной волне. Иерусалим, 1974. В Палестине с 1922 г.

<sup>15</sup> Запись беседы Гершензона с Бяликом публикуется с любезного разрешения директора Дома-музея Х.Н.Бялика Ионатана Лубоссарского.

<sup>16</sup> 17 февраля 1917 г. Бялик выступил в Политехническом музее с докладом об агаде и галахе. Позднее он опубликовал одноименную статью на иврите, перевод которой был опубликован Л.Яффе в сб. “Сафрут” (1918. № 1).

<sup>17</sup> Давид Фришман (1859?, близ Лодзи – 1922, Берлин), ивритский и идишский писатель, критик, переводчик на иврит, в частности стихов А.С. Пушкина (1899). В 1917–1919 гг. жил в Москве.

<sup>18</sup> С. Ан-ский (наст. имя Семен Раппопорт; 1863, м. Чашники Витебской губ. – 1920, Варшава), еврейский этнограф, идишский писатель, автор знаменитой пьесы “Диббук”.

<sup>19</sup> Давид Соломонович Шор (1867, Симферополь – 1942, Тель-Авив), пианист и музыкальный педагог, профессор Московской консерватории. Внес весомый вклад в русскую музыкальную культуру, а с 1927 г. – в музыкальную культуру сионистской Палестины.

<sup>20</sup> Об отношениях художника Л.О.Пастернака (1862, Одесса – 1945, Оксфорд) с “еврейским обществом” и, в частности, с Х.Н.Бяликом см.: *Копельман З.* Письма Л.О.Пастернака Х.Н.Бялику // *Stanford Slavic Studies.* Stanford, 1999. Vol. 20. P. 234–272. См. также: *Флейшман Л.* К публикации письма Л.О.Пастернака к Бялику // *Slavica Hierosolymitana.* Иерусалим, 1977. Vol. 1. С. 309–316.

<sup>21</sup> Бялик в 1900–1904 гг. и 1905–1921 гг. проживал в Одессе, хотя родом был из местечка Ряды (Волынь), а Гершензон, родившийся в Кншине, с 1889 по 1904 г. жил зимой в Москве и только летние месяцы проводил у родных в Киеве, Кишиневе и у брата, Абрама Осиповича, детского врача, в Одессе.

<sup>22</sup> Примечательно, что Бялик высказывает тут предположение, не подтверждающееся ни Библией [“И взял Терах Аврама, сына своего, и Лота... и вышел с ними из Ура Халдейского” (Быт., 11:31)], ни традиционной еврейской



экзегезой. Однако это мнение было довольно распространено в кругу еврейской интеллигенции в России, так, член Общества еврейской народной музыки Михаил Фабианович Гнесин в 1922 г. был отправлен в творческую командировку в Палестину и провел некоторое время в одиночестве в Баб-эль-Ваде, чтобы, как пояснял финансирующий поездку меценат Ф.М.Шаapiro, “впитать воздух и звуки родины Авраама”. Так была написана опера Гнесина “Юность Авраама”.

<sup>23</sup> К 1917 г. эти бяликовские слова уже послужили ему для названия рассказа “Ме-ахорей ха-гадер” (1909). Выполненный Д.Выготским русский перевод этого рассказа “За оградой” вышел в издательстве Л.Яффе “Сафрут”, в книге: *Бялик Х. Н. Рассказы*. М., 1918.

<sup>24</sup> Ср. неожиданный и не получивший развития поворот мысли у убежденного противника сионизма Гершензона: “Или правда то, что только почва Палестины может родить еврейству новый творческий миф?..” (*Гершензон М.О. Народ, испытываемый огнем // Евр.* 1916. № 1. С. 28).

<sup>25</sup> Каин, как известно, был земледельцем, то есть вел оседлый образ жизни, а Авель – скотоводом, то есть кочевником (см. Быт. гл. 4). Аналогично и далес, где все, касающееся земледелия, ассоциируется с оседлым образом жизни, а скотоводства – кочевого.

<sup>26</sup> Запрет носить шерсть и лен, сшитые вместе. – *Прим. Ф.Яффе.*

<sup>27</sup> Для уточнения смысла автор пользуется греческим словом *logos*, так как *davar*, или в ашкеназском произношении *dovar*, означает на иврите (“еврейском языке”) и “слово”, и “предмет, вещь”.

<sup>28</sup> Талмуд обсуждает право на обладание находкой и, в частности, утверждает, что “не спускающий взгляда с ничейной вещи [даже и не поднимая ее] становится ее владельцем” (Бава Мециа, 118а).

<sup>29</sup> От ивритского слова “пилпуть”, что означает хитроумные логические построения, так называли изощренные еврейские дискуссии о текстах Талмуда. Происходит этот термин от ивритского “пилпель”, то есть перец, и, как подсказал мне У.Гершович, вероятно восходит к высказыванию Тосафиста: “Лучше один острый перец, чем целая корзина тыкв”.

<sup>30</sup> *Бужв.* “Устная Тора” – так принято называть еврейскую традицию, которая формировалась в диспутах в эпоху Второго Храма и получила позднейшую письменную фиксацию в Мишне, Талмудах, Мидраше.

<sup>31</sup> Об ученичестве Ф.Яффе зимой 1915/1916 гг. читаем в ее неизданных мемуарах: “По вечерам я слушала лекции вне курсов [Женские курсы Полторацкой в Москве]; так, Михаил Осипович Гершензон (русский ученый – словесник, еврей) читал о Пушкине (которым я в то время усиленно занималась), и он говорил, что уже за 11 лет до своей смерти Пушкин начал “остывать”, его жаркая и страстная натура потомка арапа Петра Великого начала угасать, и клад души, о котором поэт сам говорил, был в противоположность “огненности” его прежней природы”, а среди книг, с которыми мемуаристка не расставалась ни дома, ни летом 1917 г. на даче – “изящная книжечка Гершензона о Грибоевской Москве”.

<sup>32</sup> О том, как “знал” Гершензон Бялика до описываемой встречи, легко судить по выдержке из его письма от 11 марта 1916: “Я писал Вам недавно о Яффе, мамаша. Его журнал – “Еврейская жизнь” – собирается дать номер, посвященный Бялику, и Яффе просил меня написать что-нибудь для этого №;

я и написал статейку. Поэзию Бялика я знаю по его книжке на жаргоне, которую привез из Одессы, по переводу Жаботинского и т.п.; да когда-то Дизенгоф читал мне и буквально переводил его стихи древнееврейские” (*Гершензон М.О. Письма к брату. С. 179*). Примечательно, что Гершензон читал стихи Бялика на идише (“жаргоне”).

Меир Дизенгоф (1861, м. Акимовичи, Бессарабия – 1936, Тель-Авив) – сионистский деятель и первый мэр с 1921 г. по конец жизни (за исключением 1925-1928 гг.) Тель-Авива. В 1886 г. основал в Кишиневе Палестинофильский комитет. В 1897-1905 гг. жил в Одессе.

... по переводу *В.Жаботинского* – книга: *Бялик Х.Н. Песни и поэмы*. Пб., 1911. См. также переизд.

<sup>33</sup> Место проживания Гершензона. См. в кн.: *Гершензон-Чегодаева Н.М. Первые шаги жизненного пути: (Воспоминания дочери М.Гершензона)*. М., 2000. С. 15-23.

*Вступительная статья, публикация  
и комментарии З. КОПЕЛЬМАН*



## ВОСПОМИНАНИЯ



### АБРАМ СОЛОМОНОВИЧ ПРИБЛУДА

*К столетию со дня рождения*

**Ж**изнь Абрама Приблуды состояла из двух неравных по длительности и по насыщенности частей; вторая началась в 60 лет, после выхода на пенсию, она-то и оказалась главной. В начале седьмого десятка он расстался с прежними занятиями и отдался тому, о чем втайне мечтал смолоду.

Некогда провинциальный мальчик из Балты<sup>1</sup>, сын переплетчика, содержавшего книжную лавку, а потому книгочех с детства, он преодолел порог процентной нормы, окончил гимназию с золотой медалью и поступил на исторический факультет Киевского университета Св. Владимира, затем — на исторический факультет Новороссийского университета в Одессе. Тут было его призвание, но реалии первых послереволюционных лет вынудили его сделать иной выбор. В короткой автобиографической записке он рассказывал: “Хотя при закрытии Одесского университета в 1920 г. я и был оставлен в группе специализирующихся студентов при кафедре новой истории, которой руководил проф. Е.Н.Щепкин, но время было — не до учебы.

<sup>11</sup> Вестник Еврейского университета

Е.Н.Щепкин целиком ушел в дело строительства нового социалистического общества, массового политпросветобразования, студенты разбрелись, и я вернулся в Балту”<sup>2</sup>. С историей, как казалось, было покончено. Позднее он получил высшее юридическое и экономическое образование и всю “официальную” трудовую жизнь проработал юристом: адвокатом (“защитником”, как это называлось тогда), юрисконсультом, юристом-экономистом; в послевоенные годы он был главным арбитром Министерства промышленности средств связи, а затем — главным арбитром Московского городского совнархоза, откуда был уволен за несколько месяцев до выхода на пенсию — в лучших традициях советского помпадурства.

После выхода на пенсию он отдал дань прежним занятиям, выполнив несколько серьезных работ по экономике и хозяйственному праву — появились ряд книг, статей, разделов в коллективных трудах; они были опубликованы, в частности, в изданиях Академии наук, перепечатывались за рубежом; долгое время Абрам Приблуда был корреспондентом журнала Международного союза юристов-демократов.

Одно его экономическое исследование мало кому было известно. Желая осмыслить очередную реформу управления хозяйством, которая готовилась вскоре после свержения Н.С. Хрущева, он просмотрел всю историю советских структур управления экономикой: она оказалась пульсирующей от децентрализации к сосредоточению и обратно; при этом циклы структурных реформ никак не коррелировали с периодами роста или упадка самой хозяйственной деятельности. Составив таблицы, где это обстоятельство было представлено с необходимой наглядностью, он добился аудиенции у одного из самых высокопоставленных хозяйственников той поры — у заместителя Председателя Совета Министров СССР и председателя Совета народного хозяйства В.Э.Дымшица (видимо, полагая, что с дельным хозяйственником-евреем он скорее найдет общий язык). Дымшиц вежливо и внимательно выслушал аргументы исследователя, поблагодарил, сказав, что все это очень интересно, попросил оставить материалы для дальнейшего изучения. Однако параллельно со словесной речью можно было уловить и другую, безмолвную: “В глазах Дымшица, — рассказывал Абрам Соломонович, — была понимающая и печальная безнадежность...”

Скорее всего, этот визит в декабре 1964 г. обернулся символическим актом прощания с экономикой<sup>3</sup>. А.Приблуда занялся тем, к чему стремился смолodu и о чем мечтал в долгие годы службы. Он стал (сделал себя?) историком и филологом, и предметом своих исследований он избрал еврейство.

Свое еврейство Абрам Приблуда понимал и переживал как судьбу, как предназначение. Начальные годы его служебной карьеры были непосредственно связаны с ситуацией евреев в послереволюционной стране. Расставшись с профессором Щепкиным и историческим факультетом, он вернулся в Балту, где вскоре стал ответственным секретарем местного отделения Еврейского общественного комитета

(Евобщестком) — общественной организации, как свидетельствует само ее название, созданной по инициативе зарубежного еврейства и ставившей своей целью помощь евреям, пострадавшим от погромов или как-то иначе в годы революции и гражданской войны<sup>4</sup>. В конце 1921 г. он был переведен в Одесский евобщестком и работал там ответственным секретарем вплоть до его ликвидации в 1924 г. Став дипломированным юристом, он выступал в одесской еврейской судебной камере, где процесс вели на понятном евреям идише, а чтобы облегчить их правовую ориентацию, он перевел на идиш действовавшие тогда уголовный и земельный кодексы. Позднее, став специалистом в сфере кооперативного и налогового права, он консультировал деятельность различных кооперативных институций — Кустоюза, Кожпромсоюза, Химпромсоюза, Разнопромсоюза, кредитной кооперации — и тем самым, можно предположить, в большой степени защищал интересы еврейских ремесленников, кустарей и умельцев, втиснутых в социалистические излобности — во избежание стихийного воскрешения капитализма.

В дальнейшей еврейская тема стала предметом подспудных домашних занятий Абрама Приблуды; он писал для себя, для близких. Профессор Б.Блиндер вспоминал, как в 1946 г. в Ташкенте, будучи студентом-юристом, он познакомился с А.Приблудой и, заслужив его доверие, получил для прочтения рукопись “Письма к дочери об антисемитизме”...<sup>5</sup>

Итак, вскоре после выхода на пенсию Приблуда полностью посвятил свое время еврейской тематике. Интенсивность его штудий была поразительна — ко дню смерти в 1978 г. число его публикаций приблизилось к тремстам.

Первые статьи были напечатаны в журнале “Советиш Геймланд” — и сразу же, самую первую из них, “Евреи в Академии наук до революции и в советские годы”, перепечатала парижская левая еврейская газета “Найе Прессе”. В следующем году “Найе Прессе” перепечатала две статьи, еще одну — канадская “Вохнблат”. Затем подключилась варшавская “Фолксштимме”, которая позднее публиковала статьи Приблуды чаще всех других, и нью-йоркская “Моргн фрайхайд”; вскоре к названным изданиям прибавились “Унзер Фрайнт” в Монтевидео, “Идише Культур” в Нью-Йорке и другие; параллельно стали появляться статьи в академических изданиях — “Антропонимике” Института языкознания АН СССР и краковской “Ономастике”.

Листая список публикаций А.Приблуды, нельзя не заметить, что название “Советиш Геймланд” с годами встречается все реже. Действительно, первоначальный механизм: публикация в единственном советском издании на идише — перепечатки в зарубежной периодике — постепенно уступил место прямым связям: автор, который не мог “положить партбилет”, будучи беспартийным, и не мог лишиться работы, будучи пенсионером, запечатывал свежую статью в конверт и отправлял в Варшаву или Париж. Нет нужды напоминать, что эта

операция, столь естественная для нынешнего взгляда на вещи, в контексте своего места и времени имела привкус политического скандала: Приблуда бесконтрольно печатался за границей. И хотя в статьях “Евреи на I съезде Советов РСФСР” или “Имена братьев и деда и бабушки Иисуса” трудно было усмотреть что-либо антисоветское, сама по себе автономия процедуры бросала тень на пишущего. В конце концов, редактор “Советиш Геймланд”, органа Союза писателей СССР, счел невозможным сотрудничество с таким автором; когда Приблуда однажды объяснялся с редактором, ему прямо было заявлено, что страницы журнала станут снова для него доступны, если он прекратит печататься за границей — таково неперемное условие. Выполнить его Приблуда не успел.

Исследования Абрама Приблуды, если судить на основании опубликованных работ, группируются по нескольким главным направлениям: евреи в российском революционном движении, евреи в Великой Отечественной войне, гражданской войне, еврейская ономастика; к ним примыкает еще один тематический круг — русская интеллигенция и антисемитизм. Писать на эти темы он начал раньше, кое-что из написанного печатать было невозможно. Между тем, по мере накопления материала выстраивалась структура целостной монографии; в бумагах сохранились наброски плана такой монографии, один из них озаглавлен “К истории еврейского народа в СССР” (изложение должно было начаться с Февральской революции), другой, более широкого охвата — “Евреи в общественно-политической и культурной жизни России и СССР”. Написанные и опубликованные статьи, будучи сопоставлены с этими планами, выглядят как более или менее законченные фрагменты будущего фундаментального труда.

Следует держать в памяти даты: первые еврейские публикации Приблуды появились в 1968 г., последние прижизненные — в 1978-м. Естественно, на всем, что он публиковал в те годы, лежит отблеск затянувшегося советского заката, который на языке отечественных эвфемизмов все еще носит имя “период застоя”. В атмосфере реального социализма, заряженной реальным антисемитизмом, каждое движение еврейского сознания получало особые, двоящиеся, мерцающие, но в то же время и внятные значения.

Так, русская интеллигенция и антисемитизм — область, состоящая из нескольких обширных сюжетов. Попросту говоря, среди русских интеллигентов бывали и антисемиты — и для А.Приблуды это отнюдь не было откровением. Писать об этом было невозможно, разве что “в стол”. Следовательно, надо было писать о тех русских интеллигентах, которые выступали против антисемитизма, — Горьком, Короленко, о самом Ленине. Однако напоминания эти, независимо от сакральности имени, выглядели идейно-политической бестактностью.

История еврейства в пределах Российской империи и ее наследника — Советского Союза — тема бесконечно многогранная, но При-

блуда остановил свой выбор в первую очередь на революционном движении, гражданской войне и Великой Отечественной войне. При этом он никогда, ни в молодости, ни в зрелые годы не был воодушевлен марксистскими идеями, а тем более — их практическими интерпретациями в одной, отдельно взятой стране; эти слова я прошу принять в качестве свидетельского показания. Просто о евреях в революции и последней войне можно было говорить как бы внутри идеологической конвенции — и публиковать свои исторические штудии. Евреи — защитники родины, Герои Советского Союза, генералы великой войны — это было хорошо с формально-идеологической точки зрения. Однако на фоне ходячего и никем не опровергаемого, более того — постоянно подпитываемого властью общего места “евреи не воевали” исследования А.Приблуды становились вызовом. Подобные же обертоны, быть может, в более сложных опосредованиях, появлялись в историко-революционных статьях.

Сегодня, спустя десять лет после крушения советского режима, многие вещи видятся в другом свете. Морально-исторический экстремизм склонен менять знаки на противоположные и находить истоки ленинизма-сталинизма в любых явлениях либеральной мысли и революционного движения. В этой духовной прокуратуре (как и полагаются прокуратуре) не склонны принимать во внимание ни контексты времени, ни смягчающие обстоятельства, ни субъективные мотивации — и там некоторые статьи А.Приблуды могут быть либо истолкованы, либо использованы как питательная субстанция для российских антисемитов. Но суд должен выслушать все стороны.

Ссылка на то, что историко-революционные материалы, в отличие от прочих, можно было публиковать, упрощает дело; далеко не вся история была ко двору, многое публиковать нельзя было совсем, например, статьи о евреях-эсерах выглядели крамольными по самому своему предмету. Но исследования о евреях-революционерах, о евреях в первых советских структурах власти, в Красной армии и т.д. были напоминанием о том, что в двойной бухгалтерии системы было скрыто в доходной строке и выведено в расходную. В обстановке тотального вытеснения евреев из партийной и государственной жизни и последовательного их вытеснения из других привилегированных или полагавшихся престижными сфер известия о роли этнических евреев (скажем так) в сотворении Советского Союза, равно как и в сотворении его культуры, были крайне нежелательны, они были занесены в ту обширную часть прошлого, которую следовало забыть; не исказить даже, но просто стереть из памяти.

Среди мотивов этого выбора Абрама Соломоновича я склонен видеть еще и чувство оскорбленного национального достоинства, и профессиональный нравственный императив, требующий восстановления исторической правды. Вот так, все вместе.

Наиболее “академическую” часть его наследия составляют работы по еврейской антропониимике. Здесь с наибольшей силой проявил

себя и темперамент историка, и его особая филологическая одаренность — помимо идиша, иврита, русского, украинского он в большей или меньшей степени владел немецким, французским, английским, польским; в его бумагах остались письменные упражнения в испанском — этот язык он взялся изучать на восьмом десятке. Наряду с обширными знаниями истории, традиций, бытовых реалий, культуры ему в его разысканиях безусловно помогала специфическая лингвистическая интуиция. Еще раз: исследования о происхождении и значении отдельных фамилий, имен и их групп обогащали его методологический инструментарий и позволили выстроить контуры целого — книги, где тема была изложена систематически. План этой книги под названием “Имена и фамилии евреев”, найденный в его бумагах, состоял почти полностью, за исключением трех или четырех рукописных текстов, из опубликованных в разное время работ; тут же, в одной папке, были собраны и тексты этих статей. Книга была готова, остановка была за издателем. Другим обобщающим трудом была рукопись, переданная в Институт языкознания АН СССР; она не увидела свет, но послужила источником и стимулом для дальнейших исследований<sup>6</sup>. Я приведу — в переводе с английского — слова автора наиболее серьезной книги в этой области, увидевшей свет уже в 1990-е гг. “Главный плод его исследований, книга «Фамилии евреев в СССР» (написанная в 1971 г. по-русски) никогда не была опубликована. Это никак не связано с качеством книги; в то время единственные книги о евреях, публиковавшиеся в Советском Союзе, были антиссионистские труды, критиковавшие сионизм, Израиль и еврейскую национальную ментальность вообще. Следовательно, интересная и важная книга, в которой еврейские фамилии в России и в Советском Союзе впервые были рассмотрены систематически, никогда не увидела свет. Рукопись Приблуды и его картотека фамилий сыграли важную роль в общем замысле настоящей книги”<sup>7</sup>.

Возможно, не все определения А.Приблуды выдерживают критику с современной точки зрения, но основной массив фамилий классифицирован и определен компетентно и точно. Добавлю, что в своих работах по антропонимике, объясняя происхождение и значения имен, А.Приблуда открывал, как бы попутно, обширную панораму истории и быта восточноевропейского еврейства, а в некоторых случаях — и всей европейской диаспоры<sup>8</sup>.

Уже после смерти Приблуды вышел в свет “Справочник личных имен народов РСФСР” (М.: Русский язык, 1979), где ему принадлежит раздел “Еврейские имена”. В 1987 г. “Советиш Геймланд” издал на идише отдельной брошюрой (в качестве приложения к журналу) десяток его статей по антропонимике под общим названием “К истории еврейских фамилий”.

В архиве А.С. Приблуды, помимо работ по истории евреев и по еврейской антропонимике, остались небольшие сочинения мемуарного характера и дневники, которые он вряд ли предназначал для



печати. Публикуемые воспоминания открывают другую, неизвестную его читателям сторону его личности. Это нечто большее, нежели красочный рассказ об исчезнувшем культурном мире, это прежде всего — исповедные признания человека, сохранявшего живое и трепетное ощущение своей причастности и свою любовь к еврейству.

\* \* \*

Однажды в дверь московской квартиры, где жил Абрам Соломонович, постучал иностранный гость. Видный американский инженер из Лос-Анджелеса, специалист в области полупроводников, Саймон Прасин, был восторженным читателем статей Приблуды, опубликованных в американских изданиях, старательно их собирал и хранил, состоял в переписке с автором и, попав в Москву, захотел познакомиться с известным еврейским ученым и взглянуть, как он живет. Гость привез с собой драгоценный подарок — пишущую машинку с еврейским шрифтом.

Он оказался в благоустроенной коммунальной квартире, где известный ученый с женой занимал комнату в 15,5 кв. м, служившую общей комнатой (living-room), столовой (dining-room), кабинетом (office) и спальней (bedroom). Это было вполне сносное жилье: перед тем, будучи главным арбитром министерства, он вместе с женой в течение нескольких лет снимал небольшую ванную комнату в доме у дальних родственников, там можно было поместиться за счет отсутствовавшей ванны. В отдаленном от окна углу новой комнаты американский гость увидел маленький письменный стол, за ним, естественно, стул, и на стене — хилую книжную полку. Часть материалов, рукописей и книг можно было хранить в стенном шкафу в прихожей. Вот тут, за этим столиком были созданы все главные работы замечательного энтузиаста и труженика. Приблуды жили скромно, чтобы не сказать — бедно, скверное здоровье жены доставляло Абраму Соломоновичу много забот и тревог, дочери с семьями были неблизко, в других городах. Тем не менее, я полагаю, последние полтора десятилетия его жизни были счастливыми. Он занимался любимым делом, писал и был услышан. Его работы сохраняют свое значение и сейчас, спустя десятилетия после его смерти. Это совсем немало.

---

<sup>1</sup> Балта — город в Одесской обл. По переписи 1897 г. в Балте проживало 23363 жителя, в т. ч. 13235 евреев. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Автобиография Приблуды, Абрама Шлема-Менделевича. 26 июля 1948 г. Машинопись. Без пагинации. Архив семьи. Калифорния.

<sup>3</sup> Хотя последняя работа по экономике — кн. «Плановые органы в СССР» (совм. с П.И.Ивановым). М.: Экономика — увидела свет в 1967 г.

<sup>4</sup> Еврейский общественный комитет помощи жертвам погромов (Евобщестком, или Идгезком (идиш) (1920—1924) был создан по инициативе «Джойнта» для распределения помощи, поступающей от американских евреев. Вначале в него входили представители «Джойнта», семи коммунистических учреждений

(Еврейского комиссариата Наркомнаца, Центрального бюро евасекций, Еврейской коммунистической партии “Поалей Цион” и др.), независимых еврейских общественных организаций помощи (Еврейского комитета помощи жертвам войны — ЕКОПО, Общества охранения здоровья еврейского населения в России — ОЗЕ, Общества ремесленного и земледельческого труда среди евреев в России — ОРТ), трех еврейских сошпартий (Бунд, Поалей Цион, “Объединенцы”) и двух общественных организаций просоветской ориентации (“Культур-Лига” и Сетмас) — всего шестнадцать организаций. Уже в начале 1921 г. ЕКОПО, ОЗЕ и ОРТ были вынуждены выйти из Евобщества, а к марту 1922 г. Евобществом превратился в общественную советскую организацию. (*Прим. ред.*)

<sup>5</sup> *Блиндер Б.* Неспетая песня Абрама Приблуды // Газета “7” (“День седьмой”. Израиль). 1993. 1 окт. С. 24. В рукописи эта тетрадка озаглавлена просто “Письма к дочери”, там затронуты и другие темы. В описи своих литературных работ, составленной в 1965 г., А. Приблуда назвал их “Письма к дочери по еврейскому вопросу”. Существенно, однако, что в памяти Б. Блиндера проблема антисемитизма осталась доминирующей.

<sup>6</sup> Уже после смерти А. Приблуды А. В. Суперанская, ведавшая ономастикой в Институте языкознания, пригласила сотрудничать в подготовке “Справочника личных имен народов СССР” Абрама Торпусмана, которому, по его словам, она подарила эту машинописную копию. (Письмо А. Торпусмана дочери А. Приблуды Белле от 30.04. 1996 г. Архив семьи. Калифорния.) Отрывок из книги был опубликован А. Торпусманом сначала в самиздатском журнале “Наш иврит” (М., 1984); вскоре материалы редакции были конфискованы властями. “Казалось, работа Приблуды была утеряна безвозвратно. Но, к счастью, копия этого труда сохранилась в машинописном виде с авторской правкой и была любезно предоставлена публикатору Абраму Торпусману Г. Ч. Гусейновым (Гейдельберг, Германия)” — говорилось во введении к другой, более поздней публикации, подготовленной А. Торпусманом (Имя твое // Сб. 1. Иерусалим, 1993. С. 36). Можно добавить, что копия с авторской правкой, о которой речь, хранилась вместе с остальным архивом у дочери Приблуды и была передана одной из них Г. Гусейнову в надежде, что ему удастся способствовать ее публикации. Таким же путем к Г. Гусейнову попал список публикаций А. Приблуды, переданный им А. Торпусману, который выбрал отсюда труды по ономастике и опубликовал отдельным списком в журнале Еврейского университета в Иерусалиме: *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe. Winter 1990. № 3(13)*. Во вступительной заметке к этой публикации ошибочно указан год смерти А. Приблуды — 1982, А. Приблуда скончался 2 марта 1978 г.

<sup>7</sup> *Beider A.* A Dictionary of Jewish Surnames from the Russian Empire. Teaneck, NJ: Avotaynu, Inc., 1993. P. XI.

<sup>8</sup> Несколько слов относительно архива Абрама Соломоновича. Дочери, став обладательницами обширного и ценного собрания рукописных текстов, планов, черновиков, выписок, корреспонденции, картотеки на 8000 фамилий и т. д., решили, что эти материалы должны быть доступны исследователям и что место им — в солидном государственном хранилище. Но государственные хранилища оставались равнодушны к дару, не помогали и рекомендации такого крупного ученого, как И. Д. Амосин. В архив Ленинградского отделения Института востоковедения собрание не попало по причине нехватки площадей — такова была, по крайней мере, официальная мотивировка; отдел рукописей Ленинградской публичной библиотеки (ныне — Российская национальная библиотека) отказался без мотивировки. Позднее открылась возможность помес-

тить архив в Институт языкознания АН СССР; директор института академик Г. Степанов готов был его принять, требовалось формальное обоснование этого акта А. В. Суперанской, с которой А. Приблуда сотрудничал долгое время. Увы, от нее был получен резкий отказ: “Кому это теперь интересно!” — воскликнула она в сердцах и предложила более не беспокоить ее по этому поводу. Государственные архивы отказывались один за другим, поэтому дочери в конце концов решили принять предложение Музея диаспоры в Тель-Авиве, где наследием А. Приблуды занималась (и занимается по сей день) небольшая группа энтузиастов. Вот тогда-то заботу о национальном достоянии проявила советская таможня: лицо, вывозившее 13 больших ящиков с бумагами, было обвинено в попытке контрабанды государственных ценностей (в потайном кармане, надо полагать); таможенная администрация, чьи героические будни обычно находились в тени, популяризировала это из ряда вон выходящее достижение на страницах центральной прессы и по телевидению и, наконец, смело осуществила то, чего хотели наследники, но чего опасались руководители научных учреждений и некоторые бывшие коллеги: она водворила бумаги А. С. Приблуды в архив. Это было хранилище, более всех других отвечавшее характеру конфискованных документов, а именно — Архив Маркса — Энгельса — Ленина. Тут нечего добавить: лобой иронический комментарий бледнеет перед автоматической самоиронией системы. Нынешний преемник этого архива — Российский центр изучения и хранения документов новейшей истории; жаль, что его сотрудникам не хватает сил и времени для разборки и описи документов А. Приблуды, и потому они все еще недоступны для исследователей.

Абрам Приблуда

## ИЗ ДЕТСКИХ ЛЕТ

*(Воспоминания)*

### Хедер. Мой первый учитель

Мне было уже шесть лет, когда мама за руку отвела меня в хедер к начальному меламеду. Это был не совсем традиционный хедер. Хезкеле-меламед претендовал на некоторую светскость: носил уже кургузый пиджачок вместо засаленной капоты, на голове вместо картуза с козырьком — измятую черную шапку блином. Во время учения он надевал очки, щеголял иногда фразами на древнееврейском языке и... не употреблял шлетки.

Хезкеле был маленький шуплый человечек на коротких ножках. От своих старших учеников он, пожалуй, отличался коротко остриженной бородкой и вечно озабоченным видом.

Рядом со своей рослой женой Хезкеле казался рано состарившимся ребенком. Но со всеми меламедами мира Хезкеле-меламеда роднили две черты: горькая нужда и многочисленное потомство.

Жил он в самой бедной части города, на спуске в балку Красный Яр, густо населенную беднотой. Домик стоял на подпорках, которые должны были предохранить его от сырости, но стены и зимой, и летом были покрыты причудливыми темными пятнами. Поднявшись по ступенькам, мы попадали в кухню, служившую одновременно и классной комнатой для младшей группы. Там же на кухне сухопарая жена ребе, помимо стряпни на треножнике, занималась еще и подсобным торговым промыслом, чтобы изыскать дополнительные доходы к скромному заработку мужа. На лавке возле печки был разложен ее товар: несколько леденцов, булочки, кусочки селедки, вареные яички и торбочка с семечками. Покупателями в этой лавочке были мы, питомцы хедера. Кроме завтрака, состоявшего обычно из пары ломтиков хлеба, намазанного зимой гусиным салом или повидлом, а летом — куриным салом или маслом, мамы давали нам еще по копейке “на лакомства”, иногда же давали и две-три копейки, чтобы купить себе завтрак у ребецн. Как и большинство детей, я любил селедку, и в особенности — селедочный хвостик. В головке — противные глаза, несъедобные жабры, косточки. Хвостик же от селедки казался значительно больше средних кусочков. Кроме всего прочего, съевши мякоть, можно было еще сосать и разжевывать во рту соленый хребетик. Летом любимым лакомством за копейку была горячая пшенка<sup>1</sup> (у нас она называлась по-молдавански “папушой”). На твоих глазах папушой доставалась из большого жестяного кипящего самовара и щедро посыпалась солью из тряпочки. Пшенка обжигала пальцы, ее приходилось перебрасывать из одной руки в другую, чтобы немного остудить. Затем острые зубки вгрызались в золотые зерна и прогрызали вдоль всей пшенки длинные чередующиеся ряды, потом исчезали и ряды, и в руках оставался голый обгрызанный кочан. Но и из него можно было выжевывать сладкий кукурузный сок.

Учение проводилось по коллективному методу. Мы размещались на лавках по обе стороны длинного непокрытого стола, ребе садился на табуретку во главе стола, седлал на нос очки, которые то и дело сползали с короткой опоры. Затем открывал молитвенник (мы за ним), показывал пальцем на

какую-то черную завитушку (мы за ним) и произносил ее название: *“алеф, бейс, гимл...”* Мы хором повторяли: *“алеф, бейс, гимл”*, стараясь запомнить рисунки букв. Запоминать помогало детское воображение, подставляя под каждую букву знакомый образ. Сгорбленная старушка с завязанным платком под подбородком называется *“мем”* (м); лихой барабанщик с запрокинутой головой и отставленной назад ногой — это *“гимл”* (г); двор с полуоткрытыми воротами называется *“хэй”*. После того как мы таким образом разучили названия всех букв, мы перешли к изучению слогов. Ребе показывал в молитвеннике начертание и произносил: *“насах-бейс-ба, кумец бейс-бу, хирик бейс-би”*, — и мы хором ответствовали: *“насах-бейс-ба, кумец бейс-бу, хирик бейс-би”*.

Основное задание первых двух “зманов” (учебный год делился на два змана: от *Рошешоно* — еврейского Нового года осенью — до Пасхи и от Пасхи до *Рошешоно*) было умение быстро читать “иври” по молитвеннику и знание наизусть основных молитв: *“Мойдеани”*, *“Кришма”*. Со второго года началось изучение Хумеш — Пятикнижия с комментариями Раши. Когда ребе занимался с нами, из соседней спальни доносился речитатив старшеклассников: *“Вайдабер-ун хот гередт* (И сказал) *Аденой-гот* (Бог) *эл Мойше — ци Мойше* (Моисею)”. Хором читались слова из Хумеша, и вслед за каждым словом давался его перевод на понятный разговорный язык. Когда ребе занимался со старшей группой, нам задавалась письменная работа: рисовать палочки, кружочки, затем писать буквы и целые фразы из молитвенника — нашей книги для первого года обучения.

Не могу припомнить никаких событий или радостей за время пребывания в хедере. Почти весь день мы проводили в учебе на кухне, наполненной разными голосами, шумами, криками и проклятиями ребецн и плачем ее детей. Домик, где жил наш ребе, не имел ни двора, ни палисадника. Он стоял на голой земле, ничем не огражденный. Весной и осенью вокруг дома была грязь и стояли лужи, летом была горячая пыль, в которой мы во время перерывов копались, играли в ямки или в гудзики (пуговицы). Ни дерева, ни цветочка, ни травинки.

Смутно помнится одна весенняя культвылазка в день весеннего праздника Лагбоймер, когда ребе повел нас гурьбой на Зеленую гору, находившуюся на Турецкой стороне<sup>2</sup>. Здесь, на лоне природы, мы ели принесенные с собой крутые яйца и посыпанные сахаром круглые пухлые пряники...

### Школа В.Кипера

У Хезкеле-меламеда я проучился недолго. Мама, человек передовых взглядов своего времени, не одобряла архаических методов преподавания и порядков, установившихся веками в традиционном хедере. Она была сторонницей еврейского национального возрождения и светского образования и стремилась дать мне воспитание, которое отвечало бы прогрессивным идеям и национальным идеалам. В это время в городе группой передовой и национально настроенной молодежи была организована частная школа, и мама не замедлила перевести меня в эту школу.

Школа резко отличалась от хедера. Хотя она и помещалась в квартире заведующего В.Кипера, но в ней были оборудованы две классные комнаты. В классах стояли школьные парты, висели черные доски, были мел и тряпки для вытирания досок. Преподавание велось уроками с индивидуальными оценками. Во время перемен мы выбегали во двор, где могли играть, прыгать, баловаться.

В школе было два класса, но преподавали в них четыре учителя. Предметами учения были: древнееврейский язык, библейские сказания, русский язык и чистописание. Языком преподавания первых двух предметов был древнееврейский. Это были первые опыты молодых энтузиастов-гебраистов возродить древний язык к новой жизни, превратить его в живой разговорный — после того как на протяжении почти 18 веков он оставался только языком письменности и богослужения.

Учителя наши не имели специального педагогического образования, но дело воспитания молодого поколения считали святым и отдавались ему со всем пылом молодых сердец. Они любили свой язык, верили в его светлое будущее, гордились еврейской культурой, и эту любовь и убежденность стремились привить и своим питомцам. Они любили нас, и мы любили их. С интересом мы слушали рассказы учителей, научились говорить и писать по-еврейски, делали упражнения, заучивали стихи и песни. Вспоминая сейчас своих учителей, я думаю, что вознаграждением за труд была их радость от успехов своего дела, бескорыстная вера молодости, так как материальное вознаграждение они могли получать лишь ничтожное. Большинство учеников были детьми малосостоятельных родителей и платить за учение четырем учителям были не в состоянии.

На переменах наши игры часто наполнялись библейскими образами. В войну мы играли двумя полками. Еврейский, под предводительством Давида, выстраивался цепью против филистимлян, которые под водительством Голиафа строились в другую цепь. Вожди, стоя перед войсками, обращались друг к другу попеременно со словами: “*Шлах лехо аношим*”, т.е. “*Посылай своих людей*”. Из цепи вырывался воин, который с разбега должен был прорвать цепь противника и тогда взять с собой в плен одного бойца. Если же прорыв не удался и он повисал на руках тех, куда он устремился, то сам попадал в плен. Игра в “малу кучу” становилась игрой в Самсона и филистимлян. На Самсона набрасывалось несколько филистимлян, и он руками, ногами и плечами расшвыривал их. Но пять всегда сильнее одного, Самсон обессиливал, падал на землю, но в падении увлекал за собой своих врагов. Тут, вопреки исторической правде, из засады выбегало еврейское войско, и “мала куча” часто становилась большой потасовкой.

С особой любовью и старанием учителя устраивали для нас и для родителей детские праздники и дни Хануки и Пурима. Ставили сценки, пели, играли, получали подарки. Запомнилась детская сценка, в которой прославлялся труд. И я в ней участвовал, держа в руке иголку с ниткой. Четверо ребят, представлявших портного, сапожника, столяра и пекаря, держа в руках соответствующий профессии инструмент (иглу с ниткой, шило, рубанок и лопатку), пели соло о значении и достоинствах своего ремесла, а хор после каждого сольного выступления запевал: “Горе лентяям, они всегда несчастны на этом свете”. Моя песенка звучала так:

Я — портной  
И иглой  
Всем вам шью я платье.  
Оставь на минутку  
Иглу я и нитку,  
Ходили бы все голышом.

На праздник Хамишусер (15-е число еврейского месяца шват<sup>3</sup>, установленное когда-то в Палестине в ознаменование снятия плодов с фруктовых деревьев) нам раздавали мешочки с палестинскими фруктами: фигами, рожками, финиками и изюмом.

В школе я учился два года. На память о пребывании в школе у меня до 1941 года сохранялась тоненькая книжечка в

синем коленкоровом переплете, на котором золотыми буквами было вытиснено ее название “Рершеле”<sup>4</sup>. В часы раздумья я иногда вынимал ее из письменного стола, глядел на подписи четырех учителей и на круглую печать школы, украшенную “могендовидом”. И вновь видел я их: высокого, бледного, с огромной копной вьющихся каштановых волос, рано умершего от туберкулеза; спокойного, с лихорадочным блеском в глазах, увлекательного поэтического рассказчика; худенькую, в закрытом до шеи платье, с часиками на груди на тоненькой длинной цепочке и с постоянной улыбкой в узких глазах... Увы, книжечка моя пропала во время войны вместе со всеми моими книгами и бумагами.

### Азрил Картофля

Вспоминаю...

Азрил Картофля — наш местечковый шут и весельчак, неотъемлемое лицо на всякой “симхе”. Тучный, в полтора обхвата старик, выше среднего, в потертой шапке, в посеревшей капоте, перехваченной таким же посеревшим от ветхости жгутом, в больших мужицких сапогах со складками. В праздник — в черной капоте и в штиблетах на резинках. Голова, румяные щеки и подбородок покрыты седоватой паклей, а посреди этой заросли играют два озорных огонька и улыбаются плотные, мясистые губы.

Он любил много и хорошо покушать, даже когда в свадебной суматохе его забывали угостить, не прочь был выпить, но в меру. Никогда я не видел его пьяным, даже в Пурим и Симхас Тору, когда сам “закон” разрешает еврею напиться, даже когда он с бутылкой в руке талантливо исполнял знаменитый “плач о бутылке”. “Бадхен” по профессии, он должен был сохранять способность остро подмечать и запоминать смешную или глупую ситуацию и отзываться на нее внезапным каламбуrom, остротой, экспромтом.

Больше всего Азрил любил веселиться, шутить и потешать, смеяться и вызывать смех. Веселье было его профессией, радовать и веселить других — его жизнью, смыслом и источником существования “на этом свете” и багажом, с которым он придет “на тот свет”.

На свадьбах он играл роль “бадхена” — балагура, шута, увеселителя молодых и гостей. На других празднествах это был исполнитель не признанного официальным еврейством народ-



ного творчества. Такие бадхены вырастали иногда до размеров Эльюкима Цунзера<sup>5</sup> и Мехла из Збаража<sup>6</sup>, сливаясь в народном воображении в легендарную фигуру Гершеле Острополера.

Помните двух бадхенов из свадебной феерии ГОСЕТа “Фрейлехс”<sup>7</sup>: реб Хаима и реб Бера, в которых Шнеур художественно воплотил подслушанные и найденные им песни и шутки, отображающие ум, красоту, оптимизм народа. Реб Хаим (“жизнь”) — в исполнении Зускина<sup>8</sup> — гибкий, остроумный, философски мудрый, одухотворяет жизнь искусством песни, шутки, танца, вяжет и развязывает узлы, вечно живой и творческий. Его антипод — реб Бер в исполнении Козака — крепкий, неуклюжий Санчо Панса, простоватый остряк, весельчак, всем своим существом оправдывающий свое имя (*бер* — медведь), понимающий толк в еде и питье, но не постигающий того, “что сокрыто в скрипке” (*“вос ин фиделе штекст”*). Такой же простой, веселый, земной, любитель грубоватой шутки был и наш бадхен Азрил.

Вот он стал впереди капеллы музыкантов, кем-то вроде распорядителя бала. Перед ним смущенные жених и невеста кушают золотой бульон после свадебной церемонии. Азрил с шутками-прибаутками провозглашает, кто какой “*дрoше-гешанк*” (свадебные подарки) дарит молодой паре.

Тетя Ента дарит невесте, чтоб она была здорова, три пары фаянсовых тарелок (*“драй нур порцелане телер”*).

Азрил провозглашает это речитативом, которым кантор в синагоге вызывает прихожанина к торжественному чтению Торы. При этом он спотыкается на слове “порцелай” и звук “п” произносит, фыркая, как “пф”, — и народ удовлетворенно хохочет.

Дядя Фройка посылает на тройке с набожной миной плетеную корзину, а в ней перину и одеяло, чтобы согревали обоих вместе — и жениха, и невесту.

Смех, визг, рукоплескания.

Бабица Хая-Двося дарит своей “золотой” внучке Сосе два подсвечника из чистого серебра!

Пауза, а после паузы Азрил для убедительности повторяет: “*лайхт ер*” (каламбур: *лайхтер* по-еврейски и “подсвечник”, и “смеется”, т.е. “ой, батюшки, смех!”).

Потом начинаются пересыпанные солью поздравления в адрес жениха, невесты, всех родственников со стороны жениха и со стороны невесты. Запомнилось остроумное пожелание жениху (вероятно, не его ума шутка) открыть в ближайшие дни “лавочку” и вложить в нее “малость”, и с Божьей помощью дело принесет “прибыль”...

С чего он жил? Были свадьбы — была жизнь. Когда же свадеб не было, Азрил снискивал себе пропитание оригинальным способом. По пятницам он брал у Мендл-рыбака жирную щуку или карпа, “*фиш на субботу*”, обходил с нею бедных хозяек, у которых не было денег на покупку субботней рыбы, и продавал им самодельные лотерейные билетки (три копейки билет) для участия в розыгрыше этой рыбины. Когда стоимость рыбы — плюс одному Азриту известное накопление на основной капитал — была собрана, Азрил каким-то способом производил розыгрыш и вручал выигрыш счастливой хозяйке. Перед большими праздниками Азрил таким же манером устраивал лотерею-гранд, разыгрывая пару куриц или гуся.

Страсть к игре была вообще в городе явлением распространенным. Не в карты, Боже упаси, а в лотереи, по которым можно было выиграть “200000”. Лотереи были почему-то иностранные: Берлинская кайзера Вильгельма, Венская, Дрезденская. Существовала особая профессия коллектора — агента, распространявшего от имени банкирских контор выигрышные билеты; были такие билеты, квадратные и продолговатые, красные, или синие, или многоцветные. Папа платил по ним своему коллектору, рыжему ненавистному мошеннику в потрепанном котелке, с палочкой, которой он любил вращать в воздухе, полтинники и рубли. Выигрыша он так и не дождался, пока революция не смела в одну кучу и банкиров, и коллекторов, и их выигрышные билеты.

У Азрила было несомненное актерское дарование. Он умело преображался в богача, бедного родственника, набожного глупца, пьяницу. Но Азрил умел не только паясничать. Я помню, с каким талантом он пел-играл однажды народную песенку “Десять братьев” (“*Цен бридер*”). Он начинал ее в мажорном веселом темпе:

*Цен бридер зенен мир гевейн  
Геханделт hobн мир мит вайн.  
(Нас было десять братьев,  
Торговали мы вином).*

Была большая семья, весело жили,  
Пусть всем на широкой улице будет весело!

*Идл мит фидл,  
Берл мит бас!  
Шпил же мир а лидл  
Ин митн гас!  
(Идл со скрипкой,  
Берл с басом!  
Играйте же мне песенку  
На широкой улице!)*

Но вот братья начинают помирать: остается 9, потом 8, 7, 6...  
Семья рдеет; занятия худеют, заработок оскудевает: было вино,  
печенье, теперь — отруби, сено. Ритм замедляется, растягива-  
ется, припев проникается грустью. Залихватское “Эх” давно  
сменилось жалобным “Ой, ин митн гас”. Но судьба безжалост-  
на. Братьев уже 4, 3... И песня уже не песня, а плач:

*Цвей бридер занен мир гевейн  
Геханделт хобн мир мит бейнер...  
(Нас осталось двое братьев,  
Мы торговали костью).*

Бредут два мусорщика с торбами, в торбах кости.

*Из эр мир авекгейторбн,  
Бин их геблибн зйнер...  
(И он у меня умер,  
И я остался один...)*

Развязался по дороге мешок. Рассыпались белые, желтые  
кости. Вдали — удаляющаяся спина с таким же мешком.

Голова Азрила опустилась на стол. Все застыли. Всклип.  
Еще. Что? Он плачет?

Нет. Азрил не плачет. Он вскакивает, выпрямляется. Бьет  
кулаком по столу, глаза снова горят азартом:

*Киндер, вус швайгт ир?  
Идн, вус шлуфт ир?  
С'и шен цайт “Мойде” цы зузн.  
Нит кайн “Мойде”, нор гешлуфен —  
Вус же лейбт ир аф дер велт?  
Мит вус же вет ир кумн аф йенер велт?  
(Ребята, что молчите?  
Евреи, чего спите?  
Время Богу помолиться.  
Вы не молитесь, только спите —  
Так зачем живете на этом свете?  
И с чем вы придете на тот свет?)*

Мы придем, Азрил, как и ты, с песней, с музыкой, с радостными лицами, с большими желаниями, со смелыми дерзаниями.

Где ты, Азрил Картофля? Куда ты исчез, наш старый милый реб Бер, наш Санчо?

### Свадьбы

Свадьбы устраивались у нас в наемном зале. Какая квартира, даже зажиточного еврея, могла вместить всех прощенных и непрощенных гостей? У кого было столько столов и стульев, чтобы всех усадить, столько посуды — тарелок, стаканов и рюмок, чтобы всех накормить и напоить? На свадьбу как на выдающееся событие в жизни приглашались все родственники независимо от степени родства, общественного положения и богатства. Приглашались друзья жениха и подружки невесты. Конечно — раввин, шойхет и другие почетные лица. Затем соседи, затем — просто знакомые. Иногда на свадьбу важно заходил и помощник пристава. Мать невесты подносила “господину приставу” рюмку водки и угощение. Крякая от выпитой водки, он с достоинством закручивал свой кошачий ус и, звякая шпорами, с начальственным видом удалялся, кладя в карман серебряный полтинник.

Двери в свадебный зал бывали открыты, и охотники до увеселений и зрелищ (детвора в первую очередь) часто бегали на свадьбы без приглашений. И я бегал до 14 лет посмотреть на жениха и невесту, на гостей, на свадебную процедуру, на танцы. Здесь можно было и самому попрыгать в общей праздничной суতোлке. Потом я поступил в гимназию, и многое стало для меня неприличным. В том числе и бегать непрошеным на чужие свадьбы.

Я почти не знаю, что происходило в домах новобрачных до того, как разряженные гости начинали сходиться в зал. Зато здесь мы уже смотрели во все глаза, бегали со двора в зал, из зала во двор, подкрадывались к барабану, попадали на кухню, путались под ногами танцующих, шумели и даже сами плясали с девочками.

Женщины в шуршащих шелковых платьях, в серьгах и кольцах, приводят невесту, окруженную стайкой молодых красавиц. Невесте распускают косы, ее сажают посреди зала. Начинается обряд “посаждения невесты” — прощание с уходящей молодостью.

Молодой скрипач Ук становится перед невестой. Взмахнул смычком, провел по струнам, и из прижатой подбородком

скрипки начинает литься грустная мелодия молдаванской дойна. Дойна! Заунывная, тягучая, она хватается за душу. Скрипка плачет, невеста плачет, девушки плачут. Старые женщины охают, мамы вытирают слезы. Музыкант закрыл глаза, скрипка захлебывается “ох-ох-ох”. Глядя на всех, мы тоже начинаем сморкаться.

Вдруг раздается веселый окрик Азрилла-бадхена: “Хватит благословений! Клезмер! А фрейлехс! Пусть будет весело!” Он широко разводит руками, и капелла начинает играть что-то такое, от чего ноги сами ходят. Кончились слезы, кончился плач. На свадьбе надо веселиться и веселить молодых.

Это — “мицва” — от Бога. И вот уже засвистели жаворонки, заблеяли барашки, поскакали козы, мчатся ошалелые кони, свистит кларнет, раскатисто смеется скрипка, звенят тарелки, грохочет на барабанах подслеповатый Йосл с бельмом на левом глазу. И все, схватившись за руки, начинают плясать, топтать, кружиться. Веселье заливаает зал. Сил больше нет. Музыканты резко обрывают. Люди тяжело дышат. Вытирают пот.

Но вот уже они играют “виват”. Во дворе появляется жених в окружении почетной свиты. Затянут в черную пару, на груди накрахмаленная манишка, на шее черный галстук бабочкой, на голове лоснится котелок. Взгляд оторопелый, руки чего-то ищут. Мелкими шажками евреи подводят его под “хупе”, которую быстро растянул проворный шамес (мальчишки усердно ему помогают, изо всех сил тянут к себе высокие палки балдахина). Жених — ни жив ни мертв — стоит посередине “хупе”. Женский кортеж подводит закрытую фатой невесту, шамес вручает им зажженные свечи и начинается обряд: раввин нараспев читает какие-то непонятные слова, невеста со свитой молча семь раз обходят со свечами в руках вокруг стоящего столбом жениха и останавливаются. Жених, бормоча под подсказку раввина, надевает нареченной кольцо. Раввин подносит молодым стопочку с красным вином на вытянутой ладони. Жених делает глоток, невеста приподнимает фату и тоже отпивает. Стопку с шумом бросают на землю и разбивают — “на счастье”. “Мазлтов, мазлтов!” Все устремляются к молодым с поздравлениями — “Мазлтов, мазлтов!” Невеста наконец откидывает фату, и все начинают хвалить ее небесную красоту и ангельский характер. Муж вступает в свои законные права, берет жену под руку и под звуки солдатского марша чета направляется в зал.

Здесь давно уже хлопочет Берл Картофля, сын бадхена Азрила. Он исполняет на свадьбах роль старшего “сарвера”, что-то вроде виночерпия и начальника пиршества. Низенький, шупленький, с закруленной бородкой, он с проворством одесского кельнера расставляет на трех длинных столах свадебное угощение (посуда — его, она входит в стоимость услуг): графины с вином, пузатенькие графинчики с водочкой, граненые бокалы, большие — для мужчин, малые — для женщин, “ваньки-встаньки” — для детей. Перед каждым гостем прибор и тарелка. На тарелке “лейках”, кусочки тортов, разных сортов штрудель. Начинается свадебное пиршество.

Пока “сарверки” под командой Берла разносят яства: крепко проперченную фаршированную рыбу, сверкающий золотом бульон, “четверти” курицы, румяные маины с печенкой, пока гости едят, пьют и наслаждаются, направимся в угол зала, где капелла музыкантов готовится к следующему акту свадебного торжества.

Их всего четверо — четверо музыкантов, четверо братьев из одной семьи. Фамилия их Ук: Авреймл Ук, Гершл Ук, Занвл Ук и Иосл Ук, последний с бельмом на левом глазу. По профессии они парикмахеры. Музыка — их вторая, подсобная профессия. В оркестре четыре инструмента: скрипка, флейта, труба и барабан со звенящими медными тарелками. Спустя много лет я узнал, что та черная с серебряными накладками дудочка, которую мы называли флейтой, вовсе не флейта, а кларнет, а труба — не просто труба, а корнет-а-пистон.

Дирижирует оркестром Гершл Ук — изящно подстриженный, с черными усиками и бородкой а-ля Буланже. Позади него разместились скрипач с артистической шевелюрой (Авреймл) и трубач — гладко выбритый, с седоватой головой (старший брат Занвл). За ними, у самой стены, кося глазом на снующих около него ребят, устроился Иосл со своим барабаном. Барабан часто служил предметом наших воцелений и покушений — надо было подкрасться к нему, не обнаруживая своего намерения, затем ударом кулака в натянутую кожу вырвать из пуза барабана грохочущее “бам!” и быстро смотаться под громкую брань обескураженного Иосла.

Но что такое барабан со всеми его блестящими тарелками против скрипки? Какой кудесник заложил в эту волшебную коробочку и радость ребенка, и горе матери, и смех девушки в летнюю лунную ночь и рыдание над безжизненным телом по-

койника, свист жаворонка и трели соловья, тоску разлуки, торжество победы?

Ах скрипка, скрипка! Маленьким мальчиком и я мечтал о тебе. И мое сердечко волновалось и трепетало с мамой, которая отправляет сына в далекую Америку, и скакало в бурной радости от лихого гопака, и мои глаза увлажнились от скорбной “Кол-Нидре”. И я с опасностью для жизни подбирался к конским хвостам, выдергивал их волоски и мастерил себе из конского волоса и разных палочек подобный тебе четырехструнный инструмент на сосновой подставочке. Я прижимал тебя к плечу, склонял к тебе голову, закрывал глаза и водил тонкой палочкой по струнам. Но моя скрипочка не обладала волшебными свойствами, и моя палочка не извлекала звуков. У меня ничего не получалось.

Но я заговорился, а в зале уже готовятся к танцам.

Столы убраны, скамейки и стулья сдвинуты к стенам. Оставлен один только стол, за которым молчат жених и невеста и ведут солидную беседу их отцы с почетными гостями (матери заняты свадебными хлопотами). Остальные толпятся, гудят, толкаются, бегают, взбудораженно договариваются с музыкантами.

На свадьбе — кто платит, тому играют, того и танцы танцуют. Молодые щеголи соревнуются из амбиции перед своими девушками и небрежно кидают музыкантам все большие куши, заказывая свой танец.

Молодежь танцует модные танцы — вальс, польку, краковяк, па д’эспань (“падэспанец — хорошенький танец”). Гости постарше танцуют шер — многопарную старинную кадрили. Вместе с ее исполнителями она кочевала с берегов Тахо и Гвадалквивира во французский Прованс, в Амстердам и Антверпен, во Франкфурт, Фюрт и Майнц, перекочевала в Краков и Варшаву и оттуда была занесена в польские, литовские, румынские и украинские местечки. И вот теперь в Балте кавалеры поочередно выводят чинно своих дам на середину круга, танцуют каждый со всеми участниками кадрили, возвращаясь после каждого оборота к своей даме. Отдельные танцоры позволяют себе па и фигуры, далекие от испанской галантности и французской куртуазии. Но эта лихость и выкрутасы ног веселят танцоров и зрителей.

В промежутках парень дробно отплясывает казачок, гонясь вприсядку за своей дамой.

В круге появляется тройка: Азрил и два парня будут танцевать болгар. Посередине — мощный коренник обхватил руками за плечи пристяжных, пристяжные одной рукой обхватили коренника за талию, а другой, свободной, машут в воздухе. Нагнувши головы, тройка пошла грудью вперед, распевая:

*Вос мир зенен — зенен мир,  
Обер идн зенен мир.  
(Кем бы мы ни были — мы евреи.)*

Капелла подхватывает мотив. Тройка, задрвав головы, пошла пятиться назад. Азрил, заговорщически подмигивая, продолжает:

*Вос мир туен — туен мир,  
Обер давнен — музн мир.  
(Что мы делаем — то делаем, но надо молиться.)*

Кошунственным смехом и топотом насмежается народ над толпой ханжей и лицемеров, а подслеповатый Иосл вплетает в песню-танец хохот медных тарелок.

Навстречу вырвалась вторая тройка. Кларнет свистит, барабан гремит. Пол дрожит. Вот провалится пол, потолок, рухнут стены!...

Но королева танцев на еврейской свадьбе — не казачок, не жок, не болгар и даже не шер. Это фрейлехс. Вы спрашиваете, что такое фрейлехс?

Это буйная хороводная пляска. Это общий восторг веселья в плясе, где каждый волен прыгать, как хочет, где нет никаких правил, где каждый может топотом ног и взмахами рук выразить всю силу своего восторженного настроения... Несутся и стар, и млад, и мелкота: капоты, юбки, потные лица, ноги, ножки, ножищи.

Фрейлехс танцуют от души, для себя, для молодых, для всего народа. Это гульба без водки, опьянение пляской, массовым весельем. Не часто веселье появлялось в сырых и покосившихся шагаловских хижинах. Редкой гостьей была радость в глазах торопливых касриловских обитателей, гонящихся все 300 дней в году, кроме суббот и праздников, за привередливой дамой — мадам “парнусе”.

Фрейлехс был разрядкой, исцелением, средством самоутверждения, столь необходимым для натруженного и обездоленного люда.



### Женское образование. Школа Тани Липецкер. Канель

Девочки в хедер не ходили, но грамоте их обучали. Считалось необходимым и достаточным, чтобы девочка, в будущем жена своего мужа, обязательно ходившая с ним в синагогу по праздникам, а иногда и по субботам, владела техникой чтения, чтобы разбираться в многочисленных молитвах субботнего “сиддура” или праздничного “махзора”.

Молитвенники для женщин печатались в известной виленской типографии вдовы и братьев Ромм, снабжавших ими всю Россию. Издавались они большими фолиантами и набирались крупным, жирным шрифтом. Были и изящные издания в тисненых золотом переплетах, хранившиеся в картонных футлярах. Махзоры пользовались оживленным спросом в дни, предшествовавшие осенним праздникам Рошешоно и Йом-Кипур. Не посещать в эти дни синагогу было просто неприлично... Редко понимая содержание молитв, составленных на древнееврейском языке, женщины, однако, шеголяли своими молитвенниками так же, как шелковыми нарядами и драгоценностями, в которых любили красоваться в дни праздников. Иметь нарядный махзор считалось признаком хорошего тона.

Настольной книгой для чтения по субботам у женщин в ортодоксальных семьях была известная “Цеено-У-Реено” — колоритный пересказ на доступном разговорном языке идиш библейских сказаний, сдобренный изрядной толикой нравоучительных изречений и религиозных сентенций. Моя мама, более молодая и светская, уже не читала “ценурену”, как звали ее в быту. Ее больше интересовали современные сентиментальные романы Динезона<sup>9</sup> и Спектора<sup>10</sup>, увлекали повести Менделе Мойхер-Сфорима, рассказы Шолом Алейхема и Переса, хотя она хорошо знала и библейские, и талмудические сказания. Но для набожных соседок, чуждавшихся “трефной” литературы, чтение “Цеено-У-Реено” было неотъемлемым элементом субботнего отдыха, предметом не меньших наслаждений, чем сладкий субботний цимес. В субботние послеобеденные часы старушки садились куда-нибудь в уголок и медленно, с чувством и волнением перечитывали поэтические сказания из Пятикнижия, эпизоды из жизни святых отцов Авраама, Исаака и Якова и святых матерей Суры, Ривки, Рухл и Леи. Они погружались в мир романтики, отрешенные от кухонно-базарных будней, в мир божественных откровений, в мир познания добра и зла. К чтению они примешивали свои воспо-

минания о пережитых радостях и горестях, и глаза их блистали восторгом или увлажнились иногда непрощеной слезой.

Жила у нас во дворе старушка Этл. Бездетная, одинокая, вечно сердитая и крикливая, она не любила детей, и мы ее избегали и даже боялись. Когда она появлялась во дворе, сгорбленная, в темном платье, озираясь по сторонам крючкова-тым носом, она напоминала черную ворону или Бабу-ягу. Жила она на доходы от дачи денег в рост. Одадживая беднякам деньги под залог, она ревниво следила за взносами процентов, которые должники ее приносили по пятницам до обеда. И горе было тому портняжке или сапожнику “шистеруку”, который оказывался неаккуратным плательщиком! “Огонь и сера”, болячки и погибель сыпались из уст старухи на их несчастные головы. Но вот наступала суббота — и ведьма преобразалась. Она надевала шелковое платье, украшала шею цепочкой и пальцы кольцами и, уходя в синагогу, придавала себе вид набожной скромницы и тихони. Вечером, у окна или на веранде, в лучах заходящего солнца, она водила пальцем по строкам своей “ценырены”, читая нараспев и причмокивая губами от умиления. Окончив страницу, она слонявила палец и переворачивала ее, вновь затягивая свой речитатив. В это время можно было, незаметно подкравшись, крикнуть ей в ухо: “*А гут шобес, бобе Этл!*” Она вздрагивала, огорошенная, поднимала голову, складывала на губах нечто, долженствовавшее изобразить улыбку, и сквозь зубы шепелявила в ответ: “*А гут шабес, Абрашке!*”

Девочек учили также письму. Будущая невеста должна была уметь вести переписку с женихом, затем — при надобности — с мужем, с родственниками, с подругами детства. Еврейской грамоте, а затем и русской грамоте девочек обучали не мела-меды, а более светские учителя, так называемые шрайберы. В годы моего детства наряду со шрайберами в городе стали появляться и школы для девочек. В классах за партами молодые учителя и учительницы обучали грамоте, счету, знакомили с начатками географии и истории. Одной из таких школ в нашем городе была “школа для бедных” Тани Липецкер.

Школа была организована дочерью местного богача, учившейся на Высших женских курсах и посвятившей себя делу воспитания молодого поколения в духе впитанных ею идеалов народничества. Вместе с сестрой она открыла начальную школу для девочек из еврейской бедноты и с присущим в те годы энтузиазмом стала безвозмездно сеять в народе семена “ра-

зумного, доброго, вечного”. Сестры были не настолько богаты, чтобы долго содержать школу на свои средства. Поэтому они обратились за помощью в петербургское Общество распространения просвещения среди евреев — ОПЕ<sup>11</sup>. Общество охотно откликнулось на призыв сестер и организовало в городе свое отделение, которое взяло на себя попечение о школе. Таня Липецкер стала заведующей школой, но память об учительнице настолько укоренилась среди населения, что в простонародье она продолжала именоваться “школой для бедных Тани Липецкер”.

Общество вербовало своих членов среди местной еврейской интеллигенции и более состоятельных жителей, проявлявших интерес к общественным делам. Членский взнос составлял три рубля в год. Он часто выплачивался помесечно — по 25 копеек в месяц. Делавшие разовые крупные взносы считались почетными членами общества. Почет выражался в том, что на собраниях они сидели в первом ряду и в печатном годовом отчете числились в отдельном списке. Ежегодно до начала учебного года общее собрание членов рассматривало отчет за минувший год, утверждало бюджет, учебную программу на предстоящий, выбирало новое правление и ревизионную комиссию.

Со школой Тани Липецкер связано мое “боевое крещение” на общественном поприще. К описанию этого события в моей жизни я и перехожу.

Одной из дискуссионных проблем еврейской жизни в мои юношеские годы была проблема культурного наследства, вопрос о роли в развитии нарождающейся светской литературы и светской школы древнееврейского языка “гебреиш” и разговорно-еврейского языка “идиш”. Сторонники национального развития — гебраисты требовали преподавания в школе и гегемонии в литературе древнееврейского языка как языка многовековой культуры еврейского народа, языка Библии и Талмуда. Разговорный язык “идиш” они третировали как “жаргон”, не имеющий ни прошлого, ни будущего. Их противники — идишисты требовали демократизации еврейской культуры и преподавания в школе на доступном народным массам языке, на котором появилась уже большая пресса и литература, в том числе такие корифеи художественного слова, как Менделе Мойхер-Сфорим, Шолом Алейхем и И.Л.Перец.

Сестры Липецкер были далеки от еврейских национальных проблем. В своей школе они вели преподавание на русском

языке, стараясь через знание русского языка приобщить детей к русской культуре. Но когда школа стала общественной, вокруг нее разгорелась общественная борьба между ассимиляторами, гебраистами и идишистами за влияние, за введение в программу преподавания еврейского языка и литературы. Против ассимиляторов, не пользовавшихся серьезным влиянием в небольших городах и местечках с компактным еврейским населением, гебраисты и идишисты выступали совместно, но между собой они вели ожесточенную партийную борьбу.

Осенью 1916 года мне довелось впервые принять участие в этой борьбе на годичном собрании Балтского отделения ОПЕ. Собрание проходило с исключительной страстностью. Я впервые слушал публичные речи ораторов, стремившихся кто убедительной логикой, кто горячей страстностью, кто красочным словом, остроумием, меткой иронией и шуткой привлечь на сторону своей партии большинство голосов. Наравне со всеми я неистово хлопал одним ораторам, шикал на других. Я был тогда фанатичным гебраистом и воспринимал идишистов как личных врагов.

Пока шло собрание, где-то в сторонке обе партии со списками членов общества в руках вели предварительный подсчет явившихся на собрание членов, определяя шансы — свои и противника. Тут же давались поручения подручным мальчикам мимолетно слетать за каким-нибудь из членов общества, на положительный голос которого можно было рассчитывать и который почему-то не явился на собрание. Я тоже получал такие ответственные задания. Что есть сил носился я по городу, прибегал запыхавшись к обладателю права голоса, старался объяснить ему всю важность его участия в голосовании, сломать лед его индифферентности к общественному делу, зажечь его огнем своего возбуждения и не уходил, пока не добивался того, что он надевал шляпу, брал палку и отправлялся на собрание. А я уже мчался к другому избирателю, боясь, чтобы он не опоздал к голосованию.

Из всех выступлений меня больше всего взволновала горячая речь учителя И. Канеля. Это был коренастый человек ниже среднего роста с угловатыми движениями и топорной походкой. Приподнятые широкие плечи создавали впечатлительное горбуна. Беспорядочная и неумная шевелюра покрывала крупную голову. Он был очень близорук, и когда он снимал

очки, глаза суживались в маленькие щелочки. Одет он был в серый куцый пиджачок, под которым виднелась рубашка не первой свежести. Жил он на скудное жалование школьного учителя и имел пару частных уроков.

Но в этом неуклюжем теле горела большая и страстная любовь к своему народу, его языку и культуре. Он хорошо знал еврейский язык, Библию и Талмуд, однотомное издание которого являлось его настольной книгой. Выходец из литовского местечка, Канель был типичным “литваком” по росту, уму, бедности и упорству в достижении цели. Он учился в ешиботе, затем окончил Виленский учительский институт ОПЕ<sup>12</sup> и попал на работу в школу Т.Липецкер. Его еврейский “литовский” диалект и певучий разговор отличался четкостью произношения, чистотой и изяществом, а лексикон — четкостью и богатством, не в пример простоватому и грубоватому языку наших мест.

Когда Канель жил в нашем городе, он плохо владел русской речью, но это не помешало ему уже после революции поступить на юридический факультет Одесского института народного хозяйства и получить дополнительную квалификацию юриста. Его настойчивость в достижении цели можно проиллюстрировать еще двумя примерами. В течение многих лет он упорно добивался разрешения на выезд в Палестину, где его чуть ли не десяток лет ждала невеста, получил такое разрешение в тридцатых годах, когда это казалось невероятным, и уехал в Палестину, где продолжал заниматься любимой учительской профессией. С таким же упорством он ухаживал много лет за красивой и жизнерадостной девушкой, имевшей много поклонников, добился ее взаимности и женился на ней уже в возрасте около 40 лет.

Канель принимал активное участие в общественной жизни. Он не был оратором. Когда ему приходилось выступать публично, он всегда волновался. Но волнение его, связанное еще с трудностями в подыскании нужных слов, в которое он вкладывал огромное напряжение воли и силу убеждения, производило на слушателей ошеломляющее впечатление. Помню, как Канель взял слово на годичном собрании ОПЕ в защиту своего предмета. Говорил он недолго. Вышел бледный, взъерошенный. Капельки пота покрыли лоб. Перебирая слова, он жестами старался восполнить содержание речи. Собрание ве-

лось на русском языке, а он не выговаривал звука “ы”, заменяя его звуком “и”. Но его исковерканная неправильным произношением речь отличалась особенной проникновенностью и властностью. Бледность лица сменилась горячностью. Устремленные в аудиторию жесты приковывали к себе. От пальцев словно исходили гипнотические или электрически заряды. Я пережил тогда дрожь восторга от ораторской речи, которая переполняет слушателя, подавляет его, подчиняет воле оратора, вожака, владыки. Вы готовы немедленно, не рассуждая, подняться и следовать за вожаком, выполнять его призывы и указания.

Нечасто жизнь дарует такое наслаждение. Пожалуй, только дважды в жизни мне пришлось пережить что-то подобное от ораторской речи. Но то были речи прославленных ораторов, а не маленького, невзрачного на вид местечкового учителя.

Канель закончил свою речь словами, которые и теперь звучат в моих ушах: “Ми сделали попытку. Ми прави, ми победим!”. Гром аплодисментов перекрыл слова, потряс зал. Кругом кричали, хлопали, ревели от восторга, от радости предвкушаемой победы.

Канель оказался прав. Большинство собрания отдало голоса за нас. Мы торжествовали победу.

### Дедушка

В молодые годы дедушка был колонистом. Он жил в еврейской колонии Мансурово, неподалеку от местечка Кривое озеро. Колония распалась, и дедушка переселился в местечко. Стал работать приказчиком у лесопромышленников и много времени проводил в лесах. Это сказалоь и на крепком здоровье дедушки, и на его характере, спокойном, склонном к созерцанию и мечтательности.

Я помню дедушку крепким стариком с вьющейся седой бородой и такими же вьющимися на голове и на висках седыми волосами. Когда он бывал дома (а это случалось по праздникам и субботам, реже — в будни), он носил черную традиционную “капоту”, на голове под черным картузом виднелись края круглой плисовой ермолки. Дедушка молился в Бершадской синагоге среди зажиточных и набожных евреев, не в пример отцу моему, который был прихожанином захудалой “клойз”. Его субботний отдых был посвящен Богу: утром молитвы в

синагоге, после обеда и сна — чтение очередной “седре” (главы из Пятикнижия), а вечером — третья трапеза (“шолешидес”) в синагогальном полумраке или мирное созерцание и беседа во дворе. Это был простой человек. Никогда не задавал себе вопросов насчет справедливости, мирового порядка и отношений между людьми. Он твердо верил в незыблемость и правильность установленного Богом на земле порядка, в предопределенность от Бога всякого события в жизни, добра и зла. Будучи много лет приказчиком у местечкового богача реб Иосла и оставаясь всю жизнь бедняком, он всегда был доволен своей судьбой, не представлял себе, что можно жаловаться (кому?), роптать (на кого?), завидовать богатому или более успевающему. У каждого свой “мазл” (доля), судьба каждого заранее определена свыше на всю жизнь.

С сучковатой палкой в руке ходил он пешком из местечка в лес, из леса в местечко, летом и зимой, в зной и в стужу. Зимой во главе целого обоза крестьянских саней он развозил по домам покупателей дрова: бревна, вязанки поленьев и сухие ветки-гиляки. Они тянулись вереницей; за санями шагали с кнутами дядьки в побуревших свитках и черных, с плешинками, смушковых кучмах, а дедушка бегал, суетился, забегал во дворы, вызывал хозяек, распорядился, кому куда заезжать, бегал дальше, и так — до глубокой ночи, пока последние дядьки, усевшись в опустевшие сани, не исчезали во мраке затихшей улицы.

Этот простой и крепкий старик был одарен тонкой музыкальной душой, романтической, детски наивной. Он любил сидеть в летние вечера на завалинке или на траве и рассказывать истории из Пятикнижия с комментариями Раши, слышанные в вечерние часы в синагоге легенды из Талмуда или сказания о цаддиках-чудотворцах. Он рассказывал, сам удивляясь и увлекаясь рассказанным, жестикулируя, меняя интонации голоса. А я лежал против него на траве и слушал с открытым ртом, слушал и переживал. Вместе с Самсоном и царем Давидом воевал с филистимлянами, вместе со стариком Матисьяху и его пятерыми могучими сыновьями Маккавеями прогонял Антиоха Эпифана из родной страны, восхищался Бар-Кохбой и его великим учителем, бывшим пастухом — рабби Акивой. Какой это был чудесный рассказ! Дочь иерусалимского богача, полюбившая простого пастуха, посылает своего лю-

бимого в Галилею, к великим ученым, веря, что он станет таким же великим, и тогда отец даст согласие на брак. Проходят годы, и вот, через семь лет, Иерусалим выходит встречать знаменитого рабби Акиву, идущего во главе 12 тысяч учеников. Сам знаменитый богач Калба Савуа преклоняет колени перед великим рабби, и тут дочь его узнает в этом ученом своего возлюбленного пастуха. Слава ученого затмила богатство и силу. И этот пастух-рабби вдохновляет одного из своих учеников поднять народ против римских легионов, борется и погибает со всеми восставшими в осажденной крепости Бетар<sup>13</sup>.

Рассказы волновали, чаровали, проникали в душу и вязали крепкие узы любви и дружбы между седым стариком и робким, впечатлительным мальчиком.

Дедушка любил рисовать, вырезать из дерева. Рисунки его были особые, непохожие на рисунки в книжках: львы, змеи, грифы, райские деревья, невиданные птицы, орнаменты, завитушки. Много лет спустя, рассматривая в музее немецкие средневековые гравюры, я узнал в рисунках Дюрера и Гольбейнов графические мотивы дедушки. На праздник Хануки дедушка писал и рисовал игральные карты. Я помогал дедушке писать еврейские буквы, выполняющие одновременно роль цифр, затем продавал колоду, по пять копеек простую и по десять — рисованную. Делал дедушка и ханукальные “дрейд-лех” — четырехугольные юлы с вырезанными на каждой стороне буквами: *гимл*, *нэй*, *шин* и *нун*. Лихим вращением большого и среднего пальцев загоняешь юлу на круг. Юла кружится, кружится, слабеет, теряет равновесие и валится набок. Иногда она кружится на одном месте, раскачиваясь, как еврей в “Шмойне-Эсри”<sup>14</sup>, и вдруг оседает как подкошенная. Падение юлы на *гимл* (г) приносило счастливицу полный выигрыш, на *нэй* — половину, падение на *шин* влекло проигрыш и на *нун* (н) — проигрыш наполовину.

На Тишебов — пост в день разрушения римлянами Иерусалима — дедушка вырезал нам деревянные мечи. Мы ими опоясывались и шли на пустырь возле речки. Там в изобилии росли колочие кусты, татарник, крапива, и мы яростно расправлялись с ними, воображая себя борцами за отнятую свободу.

Но больше всего я любил дедушкины песни. Он любил молиться у амвона, чтобы в мелодии и звуках молитвы, иногда



непонятной по содержанию, выразить себя, свою веру, упования, чувства, восторги. В последние годы жизни он даже стал профессиональным кантором. Он тонко чувствовал прелести разных мотивов и напевов, знал их множество и бывал суровым критиком или страстным поклонником заезжих канторов.

А как справлял дедушка пасхальный седер! Сияющим патриархом в белом халате “китле” вел он седер с начала и до конца в сплошном песнопении. Пасха вообще имела в нашей детской жизни особое очарование своей чистотой и торжественностью, обновками, вкусными “латкес” из мацовой муки, жареными на гусином сале кнейдликами, орешками. Но апогеем детской радости и счастья бывало активное участие в праздновании дедушкой пасхального седера. Каждое движение имело особый смысл, каждый обряд исполнялся с серьезной торжественностью. Вот он встал во главе стола в белом китле, подпоясанном белым жгутом, перед расписной миской, на которой разложены символы праздника (“кааро”), — седой, красивый, могучий праотец. За ним встали папа, мама, дети, все. На вытянутой руке он поднимает завернутые в белое полотно три мацы и в торжественном речитативе приглашает всех нуждающихся и желающих вкусить с нами этот бедный хлеб, что ели отцы наши в земле египетской. Все стоя, фраза за фразой, повторяют это приглашение всем, всем, всем. За столом с нами стоит еще какой-то случайный гость — “ой-рех”, у которого нет своего дома и которому действительно некуда пойти в эту праздничную ночь. Сели, и самый маленький в семье задает дедушке недоуменные четыре вопроса — “кашес”: что тут происходит? И дедушка в том же речитативе объясняет: рабами были мы у фараона в Египте и вывел нас оттуда Господь Бог “сильной рукой, простертой десницей”; поэтому обязанность наша рассказать о выходе из Египта, и слава тому, кто больше и лучше будет рассказывать. Дедушка ведет рассказ, и все с ним; идут описания десяти египетских казней, которые в разгоряченной фантазии некоторых ученых мужей из “Агады” вырастают до 250. Затем — обильный ужин с пасхальным вином, настоящим на изюме. У детей свои пасхальные рюмочки, в которые и нам наравне со взрослыми четыре раза подливают сладкий напиток. После ужина — концертное отделение. Взрослые устали, но мы, дети, принимаем

в нем самое активное участие под руководством талантливого, одухотворенного режиссера.

Дедушка умер в мае 1918 года, в дни следовавших один за другим петлюровских погромов<sup>15</sup>. Умер в течение часа, не болея. Умер, как говорили когда-то о такой смерти, как праведник, от поцелуя Божия. Боясь непрекращающегося бандитского террора, мы прятались в замаскированном погребе уже несколько дней. Издевательски цвела природа, двор покрылся густым зеленым ковром, солнце весело играло, оживленно прыгали воробушки на притихшем дворе. А мы, немые, нечесанные, грязные, лежали в душных нишах, скрюченные, живо похороненные, боясь громко слово вымолвить или кашлянуть, чтоб не привлечь случайно внимание рыскавших по городу бандитов.

Дедушка с нами в погреб не пошел. Он остался в дворовой кухне, в чуланчике, со своим талесом, сиддуром и краюхой хлеба. Вдруг кто-то передал, что дедушка умирает. Я бросился из погреба и побежал в чуланчик. Дедушка лежал на дощатом узком топчане с *талескутенем* поверх белой рубахи. Он меня уже не узнавал. Голова запрокинута, в губах лопались белые пузырьки. Седая голова всклокочена, шевелятся отдельные волоски на бороде. Один на один с умирающим, агонизирующим, я прислушивался к хрипам, смотрел на лопающиеся пузырьки. Вдруг меня охватил необъятный ужас: тело дедушки изогнулось, грудь поднялась, голова запрокинулась, словно неведомая сила рвется наружу. И сразу — все стихло. Только белые пузырьки продолжают лопаться в застывших губах.

Я выбежал из чуланчика и зарылся дикарем в темной погребальной нише.

### Рошешоно

(Страничка из дневника)

Сегодня Рошешоно — Новый год по еврейскому календарю. Я уже несколько лет не работаю и волен распорядиться своим временем. С утра побрился, надел чистую рубашку и синий костюм. Решил окунуться в атмосферу многовекового еврейского праздника.

Синагога полна до отказа, но я пробираться все же сквозь толпу мужчин и женщин. Вот и виден амвон — возвышение у

восточной стены с ковчегом, где хранятся свитки Торы. Кантор в накинутом на плечи талесе ведет богослужение. Перед ним раввин — высокий красивый старик с ухоженной черной бородой в торжественном облачении: блестящем белизной шелковом талесе и с подобием тиары на голове. Рядом и по бокам — почетные прихожане и распорядитель-шамес. На скамьях в зале — одетые в талесы постоянные прихожане с молитвенниками в руках. В задних рядах и в проходах — такие же, как я, случайные посетители. Некоторые слушают молча, иные что-то шепчут, заглядывают в чужие молитвенники, другие болтают, вызывая негодующие взгляды и окрики молящихся. Радиорепродукторы разносят по всему помещению голос кантора — то тихий воркующий речитатив, то раскатистое голосистое пение, в котором я только отчасти распознаю знакомые мотивы. Молящиеся довольно бойко и привычно повторяют молитвы вслед за кантором. Время от времени кантора поддерживает скрытый хор. Но ни в молитве кантора, ни в голосах молящихся нет ни мольбы, ни трепета “страшных дней”, ни страха перед Верховным Судьей, готовящимся записать в книгу Бытия, что каждому уготовано в наступающем году: кто вознесется, кто упадет, кто будет жить и кто умрет; кто погибнет в воде, кто в пламени, кто в суматохе, кто в эпидемии, кто от голода.

Здесь витает дух Божий! Отлетела или спряталась куда-то душа грозного “Унесане тойсеф”<sup>16</sup>.

Раздаются звуки шофара. Кантор диктует трубящему в рог: “ТЕКИО-ШЕВОРИМ-ТЕРУО-ТЕКИО”. Нет, у нас, в маленьком Кодымском клойзе<sup>17</sup> шофар звучал по-иному.

“Текио” - слышался приглушенный из-под накрытого талеса голос Менделя-хазена, и ему отвечал рог: ТУ-У-У! Призыв. Слушайте, слушайте!

“Шеворим” — дробные разорванные звуки: ТУРУ-ТУРУ-ТУРУ! Тревога!

Их нагоняют новые звуки — “Теруо”: ТУ-ТУ-ТУ-ТУ-ТУ! Ликование, завершающееся протяжным, постепенно исчезающим звуком “Текио-гдойло” — большого текио.

Молитвы идут своим чередом. И вдруг... Что это? Снова в ушах звуки шофара. Галлюцинация? Нет. Иду на звук.

В боковой комнатке за продолговатыми столами сидят и усердно молятся несколько десятков бородатых евреев. Скром-

ный амвон. Перед ними старенький, явно непрофессиональный хазен с накинутым на голову талесом (как у нас бывало) по-старинному поет знакомые молитвы, со вздохами, с теплотой, с мольбой. А когда он провозглашает хвалу Всевышнему, ему стоя отвечают все: *“Борух ну, борух шемой... — Да будет Он благословен! Да будет благословенно имя Его! Умейн!”*

Здесь молятся хасиды. И здесь нет старинной хасидской *“двейкес”*<sup>18</sup>, нет жестикюляции и громкоголосья, которыми каждый на свой манер объяснялся с Богом, воздавая ему хвалу или повергая к стопам Его свое горе. Неужели не услышит? Неужели не поймет? Не отзовется? Не поможет? Да! Он услышит, Он отзовется, Он поможет, Он всемогущ, Он всеведущ, Он всемилостив!

Мимо молящихся проносят свиток Торы, и каждый прикасается к нему бахромой талеса и набожно целует ее. Я тоже, без талеса, инстинктивно тянусь к пронесимой святыне — символу единства народа, касаюсь руками вышитого на бархате льва и подношу их к губам.

Из синагоги когда-то возвращались духовно очищенными, в радостном сознании исполненного долга, в окружении празднично одетых жен и детей садились за накрытый белоснежной скатертью стол и с радостью вкушали традиционный обед. Макали пряник в блюдечко с медом, чтобы год был сладкий, делали *“кидуш”* над вином или водкой, затем следовали фаршированная рыба, золотой бульон, курица, сладкая бабка с изюмом, фрукты. Был праздник, завещанный Торой, — у нас, у соседей, у всей улицы, у всего города. А в карманах новенького костюмчика стучали орешки!

Теперь...

Я сижу в парке и люблюсь желтизной упавших листьев, зеленью сочной еще травы, белоствольными березами, собираю полуживые еще багряные листья клена. Тепло. Сквозь зеленую листву искрятся солнечные блики. Тихо.

И в голове всплывают казалось давно забытые образы и картины...

Я сижу, тихо прижавшись к отцу, вплоборота к амвону, и прислушиваюсь к молитве нашего кантора Мендла. Кончилась утренняя молитва *“шахрис”*. Приступая к дневному богослужению, кантор молится один. Это его личная молитва, с которой он обращается раз в году. В синагоге тихо: никто не

смеет нарушить торжественное молчание, разрываемое только словами — плачем кантора и глубокими вздохами слушателей.

“Вот я, бедный деяниями, — плачет голос кантора, — стою здесь, напуганный, в смятении, чтобы молить и просить Тебя за народ Твой, который послал меня, недостойного, просить у Тебя милости...”

Ты всемогущ, грозен, но Ты ведь Судья, Справедливый, Милосердный, Всепрощающий! Так не отвергай же молитвы моей, услышь меня!”

Проникновенный, отрешенный от всего плач. Голова спрятана под талесом. Почему он плачет, всхлипывает, как беспомощный ребенок? Что он натворил? В чем его грех? Убил кого? Ограбил? Нарушил клятву? Тору осквернил? Вдруг Мендл вскакивает со своего сиденья, вскидывает руки над головой, из груди его вырывается леденящий крик: “ШАД-Д-ДАЙ!” — Всевластитель!..

Неужели этот громоподобный рык исторгнут из слабой груди Мендла?

В полном изнеможении Мендл валится на сиденье, и весь народ, словно спеша на выручку своему преданному заступнику, начинает громко читать очередную молитву...

Солнце садится. Пора домой!

Ни Хавы, ни детей, ни внуков дома нет. Приду, сниму праздничный наряд, надену передник и пойду на кухню варить себе кашу из концентрата.

Праздник мой не вышел.

Рошешоно 5726 г.

26 сентября 1965.

*Вступительная статья, публикация и комментарии  
Б. БЕРНШТЕЙНА*

<sup>1</sup> Пшёнкой на Украине называют кукурузный початок.

<sup>2</sup> Когда-то, еще в XVII столетии, через наш городок проходила польско-турецкая граница, разделявшая его на две части — польскую и турецкую. Жители города продолжали и в начале нашего столетия называть части города Польской и Турецкой сторонами.

<sup>3</sup> Праздник Ту Би-Шват. (*Здесь и далее — прим. ред.*)

<sup>4</sup> Происхождение этого слова не ясно.

<sup>5</sup> Цунзер Эльякум (Эльюким) (1845, Вильно — 1913, Нью-Йорк) — бадхен, поэт, драматург.

<sup>6</sup> Видимо, имеется в виду Збаражск Велыл (1826, Збараж, Галиция – 1883, Стамбул) — народный поэт и бадхен.

<sup>7</sup> Фольклорный спектакль “Фрейлекс” был поставлен Московским государственным еврейским театром (ГОСЕТом) в 1945 г.

<sup>8</sup> Зускин Вениамин (1899 – 1952) — ведущий актер ГОСЕТа, возглавил театр в 1948 г. после убийства Михоэlsa, арестован в декабре 1948 г. и впоследствии расстрелян.

<sup>9</sup> Денизон Яков (1856 – 1919) — популярный еврейский беллетрист, писавший на идише, автор сентиментальных романов.

<sup>10</sup> Спектор Мордехай (1858, Умань – 1925, Нью-Йорк) — популярный еврейский беллетрист, писавший на идише.

<sup>11</sup> ОПЕ (основано в 1863 г.) — всероссийская организация, комитет которой находился в Петербурге.

<sup>12</sup> Виленский еврейский учительский институт, преобразованный из раввинской семинарии в 1873 г., являлся государственным учебным заведением, существовавшим на налоги с еврейских общин, и не принадлежал ОПЕ.

<sup>13</sup> Насколько известно, рабби Акива (ок. 50 – 135) был арестован римлянами и предан мучительной казни.

<sup>14</sup> Молитва, которая читается три раза в день.

<sup>15</sup> Видимо, речь идет о других погромах, петлюровские погромы были в 1919 г.

<sup>16</sup> Новогодняя молитва “И поведаем о грозной святости этого дня”.

<sup>17</sup> Клойз — небольшой молитвенный дом.

<sup>18</sup> “Двейкес” — слияние. У хасидов — восторженное слияние духа молящегося с духом Божества.



**РЕЦЕНЗИИ.  
БИБЛИОГРАФИЯ**





М. Гиршман, Э. Свенцицкая

ГЕНЗЕЛЕВА Р. Пути еврейского самосознания. — М.; Иерусалим, 1999. — 320 с.

Евреи — народ особой судьбы. При любой ассимиляции он остается самим собой, переосмысливая на свой лад различные культуры.

Именно об этом книга Р. Гензелевой. «Главная проблема этой книги — национальное самосознание писателей-евреев в русской литературе 50—90-х гг., его своеобразие и развитие», — пишет автор в предисловии (с. 8). С этой точки зрения исследуются произведения В. Гроссмана, И. Меттера, Б. Ямпольского, Р. Зерновой. Результаты этого исследования глубоко и отчетливо раскрывают феномен еврея в русской литературе — писателя, принадлежащего к двум национальным культурам, где бы он ни находился — в России или в Израиле.

Р. Гензелева не только доказывает, что у ассимилированных евреев сохранились и еврейское самосознание и еврейская самоидентификация, но и выявляет их творческую продуктивность в реализации писательской индивидуальности. Поэтому «еврейский опыт» автора постоянно находится в центре работы Р. Гензелевой. Отсюда и очень интересный анализ взаимоотношений в триаде «автор — читатель — герой».

С одной стороны, исследовательница постоянно обращает внимание на то, как писатель учитывает «горизонт читательских ожиданий» по отношению к специфическому «еврейскому сообщению». Анализируя повесть «Цейлонский графит» В. Гроссмана, Р. Гензелева пишет: «Он не опасался негативной реакции большинства читателей на своего положительного героя-еврея, концентрируя в нем приметы, традиционно служившие поводом для насмешек над евреями» (с. 24), а говоря о главном герое романа «За правое дело», замечает, что выбор примет для национальной самоидентификации был ориентирован на то, чтобы изначально не вызвать реакции антиеврейски настроенных читателей (с. 68).

С другой стороны, очень тонко показана в работе нетождественность авторского видения видению героя. Например, интерпретируя финал повести Б. Ямпольского «Мальчик с Голубиной улицы», Р. Гензелева пишет: «Писатель настойчиво подчеркивает романтическую преувеличенность представлений мальчика о революционерах» (с. 180, 181). Такого рода наблюдения делаются и по отношению к другим произведениям. Вообще, исследование национального сознания писателя — задача очень трудная и требующая двойного взгляда: панорамного (на творчество писателя в целом, как бы с высоты птичьего

полета) и углубленного (на каждое отдельное произведение). Особенно такая задача сложна, когда мироощущение неоднозначно, да еще и трансформировано тоталитарным режимом, цензурой и другими приводящими обстоятельствами. Книга Р. Гензелевой как раз дает возможность понять и сложность самого феномена “национальное самосознание”, и индивидуальность его проявления у каждого из писателей.

Как уже было сказано, самосознание русского еврея по природе своей двойственно, и автор постоянно пишет об этой двойственности: “Отождествление себя с еврейством, отражение «еврейского опыта», «еврейского сообщения», специфического мироощущения, не отменяет у Гроссмана ощущения своей «русскости»” (с. 85). “При очевидном отождествлении себя с еврейством автор «Пятого угла» (И. Меттер) неразрывно связан с этическими и эстетическими традициями классической русской литературы” (с. 140). В результате возникает представление о еврейском самосознании как об эволюционирующей многосоставной диалектике.

Очень выразителен и продуктивен своей смысловой конкретностью анализ проявлений антисемитизма в его отражении русско-еврейской литературой (особенно в романе В. Гроссмана “Жизнь и судьба”). Скорбные события еврейской истории автор связывает не только с несправедностью властей предрержащих, но и с объективными процессами, происходящими внутри жизни еврейства.

Главнейшей особенностью подхода Р. Гензелевой к анализируемым явлениям, безусловно, является историзм. Во введении она пишет: “Стремление понять изменения, связанные с постепенным и неровным процессом национального возрождения побудило к сопоставлению с прежними этапами, к рассмотрению явления в динамике” (с. 8). И действительно, исследование творческой эволюции писателя и пробуждения его индивидуального самосознания в книге нерасторжимы. Не только четко зафиксированы этапы эволюции каждого из писателей, не только каждое произведение мыслится на фоне этой эволюции, — еще более важно то, что творчество писателей представлено на фоне истории русского еврейства. Некоторые страницы читаешь с ощущением, что они объясняют нам самих себя, говорят о том, что с нами происходило в детстве, юности, что было лишь чувством, которое нам никто не объяснял, и мы сами не могли себе этого объяснить. Книга углубляет не только знание истории русско-еврейской литературы, но и истории жизни советских евреев, что весьма существенно для становления и прояснения еврейского самосознания ее читателей.

Но здесь возникают и неизбежные сложности. Говоря о писателе и его произведениях на фоне исторических процессов, очень трудно уклониться от соблазна представить литературу как иллюстрацию к истории и социологии, как своего рода “историю в лицах”. В то же время история в литературном произведении представляется претворенной по эстетическим законам в созданном автором художествен-

ном мире, и важно понять особенности его видения истории. Возможно, все изложение выиграло бы, если бы автор разговору о собственно еврейском самосознании предпослал бы рассуждение о специфике художественного мира и взглядов на историю каждого из писателей. От этого значительно выиграли бы, к примеру, страницы, посвященные анализу рассказа И. Бабея “Карл-Янкель”.

В книге Р. Гензелевой затронута еще одна проблема, имеющая, на наш взгляд, общее теоретическое значение и требующая специального осмысления. Речь идет о “мультикультурном” художественном мире писателя (характеристика мемуарно-биографических рассказов Руфи Зерновой, с. 232). В специфических координатах художественного мира еврейское самосознание проявляется в единстве своей всечеловеческой универсальности и уникальности, национальной и личностной. “Еврейский опыт” и “еврейское сообщение” предстают открытыми и обращенными к другим национальным и личностным мирам. Диалог культур – вот то творчески продуктивное состояние, которое писатели извлекали из своей позиции “бытия-между” (М. Бубер). Именно в таком диалоге – магистральный путь еврейского самосознания в современном мире.

К этой мысли как раз и подводит книга Р. Гензелевой, и в этом еще одно свидетельство ее несомненной ценности.



**БЕЙЗЕР М. Евреи Ленинграда, 1917—1939: Национальная жизнь и советизация. — М.; Иерусалим, 1999. — 447 с.**

**И**стория российского еврейства в советскую эпоху, достаточно подробно описанная с точки зрения общих процессов, содержит все еще немало “белых пятен”. Массивы архивных источников этого периода, по понятным причинам, только вводятся в научный оборот. Частые драматические изменения в истории советского общества 20 — 60-х годов (вплоть до “периода застоя”) затрудняют широкое с хронологической и географической точки зрения исследование еврейской жизни. Наконец, сама “еврейская жизнь” как “внутренняя” история евреев, не совпадающая с еврейской политикой государства, трудно поддается изучению, а иногда даже точному определению ее составляющих.

Монография иерусалимского историка М. Бейзера (написанная на основе его докторской диссертации) посвящена истории еврейства Петрограда — Ленинграда в период между двумя мировыми войнами. Сам автор с некоторой долей скромности определил жанр книги как “региональную” историю, анализирующую “преломление общих тенденций в местном масштабе” (с. 22). Вместе с тем цель своего исследования М. Бейзер определил как “не только детальный анализ изменений, происходивших с евреями Ленинграда, но и определение типовых особенностей развития советских евреев в крупных городах” (с. 23). Историю ленинградского еврейства автор пытается проследить и обрисовывая групповой социально-демографический портрет евреев как национального меньшинства в городском социуме, и выясняя роль евреев в жизни города, и анализируя собственно еврейскую жизнь Ленинграда в межвоенный период.

Первая часть книги М. Бейзера называется “Евреи в жизни города”. В четырех главах автор описывает историю евреев Петрограда — Ленинграда на фоне глобальных исторических процессов — событий 1917 г., гражданской войны, периода нэпа и 30-х гг. Описывая бурные события 1917 г., М. Бейзер обращает внимание прежде всего на политическую историю, то есть на влияние, оказанное революционными событиями на положение евреев, и на роль петроградских евреев (политической элиты русского еврейства) в происходящем. Предоставив евреям полное гражданское равноправие, Февральская революция оставила открытым вопрос реализации их национальных прав. В условиях 1917 г., когда населявшие российскую империю народы пытались разбрестись по “национальным квартирам”, еврейские политики старались выработать приемлемую формулу еврейской национальной автономии — работа, не завершенная до Октябрьского

переворота. В то же время евреи играли активную роль в общероссийских партиях, особенно на левом фланге политического спектра. Вместе с тем трудно считать таких евреев (скажем, Троцкого или Зиновьева) представителями петроградского еврейства. Обращает на себя внимание проведенный М. Бейзером анализ нарастания в городе в течение 1917 г. антисемитских настроений и реакция на это явление евреев (организация отрядов самообороны). Заканчивается глава многозначительной цитатой из сионистской газеты “Рассвет”, провозглашавшей в марте 1918 г. конец “петербургского периода” русско-еврейской истории (с. 54).

Установление советской власти привело к возникновению еврейских советских учреждений, активно старавшихся утвердиться на еврейской улице. Общинные и общественные институты петроградского еврейства были ликвидированы новой властью. Лишения периода гражданской войны и экономическая политика большевиков практически разорили дореволюционную еврейскую общину, заставили ее членов бороться за физическое выживание. Фактически, отмечает М. Бейзер, евреи могли выжить, либо покинув Петроград, либо поступив на советскую службу. В 1920 г. численность евреев в городе сократилась по сравнению с дореволюционным периодом на 40% (численность нееврейского населения сократилась в это время на 70%). В отличие от петроградских рабочих, возвращавшихся в свои деревни, евреям зачастую некуда было уезжать – отделенные линией фронта и пораженные волной погромов еврейские местечки черты оседлости представлялись сомнительным убежищем. Советская служба, куда евреев принимали теперь без дискриминации, стала для многих из них выходом из положения. В то же время удельный вес евреев среди рядовых коммунистов города был относительно низок.

Введение нэпа и нормализация экономической ситуации привели к быстрому наплыву в Петроград – Ленинград еврейского населения. Уже в 1923 г. число евреев в городе превысило дооктябрьский уровень и продолжало быстро увеличиваться. Ликвидация нэпа лишь ускорила этот процесс. В годы первой пятилетки численность евреев в Ленинграде выросла в два раза. Предприятия и учреждения города нуждались в рабочей силе, учебные заведения привлекали еврейскую молодежь, а социальные процессы в провинции выталкивали многих евреев (не относящихся по советской классификации к “трудовым элементам”) в крупные города. Основная масса прибывавших из провинции евреев проходила стремительный процесс социализации и аккультурации, быстро усваивая новые ценности и стандарты поведения. Так, по переписи 1926 г. только 30% ленинградских евреев считали идиш родным языком (в среднем по СССР – 73%); к 1936 г. процент смешанных браков среди ленинградских евреев достиг 36%. Во второй половине 20-х гг. наблюдается резкая вспышка подспудно тлеющих в городе антисемитских настроений, в том числе в рабочей среде. Объяснение кроется, возможно, и в дестабилизации обстановки в стране в связи с ликвидацией нэпа, и в массовом наплыве евреев

в Ленинград, и в политических условиях того времени (смена зиновьевского руководства). Проводимая властями кампания борьбы с антисемитизмом, видимо, не принесла ощутимых результатов.

Описывая социальные процессы, характерные для ленинградского еврейства в 30-е гг., М. Бейзер обращает внимание на ряд противоречивых явлений. Так, “происходившая из провинции еврейская молодежь, не знавшая в прошлом ничего кроме нищеты и унижений и не видевшая никакой альтернативы преданному служению советской власти”, идеально подходила на роль “новой советской интеллигенции и чиновничества” (с. 118). Подавляющее большинство работавших ленинградских евреев (63%) были служащими. После разгрома нэпа, как и в период военного коммунизма, альтернативы советской службе для евреев зачастую просто не было. Евреем в то время был каждый пятый ленинградский студент. В целом, в 30-е гг. евреи стали “органической частью советского истеблишмента” (с. 123). Ценой этого успеха стал для евреев полный отказ от “национального в пользу русско-советского” (с. 131). Но с началом в 30-х гг. курса на возрождение русского национализма евреи неизбежно должны были стать неудобным, а затем и неудобным для новой власти меньшинством. Наконец, часть еврейства, пытавшаяся сохранить национальное содержание жизни (апеллировавшая либо к местечковой, либо к старопетербургской традиции), оказалась в трагической ситуации прямого конфликта с властью.

Вторая часть монографии М. Бейзера посвящена “еврейской жизни” и анализирует процессы, происходившие внутри петроградско-ленинградского еврейства.

Описывая политические течения в среде петроградских евреев в первые послереволюционные годы, автор отмечает, что все еврейские политические формирования, кроме сионистского движения, не смогли найти себя в условиях большевистского режима и быстро утасили. Сионисты смогли выжить в тяжелые годы гражданской войны, их деятельность серьезно усилилась в период нэпа. Однако к концу 20-х гг. сионистское движение было практически полностью разгромлено ОГПУ. Как отмечает М. Бейзер, “суммарная численность сионистов всех направлений в период максимального подъема движения не превышала нескольких сот человек... Ленинградскую молодежь увлекали новые идеи строительства социализма, а старшее поколение предпочитало сионизму религиозную жизнь” (с. 171).

Интересной была история религиозной общины Петрограда – Ленинграда в описываемый М. Бейзером период. В 1917 г. община была преобразована в национально-демократический институт, которому предстояло стать фундаментом еврейской экстерриториальной национальной автономии. С 1918 г., после исчезновения легальных еврейских партий, она стала оплотом национальной интеллигенции и оставшихся в городе еврейских общественных деятелей. В годы нэпа этими деятелями в союзе с религиозными ортодоксами была создана новая община (ЛЕРО), лелеявшая далеко идущие пла-

ны возрождения еврейской жизни в СССР под предводительством ленинградского еврейства. В середине 20-х гг. Ленинград стал также центром деятельности Хабада, создавшего в СССР эффективную подпольную организацию, причем любавичский ребе резко выступил против ЛЕРО. Антирелигиозные репрессии советской власти обрушились в конце 20-х гг. сначала на Хабад, а затем и на ЛЕРО (история “дела” ребе, воссозданная по архивным документам, принадлежит к интереснейшим страницам книги). К началу 30-х гг. большинство синагог Ленинграда было закрыто, а террор 1937—1938 гг. смёл остатки религиозно-общинной жизни в городе.

Подобная общинной жизни ситуация сложилась и в других областях еврейской жизни: старые кадры еврейской общественности пытались в 20-е гг. возродить и поддерживать еврейские организации помощи ЕКОПО, ОЗЕ и ОРТ, сохранить возникший в 1919 г. Петроградский еврейский университет. Усилия еврейской общественности имели конечной целью воссоздание национальной общины и национальной жизни, независимой от властей. Власти пытались советизировать эти институты и в конце концов закрыли их. Другие формы еврейской жизни города в этот период — национальные школы, существовавший короткое время еврейский театр — не оказали глубокого и сильного влияния на самосознание еврейских масс.

Подводя итог, М. Бейзер сравнивает ленинградское и московское еврейство в межвоенные годы. Как и в Москве (и ряде других крупных городов СССР), еврейское население Ленинграда в 20-е—30-е гг. стремительно росло, и происходило это в силу сходных причин. Сходными были и процессы аккультурации, социализации и советизации, происходившие с новоприбывшими в столицы евреями из провинции. Различие между Москвой и Ленинградом заключалось, по мнению М. Бейзера, в “столичности” Москвы, противостоявшей все более усиливавшемуся провинциализму Ленинграда, что отражалось и на развитии еврейских институций в двух городах (так, основанный в Петрограде ГОСЕТ быстро перебирается в Москву, нечасто появляясь затем на берегах Невы). Хотя Ленинград и утратил свойственные Петербургу—Петрограду позиции еврейской столицы России, наличие в нем старых общественных деятелей определило другое отличие города от Москвы — развитие в 20-е гг. независимых от властей общественных и общинных еврейских органов. Главный же вывод М. Бейзера таков: “Интеграция евреев в советское общество сопровождалась массовой утратой национальных особенностей, родного языка, религии и культуры... Активная борьба старой еврейской общечественности и религиозных лидеров задержала этот процесс, однако и им не удалось отвратить неизбежное. Большинство же евреев накануне второй мировой войны вполне солидаризировалось с советской властью и, выиграв социально, не жалело о потере национального” (с. 359).

На наш взгляд, книга М. Бейзера является серьезным, профессиональным и во многом новаторским исследованием. В большой мере

она выводит на новый уровень историографию советского еврейства, осуществляя переход от общих выводов и заключений к подробному, основанному на архивах исследованию сложной исторической действительности конкретного региона. К достоинствам книги следует прежде всего отнести ее высокий профессионализм и научную добротность, которые видны во всем: от способа цитирования до прилагающегося подробного словаря персоналий. Выводы М. Бейзера отнюдь не скоропалительны, они тщательно выверены и обоснованы, а потому и убедительны. Не ставя себе задачи “развенчания мифов”, автор ее фактически, в применении к ряду сюжетов (например, число евреев в органах советской власти или поведение любовничского ребе на следствии) выполняет.

К недостаткам книги можно отнести некоторую сухость изложения, затрудняющую чтение, и описательность (в ущерб аналитичности) некоторых глав, перегруженных именами, цифрами и датами.

В целом книга, на наш взгляд, является важным и интересным как для профессионалов, так и для широкой публики исследованием. Следует надеяться, что исследования уровня работы М. Бейзера избавят в обозримом будущем историю советского еврейства от “белых пятен”.





## КРАТКИЙ ОБЗОР КНИГ ПО ИУДАИКЕ за 1999-2000 гг.

**БИКЕРМАН Э. Дж.** Евреи в эпоху эллинизма. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2000. — 384 с.

Монография подводит итог многолетним исследованиям крупнейшего специалиста по эллинистической культуре и по истории евреев периода Второго Храма. В ней рассматриваются различные аспекты жизни евреев в империи Александра Македонского и в наследовавших ей эллинистических государствах. В поле зрения ученого — политическая и экономическая история еврейских общин Ближнего Востока, религиозная и интеллектуальная жизнь евреев, процессы эллинизации в еврейском обществе Палестины и диаспоры.

**Евреи в России: XIX век / Вступ. ст., сост. и коммент. В. Кельнера.** — М.: Новое лит. обозрение, 2000. — 560 с. — Содерж.: А.И. Паперна. Из Николаевской эпохи; А.Г. Ковнер. Из записок еврея; Г.Б. Слиозберг. Дела давно минувших дней.

В настоящей книге, вышедшей в серии “Россия в мемуарах”, собраны воспоминания трех видных еврейских общественных деятелей, воссоздающие панораму жизни российского еврейства во второй половине XIX в. Рассказывая о собственной жизни, авторы детально описывают уклад жизни еврейских общин, верования и обычаи евреев, их отношения с окружающим населением и властями. Особый интерес представляет анализ перемен, которые происходили в еврейском обществе в этот период: формирование просветительской идеологии, процессы ассимиляции, обретение нового национального самосознания.

В издание включена обширная вступительная статья и толковый словарь еврейских терминов.

**КЛИР Дж. Д.** Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2000. — 352 с.

Монография посвящена истории формирования еврейского законодательства в России, начиная с разделов Польши, когда под властью Российской империи впервые оказалось значительное еврейское население, и до воцарения Николая I. Опираясь на разнообразие архивные материалы, законодательные акты и новейшие исследования, автор анализирует взаимоотношения между новой властью и еврейской общиной Польши. Настоящее издание является расширенной и обработанной автором версией монографии, вышедшей в свет в 1988 г. на английском языке.

**Советско-израильские отношения: Сб. документов / Ред. Колоколов Б. Л., Бендур Э. и др. — М.: Междунар. отношения, 2000. — Т. 1. Кн. 1. 1941-1953. — 552 с. Кн. 2. 1949-1953. — 559 с.**

Публикация документов, отражающих становление и развитие отношений между Советским Союзом и Израилем в различных областях в период с 1941 по 1953 г. В сборнике представлены материалы из государственных архивов двух стран — записи бесед должностных лиц, ведомственная корреспонденция, дипломатические депеши и др., многие из которых публикуются впервые.

Книга снабжена научно-справочным аппаратом и подробными комментариями.

**Литература агады / Ред.-сост. И. Бегун, Х. Корзакова. — Иерусалим; М.: Даат, 1999. — 383 с.**

Антология еврейских текстов различных жанров, относящихся к литературе агады. В сборнике представлены отрывки из Мишны, Талмуда и агадических мидрашей, в совокупности дающие адекватное представление об этом виде литературы. Тексты, специально переведенные для настоящего издания, сгруппированы по четырем разделам: “О чем рассказывает агада”, “Жанры агадической литературы”, “Сборники агадической литературы” и “Крылатые слова агады”.

Антология снабжена многочисленными иллюстрациями, большой вводной статьей и подробными комментариями.

**МОШЕ БЕН МАЙМОН (РАМБАМ). Путеводитель растерянных / Пер. и коммент. М. Шнейдера. — Иерусалим; М.: Гешарим; Маханавим, 2000. — 566 с.**

Первый русский перевод наиболее значимого произведения средневековой еврейской философии. Написанная на арабском языке в конце XII в., эта книга не только во многом определила развитие еврейской мысли в последующих поколениях, но и сыграла заметную роль в истории западной философии, оказав влияние на таких мыслителей, как Фома Аквинский, Мейстер Экхарт, Спиноза и др. Основная тема книги — диалог между философией и сакральным текстом, между интеллектуальным постижением и религиозной традицией, диалог, ведущийся во имя достижения высшего религиозного сознания.

В настоящем издании представлена первая часть этого выдающегося сочинения в сопровождении обширного комментария и подробного справочного аппарата.

**Смиловицкий Л. Катастрофа евреев в Белоруссии, 1941–1944. — Тель-Авив, 2000. — 416 с.**

Настоящая монография является первой всеобъемлющей научной работой по истории Катастрофы евреев в Белоруссии, написанной на русском языке. Опираясь на разнообразный и ранее недоступный историкам архивный материал, на свидетельства очевидцев и на предшествующие научные исследования, автор раскрывает основные аспекты истории Катастрофы в Белоруссии. Среди затронутых автором тем: Катастрофа и демография евреев Белоруссии, конфискация нацистами еврейской собственности, жизнь в гетто, судьба детей в годы оккупации, участие евреев в Сопротивлении, послевоенные попытки увековечить память погибших и противостояние этому властей.

В приложении приводятся архивные документы, таблицы, карты и фотографии. Книга снабжена подробными именным и географическим указателями.

**Barecket E. Fustat on the Nile: The Jewish Elite in Medieval Egypt. — Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. — XVI, 295 p.**

**Барекет Э. Фустат на Ниле: Еврейская элита в средневековом Египте. — Лейден; Бостон; Кельн: Брилль, 1999. — XVI, 295 с.**

Исследование о том, как осуществлялось еврейскими общинами руководство в Фустате (древнем Каире) в XI в., базирующееся на материалах Каирской генизы. Среди рассмотренных в исследовании тем — формирование еврейской общины Фустата, функционирование общинных институтов, руководство иерусалимской и вавилонской общинами города.

**Boyarin D. Dying for God: Martyrdrom and the Making of Christianity and Judaism. — Stanford: Stanford Univ. Press, 1999. — XVI, 247 p.**

**Боярин Д. Смерть во имя Бога: Мученичество и формирование христианства и иудаизма. — Стэнфорд: Изд-во Стэнфордск. ун-та, 1999. — XVI, 247 с.**

В новой книге американского исследователя талмудической литературы переосмысливаются отношения между христианством и иудаизмом в период поздней античности, когда процесс размежевания между этими двумя религиями еще не завершился. До самого конца рассматриваемого периода немалое число людей считали себя приверженцами обеих религий, и это способствовало интенсивному обмену идеями и представлениями, оказавшими впоследствии большое влияние на становление религиозного сознания христиан и евреев. В центре внимания автора — тема мученичества, широко разработанная как в талмудической, так и в современной ей христианской литературе.

Подробный сравнительный анализ еврейских и христианских

мартирологических текстов позволяет исследователю определить пути соперничества и взаимного влияния между двумя общинами, стремившимися к установлению четкой религиозной самоидентификации.

**Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. — Berkeley: Univ. of California Press, 1999. — X, 451 p.**

**Кохен Дж. Живые буквы закона: Представления о евреях в средневековом христианстве. — Беркли: Изд-во Калифорнийск. ун-та, 1999. — X, 451 с.**

Настоящая монография исследует представления о евреях и об иудаизме, сложившиеся в средневековой христианской теологии, начиная с Августина и до Фомы Аквинского. Автор стремится продемонстрировать, как на основе христианского прочтения Библии возникают и закрепляются характеристики еврея, которые становятся доминирующими в европейской средневековой культуре.

Исходной точкой исследования является доктрина Августина о предназначении евреев в новую эпоху: своей слепой верой в закон и своим униженным положением они подтверждают истинность христианского учения. Кохен прослеживает процесс повсеместного принятия указанной доктрины церковью, отражавший изменения в ранне-средневековом христианском сознании, и анализирует причины ее последующего кризиса и деградации статуса евреев в Европе в XIII в.

Увязывая анализ средневековых воззрений на евреев с более широкой проблематикой текстуальной критики, антропологии и историософии, настоящее исследование вносит важный вклад в развитие современных представлений о различных сторонах интеллектуальной истории Запада.

**KANARFOGEL E. "Peering through the Lattices": Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period. — Detroit: Wayne State Univ. Press, 2000. — 274 p.**

**КАНАРФОГЕЛЬ Э. "Заглядывая сквозь решетку": Мистические, магические и пиетистские представления в эпоху тосафистов. — Детройт: Изд-во ун-та Уэйна, 2000. — 274 с.**

Исследование посвящено духовному наследию средневековых комментаторов Талмуда — так называемых *тосафистов*, оказавших огромное влияние на методы изучения талмудической литературы в последующих поколениях.

Автор утверждает, что, вопреки распространенному мнению, многие ученые — комментаторы Талмуда были подвержены влиянию мистических учений, и после того как первое поколение тосафистов во главе с р. Шмуэлем бен Меиром потерпело поражение в борьбе с проявлениями этого влияния, мистика стала составной частью раввинистической культуры ашкеназских евреев.

По мнению автора, еврейские средневековые законоучителя

стремились дополнить свои галахические познания представлениями из других сфер знания, таких как философия и каббала; кроме того, они находились под влиянием поверий, распространенных среди неевреев. Именно в этом контексте следует рассматривать их отношение к каббалистической литературе и к деятельности еврейских мистических кружков в Центральной Европе.

**STEMBERGER G. Jews and Christians in the Holy Land. — Edinburgh: T&T Clark, 2000. — XIII, 335 p.**

**ШТЕМБЕРГЕР Г. Евреи и христиане в Святой Земле. — Эдинбург, 2000. — XIII, 335 с.**

Монография посвящена исследованию влияния, которое оказало принятие Римской империей христианства на евреев Палестины. Опираясь на археологические данные и на разнообразные еврейские, христианские и языческие письменные источники, автор воссоздает внутренний духовный мир и общинную самоорганизацию еврейства Палестины в IV в. н. э. Особое внимание он уделяет вопросам взаимовлияния между различными группами населения Палестины в этот период — христианами, евреями, самаритянами и язычниками.

**SWETSCHINSKI D.M. Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. — London; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2000. — XIV, 380 p.**

**СВЕЧИНСКИ Д. М. Космополиты поневоле. Португезские евреи в Амстердаме в XVII в. — Лондон; Портленд, 2000. — XIV, 380 с.**

Новое исследование, посвященное истории и культуре сефардской (“португезской”) общины Амстердама, ставит перед собой задачу воссоздания облика этого уникального образования в период расцвета.

Автор анализирует особую социально-политическую ситуацию, возникшую в результате освобождения Голландии из-под испанской власти, при которой оказалось возможным поселение евреев-эмигрантов из Испании и Португалии в Амстердаме. В ходе этого анализа выясняется юридический статус эмигрантов и подробно обсуждается демографическая структура различных потоков миграции.

Автор прослеживает становление португезской общины в Амстердаме, описывает ее экономическую основу и особенности внутренней организации, анализирует природу внутренних конфликтов как социального, так и религиозного характера, сотрясавших амстердамскую общину в XVII в. Отдельная глава посвящена вопросам ассимиляции элементов голландской и испано-португальской культуры в жизни общины и связанной с этим проблеме самоидентификации евреев Амстердама.

עאטקס. בעל השם: הבעש"ט - מאגיה, מיסטיקה, הנהגה. - ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ס. ע. 327.

ЭТКЕС И. Баал-ха-шем: Бешт – магия, мистика, руководство. – Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 2000. – 327 с.

Новое исследование, посвященное р. Исраэлю Бешту (1700–1760), мистику и духовному лидеру, стоявшему у истоков хасидского движения. Автор анализирует многообразную деятельность Бешта, выделяя три основные ее сферы: знахарство, мистика и духовное наставничество, общественная деятельность на благо всего Израиля. Такой анализ позволяет автору утверждать, что именно сочетание богатого мистического опыта с личной харизмой и определенной социальной активностью способствовало распространению идей Бешта и формированию хасидского движения уже после его смерти.

Среди затрагиваемых в книге тем – магия и знахарство в жизни восточноевропейских евреев в первой половине XVIII в., особенности мистического опыта Бешта, деятельность мистиков-каббалистов и круг учеников Бешта, а также анализ книги рассказов о Беште *Шухе ха-Бешт* как исторического источника.

ש.ג. אייזנשטדט, מ. ליסק (עורכים).  
הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש.  
- ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי, תשנ"ט. ע. 510.

Сионизм и возвращение в историю / Ред. Ш. Н. Айзенштадт, М. Лисак. – Иерусалим: Яд Ицхак Бен-Цви, 1999. – 510 с.

Сборник статей, основанных на материалах конференции, посвященной столетию первого Сионистского конгресса. Авторы рассматривают расхожее утверждение о том, что именно сионизм вернул евреев на арену истории; они анализируют политическую деятельность евреев в различных регионах с конца периода Второго храма и до XX столетия; указывают на особые формы политической активности, которые были характерны для еврейских сообществ до начала Нового времени.

Рассматривая сдвиги, произошедшие в еврейском сознании в современную эпоху, ученые утверждают, что сионизм не был единственной идеологией, которая стремилась вернуть евреев на арену истории посредством вовлечения их в активную политическую деятельность. Вместе с тем можно сказать, что радикализм и динамичность сионистского движения парадоксальным образом способствовали усилению еврейской политической деятельности в диаспоре.

דוד אסף, ברסלב. ביבליוגרפיה  
מוארת. - ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ס. ע. 291.

АСАФ Д. Брацлав: Аннот. библиогр. – Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 2000. – 291 с.

Единственный в своем роде библиографический указатель, в котором собрано более 1000 наименований книг и публикаций на различных языках, посвященных брацлавскому хасидизму. В 18 разделах указателя приводятся сведения о сочинениях основателя этого религиозного течения р. Нахмана и его последователей, о научных исследованиях, популярной и художественной литературе, пьесах, фильмах и журналистских репортажах, затрагивающих самые разные аспекты идеологии, истории, социологии и антропологии брацлавской хасидской общины со времени ее возникновения и до наших дней.

Книга снабжена алфавитными указателями публикаций и имен.

מ. חלמיש. הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג.  
- רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס. ע. 686.

ХАЛАМИШ М. Каббала в литургии, галахе и обычаях. – Рамат-Ган: Изд-во Бар-Иланск. ун-та, 2000. – 686 с.

Обширное исследование взаимосвязей между еврейской мистикой и нормативными элементами религиозной традиции в разные периоды еврейской истории. Анализируя галахические, философские и каббалистические источники (как напечатанные, так и остающиеся пока в рукописях), относящиеся к различным эпохам и географическим регионам, автор пытается проследить, каким образом каббалистические представления, являвшиеся поначалу уделом узкого круга элиты, проникали в повседневную религиозную жизнь народа. Среди затронутых автором тем – методологические проблемы исследования каббалы, отношение к каббале видных еврейских религиозных авторитетов, еврейская средневековая поэзия и каббала, статус каббалы в галахической литературе, каббалистические основы ряда распространенных религиозных обычаев евреев и много другое.

Книга снабжена именным и предметным указателями.

י. יובל. שני גוים בכטנך. יהודים ונוצרים -  
דימוים הדרדיים. - תל-אביב: עם עובד, תש"ס. ע. 318.

ЮВАЛЬ И. Я. Два народа во чреве твоём: Представления христиан и евреев друг о друге. – Тель-Авив: Ам-Овед, 2000. – 318 с.

Новая книга израильского историка-медиевиста обобщает результаты его исследований последних лет, которые были предметом бурного обсуждения в академических кругах.

Главной темой книги является анализ системы представлений, сложившихся у евреев и христиан средневековой Европы друг о друге. Особое внимание автор уделяет трем парным ключевым понятиям, находившимся в центре еврейско-христианской полемики и касавшимся различных сфер религиозного сознания: образам Иакова и Эсава, отражавшим различные подходы к библейскому прошлому и к его связи с настоящим; еврейской и христианской пасхой – понятиям, относящимся к миру ритуала и ритуальных текстов; мученичеству и кровавому навету, тесно связанным с мессианскими и эсхатологическими ожиданиями.

Пересматривая привычную схему отношений между христианами и евреями, исследователь приходит к неожиданным выводам, повновому представляющим образ христиан и христианства в сознании евреев в средневековой Европе.

י. קנוהל. בעקבות המשוח.

- ירושלים, תל-אביב: הוצאת שוקן, תש"ס 159. ע.

**КНОЛЬ И.** По следам мессии. – Иерусалим; Тель-Авив: Шокен, 2000. – 159 с.

Новая книга иерусалимского библеиста и кумрановеда посвящена анализу мессианских мотивов в недавно опубликованных религиозных гимнах из кумранских свитков.

По мнению автора, в этих гимнах идет речь о мессианском лидере ессеев, Менахеме, упоминаемом в талмудической литературе и в сочинениях Иосифа Флавия. Менахем был убит римлянами в ходе восстания, начавшегося сразу после смерти Ирода Великого. После гибели лидера в среде его ближайших учеников сформировалась концепция “катастрофического мессианизма”, в соответствии с которой отторжение, преследование и смерть мессии являются составной частью процесса избавления.

Автор полагает, что эта новая концепция повлияла на мировоззрение первых христиан и вместе с тем способствовала формированию еврейских мессианских представлений о мессии Бен-Йосефе, которому суждено погибнуть.

В приложении воспроизведены и описаны тексты обсуждаемых кумранских гимнов.





# **ХРОНИКА**



Л. Кацис

## 120-ЛЕТИЕ ВЛАДИМИРА (ЗЕЕВА) ЖАБОТИНСКОГО

### Международная конференция в Одессе

**7-8** ноября 2000 г. в одесском Литературном музее состоялась Международная конференция “Жаботинский-120”. Трудно представить себе более подходящее место проведения конференции. Ведь ее участники оказались не просто в Одессе, столь важной для героя конференции. Дом, в котором собрались те, кому дороги имя и творчество В. (З.) Жаботинского, имеет прямое отношение к автору одного из важнейших одесских текстов – романа “Пятеро”. Действие некоторых эпизодов этого романа происходило именно в том здании, где произносились юбилейные приветствия. И более чем уместно в начале конференции прозвучало традиционное еврейское приветствие, обращенное к Жаботинскому: “Сто двадцать и еще сто двадцать лет”. Для того, чье творчество наконец вернулось в родной город в год его 120-летия, следующие 120 будут как раз кстати.

Научная часть конференции открылась докладом “Жаботинский-романист” М. Соколянского. В нем была предпринята попытка проанализировать причины того, почему художественное творчество Жаботинского оказалось заслоненным его публицистикой. Не все из его художественного наследия выдержало испытание временем, например, юношеские стихи и пьесы. Сегодня наиболее часто упоминаются переводы Жаботинского из Х. Бялика или Э. По, а также его собственно литературные сочинения “Слово о полку” и “Повесть моих дней”. Возможно это связано с тем, что эти сочинения В. Жаботинского (кстати, написанные не по-русски) содержательно соответствуют его публицистике.

Докладчик остановился на художественных особенностях романов “Самсон Назорей” и “Пятеро”. Эти тексты сопоставлялись с прозой Л. Андреева (“Иуда Искариот”), А. Куприна (“Суламифь”) и т.д. “Самсон Назорей” вписывается в контексты европейского романа на библейскую тему (“Иосиф и его братья” Т. Манна). Роман “Пятеро” докладчик рассматривает как автобиографический.

Затем М. Соколянский попытался определить место романов Жаботинского в истории литературы. Он отметил, что для израильского русско-еврейского литературного творчества они мало актуальны; достаточно сомнительно и отнесение их к русско-еврейской литературе (в понимании Ш. Маркиша); с трудом вписываются романы Жаботинского и в собственно русскую литературу, так как с советс-

кой прозой его творчество соотнести довольно трудно, а в эмиграции Жаботинский не примыкал ни к одной из литературных группировок.

Обсуждение темы “одесского Жаботинского” продолжила А. Мисюк (Одесса). Она рассказала о трудностях, с которыми пришлось столкнуться организаторам конференции. Сотрудники Литературного музея А. Мисюк и А. Яворская представили выставку, подготовленную сотрудниками одесского Литературного музея. На этой выставке, названной “Альталена” (псевдоним раннего Жаботинского), были показаны материалы одесского областного архива, редкие публикации, гимназические и прочие документы В. Жаботинского, карикатуры на него.

Участникам конференции также был показан слайд-фильм по материалам института Жаботинского в Тель-Авиве.

В сообщении “Чуковский и Жаботинский” О. Канунникова, представлявшая Музей К. Чуковского (Москва), остановилась на ряде эпизодов одесской жизни своих героев, их обучения в Ришельевской гимназии. К. Чуковский, вспоминая о своем исключении из гимназии, считал, что оно было связано с его происхождением из “кухаркиных детей”, а вовсе не с тем, что он совместно с Жаботинским сочинил шуточную поэму о гимназических нравах (вывод докладчицы, основанный на неопубликованных мемуарах Л. Когана, соученика героев ее сообщения). Версия О. Канунниковой отличается от традиционной, и ее стоит учитывать при анализе отношений двух литераторов. Докладчица также отметила, что некоторые эпизоды в романе Жаботинского “Пятеро” можно связать с Чуковским, а в “Гимназии” Чуковского есть герой Муня Блохин, которого давно соотносили с Жаботинским. В архиве К. Чуковского есть машинопись поэмы “Современный Евгений Онегин”, где, среди прочего, помечено: “Муня Блохин – Жаботинский”.

Отвечая на вопросы слушателей, О. Канунникова сообщила, что в полном тексте Дневника К. Чуковского имеются многочисленные упоминания о В. Жаботинском.

Доклад был откровенно апологетическим по отношению к К. Чуковскому, и поэтому нам пришлось внести некоторые уточнения в “иконный” образ автора “Гимназии”. Мы напомнили о том, что, когда В. Жаботинский активнейшим образом сражался с обвинителями Бейлиса, К. Чуковский, по воспоминаниям Б. Лившица, отказался участвовать в вечере футуристов, поскольку полиция заподозрила в “Бобэоби” В. Хлебникова анаграмму Бейлиса. Это комично само по себе в связи с вполне черносотенной позицией В. Хлебникова по этому вопросу. Наконец, в Дневнике Чуковского упоминается о том, что его пригласили в суворинское “Новое время”, и содержатся его размышления о том, как было бы ужасно, если бы он принял такое предложение (здесь, правда, характерна даже сама возможность подобных размышлений).

В сообщении “Портрет города” в творчестве Жаботинского” Ф. Содомской отмечалось, что Жаботинский писал для посвящен-

ных, для тех, кто понимал, почему он называл Одессу – “Моя столица”. Затем докладчица предложила сопоставительный анализ изображения событий 1905 г. в Одессе у Жаботинского (“Пятеро”) и другого одессита, В. Катаева (“Белеет парус одинокий...”).

Сообщение М. Кальницкого (Киев, Институт иудаики) “Киевские выступления Жаботинского” было посвящено ряду несостоявшихся выступлений В. Жаботинского в Киеве и официальной переписке по этому вопросу. Разумеется, Жаботинский неоднократно предпринимал попытки выступить в Киеве официально. Так, 25.01.1912 он обращался к киевскому генерал-губернатору с просьбой разрешить чтение лекции “Итоги ассимиляции”, причем тезисы сохранились в приложении к прошению. В тот же день киевский генерал-губернатор запросил из Одессы сведения о благонадежности Жаботинского.

28.01.12 пришел ответ, характеризующий деятельность Жаботинского: в 1902 г. привлекался к дознанию в качестве ответчика; предварительный арест; в 1903 г. входил в комитет РСДРП от Дарницкого района; 1904 г. – обыск и арест; 1905 – 1906 гг. – участвовал в освободительном движении; 1911 г. – на 10-м Конгрессе сионистов избран членом ЦК... Понятно, что при такой “благонадежности” Жаботинскому выступить не дали.

М.Кальницкий сообщил еще о нескольких попытках официальных выступлений Жаботинского на тему “О партикуляризме малороссов” (в 1912 г.), о просьбе Гилеля Златопольского (в 1913 г.) к киевскому генерал-губернатору разрешить выступление Жаботинского в Киевском обществе любителей еврейского языка. Вновь последовал запрет. Сохранились тезисы этого выступления Жаботинского.

Известны статьи Жаботинского о самоопределении Украины и о преподавании иврита. Авторские тезисы этих программных текстов также представляют несомненный интерес.

Директор отделения “Джойнт” в Республике Молдова и одновременно автор книги о евреях Одессы И.Котлер говорил о влиянии “феномена Одессы” на Жаботинского и о “феномене Жаботинского” и его влиянии на одесскую еврейскую жизнь, а также о влиянии одесской еврейской жизни на жизнь современных еврейских общин крупных городов Запада. Одесса не входила в черту оседлости, обладала статусом свободного города (“Порто Франко”), и все это повлияло на развитие еврейских общин (типа Балтиморской в США, куда приехали выходцы из Одессы). Анализируя этот феномен, докладчик рассказал о своих беседах по этому поводу с другим крупнейшим историком еврейской Одессы С.Зипперстайном, предложил свое видение особенностей одесского сионизма и указал на их связь с самим духом еврейской Одессы.

М.Феллер (Киев, Институт иудаики) в докладе “Жаботинский и украинский вопрос” дал последовательный обзор развития этой темы в творчестве Жаботинского. Докладчик рассмотрел проблемы взаимоотношений галицийских евреев и украинцев, коснулся рецензии И.Франко на книгу Т.Герцля “Еврейское государство” (1896). Он

точно и убедительно показал, что стихотворение В.Жаботинского “Памяти Герцля” восходит к “Каменярам” И.Франко. Он же рассказал об издании в Канаде собрания статей Жаботинского в переводе на украинский язык.

М.Вайскопф (Иерусалим) указал в дискуссии, что тема и “Каменяров”, и стихотворения Жаботинского восходит к вагнеровско-ницшеанской образности, крайне популярной в то время.

М.Гейзер (Москва) в докладе “Особенности поэзии В.Жаботинского” сопоставил стихи В.Жаботинского и С.Маршака на смерть Т.Герцля. Он рассказал о влиянии идей и образности Жаботинского на сионистские тексты его младшего современника. Обратившись к стихотворной пьесе Жаботинского “Чужбина” (переизданной издательством “Гешарим-Тарбут” с предисловием М.Вайскопфа), докладчик сформулировал парадоксальный вывод: в этом произведении Жаботинский задал практически все интонационные варианты будущей поэзии русских евреев (И.Уткина, И.Сельвинского, М.Светлова, Э.Багрицкого, вплоть до указанного М.Вайскопфом А.Безыменского) — и тем самым, хотя он был еврейским националистом достаточно крайних взглядов, он способствовал ассимиляции евреев в русской культуре.

По-моему, в этом случае можно говорить о специфической линии движения русских евреев к русской культуре и даже о растворении в ней; эта линия не столько наследует русско-еврейской культуре, сколько оказывается биографической и идейной альтернативой сионистского решения еврейского вопроса. То, что у двух этих вариантов еврейской судьбы оказывается один исток, лишь подтверждает идею единства русско-еврейской культурной базы и, возможно, частично объясняет феномен русско-еврейского творчества в Израиле и трудности культурной ассимиляции российских евреев, ориентированных на русскую и русско-еврейскую культуру XX в.

Одесский собиратель Т.Максимук продемонстрировал участникам конференции графический портрет видного деятеля еврейского социалистического движения Берла Борохова, выполненный в 1921 г. украинским художником М.Жуком, чье имя долгое время находилось под запретом. Включаясь в контекст проблем, обсуждавшихся на конференции, докладчик коснулся взаимопересечений украинского и еврейского национальных движений.

Доклад Л.Кациса “В.Жаботинский и В.Розанов” был посвящен личным и творческим отношениям двух литераторов, начиная с воспоминаний В.Розанова о знакомстве с Жаботинским в Риме в 1901 г., их беседах о “тайнах юдаизма” (в связи с работой русского публициста над “Юдаизмом”), участию В.Жаботинского в полемике о “евреях в русской литературе”, начатой Чуковским, и реакции Розанова на статьи Жаботинского о Толстом. Существенное внимание было уделено полемике Розанова и Жаботинского вокруг “дела Бейлиса” и роли полемических выступлений Жаботинского в поздней антисемитской публицистике Розанова, в частности, в “Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови”, “В соседстве Содомы”,

“Апокалипсисе нашего времени”. В заключение были продемонстрированы следы этой полемики в ряде сцен и эпизодов романа “Пятеро”. Таким образом, было показано, что роман “Пятеро”, написанный по-русски и изданный в 1933 – 1934 гг. в сионистском “Рассвете”, заполняет тот пробел, который сам Жаботинский создал в своей “Повести моих дней”, отказавшись говорить о периоде 1908 – 1914 гг., когда он честно служил еврейству. Для нас это период “Фельетонов” (вместе с “Чужбиной” переизданных в 1920-е гг.), книги, рубрикой для еврейского национального самоопределения на протяжении всего XX в. и сыгравшей, по нашему мнению, важную роль в истории “бейлисиады” (наряду с другими статьями). В любом случае, именно литературоведческое исследование как публицистики, так и русской прозы Жаботинского становится насущной задачей для всех, кому он важен, интересен и ценен во всей своей целостности.

Доклад М.Вайскопфа (Иерусалим) “«Козлиная песнь» Зеева Жаботинского” был посвящен особенностям поэтики и мифопоэтики романа “Самсон Назорей”, соотношению поэтики романа с идеями “Рождения трагедии из духа музыки” Ф.Ницше, анализу идейного смысла отклонений в романе от текста Писания.

В один из дней конференции была проведена экскурсия “Одесса Жаботинского”, участники которой смогли почувствовать дух города, где жил писатель. Мемориальная доска вернула В.Жаботинского в его родной город.

Однако 2000-й год стал не только годом “устного” возвращения В.Жаботинского в Одессу. Писатель вернулся сюда тремя своими книгами. Прежде всего, назовем две книги, изданные “Всемирным клубом одесситов”: “Переводы песен и поэм Хаима-Нахмана Бялика” и роман “Пятеро”. Эти издания были вручены участникам, они содержат ряд статей и публикаций, часть которых легла в основу докладов и сообщений на конференции.

Обе книги открываются статьями Е.Голубовского (Одесса, “Всемирный клуб одесситов”), который на презентации этих изданий сообщил о том, как еще в начале 90-х гг. имя Жаботинского умалчивалось в одесской печати, как блюстители порядка сообщали в “инстанции” даже о намеках на появление запретного имени в газетах. В сборнике переводов помещены статьи Е.Голубовского “Соперник? Соавтор!” и А.Мисюк “Сердце мое принадлежит Одессе”. Последняя публикует тексты Цви Рама “Ведь это он! Тот самый!” (школа “Тарбут”) и воспоминания С.Борового “Отец поддержал «Морию»”. А.Яворская публикует (вернее, републикует) воспоминания А.Биска “В литературке”. В книге помещены статья В.Ходасевича “Бялик” и Р.Александрова “Два визита к Хаиму Бялику”, а также отрывки из воспоминаний Н.Гутмана о поэте “Там рождались слова”. В книгу включены картины на еврейские темы одесского художника Иосифа Островского (1935 – 1993) и заметки о нем Е.Голубовского.

Издание романа “Пятеро” сопровождается статьями Р.Александрова, Е.Каракиной, О.Канунниковой и Е.Свенцицкой. Статья Е.Каракиной (о Бабеле и Жаботинском) и О.Канунниковой (о Жаботин-

ском и Чуковском) легли в основу их выступлений на конференции “Жаботинский – 120”.

В первый день работы участники конференции могли приобрести коллекционное издание романа “Пятеро”, которое выпустило одесское издательство “Оптимум” (тираж 200 экз., репринт нью-йоркского издания “Пятеро”, 1947 г., с приложением статьи Жаботинского “После прорыва”). Вступительная статья М. Соколянского и его краткие комментарии поясняют реалии и раскрывают прототипы действующих лиц.

В заключение отметим, что в подготовке конференции участвовало отделение “Джойнт” в Одессе и на юге Украины (директор А. Герштейн). Хочется верить, что эта конференция не станет случайным явлением в культурной жизни Одессы. Ибо вряд ли можно представить себе другой город на просторах бывшего СССР, который, с одной стороны, дал бы такое количество разнообразных еврейских деятелей, а с другой – предоставлял бы столь своеобразную и порой вовсе непохожую на дальнейшую часть жизни и творчества многих из тех, кого помнят стены Литературного музея на Лонжероновской. Помнят их совсем юными и не представлявшими того, что ожидает их, их сочинения, их родной город в последующие десятилетия XX в.





А. Федорчук

## ЛОНДОН 2000: МЕЖДУНАРОДНАЯ СТУДЕНЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИУДАИКЕ

**11-15** сентября 2000 года в Лондоне состоялась международная студенческая конференция, на которой собралось 85 аспирантов и студентов со всего мира, специализирующихся в области иудаики\*. Конференция была организована факультетом иудаики и гебраистики Университи Колледж (Лондон) (Department of Hebrew & Jewish Studies, University College London) проф. Джоном Клиром, председатель оргкомитета конференции — Джеймс Рентон. Участники конференции из Австрии, Беларуси, Бельгии, Болгарии, Великобритании, Венгрии, Германии, Дании, Израиля, Испании, Италии, Литвы, Молдовы, Нидерландов, России, США, Украины и других стран представляли самые разные области академической иудаики — от библеистики до современной еврейской истории и литературы.

В ходе конференции, помимо пяти пленарных заседаний, на которых выступали видные ученые из Великобритании (проф. Джон Клир, д-р Майкл Берковиц), Германии (д-р Иоахим Шлер) и Израиля (проф. Рут Каргун-Блум, д-р Авраам Новерштерн), состоялось почти 20 секционных заседаний. Их тематика охватывала практически все стороны еврейской истории и культуры: израильская культура; маскилим и их последователи; антисемитизм; Мишна и другие раввинистические тексты; хасидизм; сионизм; период Второго Храма; Холокост; средневековое еврейство; библейские тексты; гендерные исследования и т. д. Отдельные секции были посвящены истории русского и английского еврейства.

Кроме пленарных и секционных заседаний, участники конференции имели возможность принять участие в одной из трех экскурсий: в отдел восточных рукописей Британской библиотеки; на недавно открывшуюся в Имперском военном музее выставку, посвященную Холокосту; в Кембриджскую университетскую библиотеку, где хранитель коллекции Тейлора — Шехтера проф. Стефан Райф прочел лекцию о рукописях Каирской генизы и продемонстрировал студентам некоторые из них.

Лондонская конференция стала первым опытом проведения студенческой конференции по иудаике, участники которой представля-

---

\* С полной программой конференции можно ознакомиться в интернете по адресу: [www/ucl/ac/uk/hebrew-jewish](http://www/ucl/ac/uk/hebrew-jewish).

ли столь значительное число различных стран мира. Надо отметить, однако, что традиция проведения международных студенческих конференций по иудаике зародилась в Москве почти пять лет назад. Начиная с 1996 г., на ежегодных студенческих конференциях СНГ по иудаике, проводимых Ассоциацией студентов иудаики и Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах стран СНГ и Балтии “Сэфер” в сотрудничестве с другими организациями и институтами, собирается все больше и больше молодых исследователей, представляющих не только страны бывшего СССР, но и дальше зарубежье (Великобритания, Германия, Израиль, США и другие страны). Неудивительно, что богатейший опыт четырех московских и одной петербургской конференций был использован при проведении лондонской конференции, тем более что один из организаторов московских молодежных конференций Матвей Членов входил также и в состав лондонского оргкомитета, а большинство российских докладчиков ранее участвовали в работе студенческих конференций СНГ. Деятельное участие в работе лондонской конференции также принял председатель академического совета Центра “Сэфер” Рашид Капланов, председательствовавший на заседании секции, посвященной средневековому еврейству.

Участие молодых исследователей из бывшего Советского Союза в работе конференции оказалось возможным благодаря всесторонней поддержке Центра “Сэфер” (директор Центра — Виктория Мочалова) и Американского еврейского объединенного распределительного комитета “Джойнт” (координатор академических программ в странах СНГ и Балтии — Йонатан Порат).

Российская делегация на конференции была одной из наиболее многочисленных. Студенты, аспиранты и молодые преподаватели из Беларуси, Литвы, Молдовы, России и Украины представляли самые разные академические институты: Центр иудаики и еврейской цивилизации ИСАА МГУ (Анна Вайсман, “Эволюция образа араба в современной ивритской литературе”, Екатерина Щеглова, “Иона Волах: некоторые аспекты ее последних работ в контексте современной израильской поэзии”, Екатерина Ремпель, “Притчи и библейский нарратив”); Еврейский университет в Москве (Константин Бурмистров, “Каббалистические элементы в русском масонстве”, Леонид Дрейер, “Об употреблении слова *hekal* в библейских текстах”); Государственная Еврейская академия имени Маймонида (Марина Михайкина, “Библеистика и гебраистика в России и национальная идентификация русских евреев”); Центр библеистики и иудаики РГГУ (Михаил Щур, “Текстуальные образцы в книге Псалмов”); Санкт-Петербургский Еврейский университет (Полина Монаховская, “Книга Иова глазами мудрецов Талмуда”); Международный Соломонов университет в Киеве (Игорь Туров, “Влияние верований и национальных обычаев славян Правобережной Украины на хасидизм”); Институт славяноведения РАН (Артем Федорчук, “Новые данные относительно аутентичности крымских еврейских надгробных надписей”); Вильнюсский университет (Аушра Пажерайте, “Еврейская идентичность

в современной литовской историографии и идеологические основы современного литовского антисемитизма”). Кроме того, свои доклады на конференции представили Борис Острер из Санкт-Петербурга (“Левит 13:13 и его мишнаитские параллели”), Ирина Лисковец (Минск — Санкт-Петербург, “Языки и современное еврейское возрождение”) и Елена Кац из Молдовы (“Я и Другой (еврей) в русской классической литературе”).

Лондонская конференция стала заметным событием в академической иудаике. Она дала возможность молодым исследователям, студентам и аспирантам из разных стран познакомиться друг с другом, а также с ведущими специалистами в их областях. Есть надежда, что проведение таких конференций станет традицией, которая позволит молодым исследователям продолжить плодотворное научное общение.



## CONTENTS

### RESEARCH

In Memoriam David Flusser .....	5
DMITRII KOPELIOVICH. Midrashic Name Derivations in the Bible: Folk Etymologies or Literary Device? .....	9
KONSTANTIN BURMISTROV. Kabbalah in Russian Philosophy: Some Features of Its Understanding and Interpretation .....	37
VERENA DOHRN. Russian Education in Rabbinical Seminaries in the Middle of the 19 <sup>th</sup> Century .....	71
MICHAEL BEIZER. <i>Tevye the Dairyman</i> as a Mirror of the Russian Revolution. The Two Worlds of Sholem Aleikhem .....	87
ANNA GILDINA. "I" and "Thou" in James Joyce: The Evolution of Jewish Characters from "Dubliners" to "Ulysses" .....	101
NINA RUDNIK. Black and White. Yevgeniy Schwarz .....	117
DANIEL ROMANOVSKY. How Many Jews Perished in the Major Cities of Eastern Belorussia in the First Stage of the German Occupation (July – December 1941)? .....	151
PAVEL POLIAN. Jewish Immigration to Germany from the Former USSR .....	173
<i>Targum. Recent Trends in the Study of Jewish Mysticism</i>	
YEHUDA LIEBES. Zohar and Eros .....	205

### ARCHIVES

#### *Publications*

The Generals and the Jews (Report of the Chief of General Staff Y. Zhilinsky), <i>A. Litvin</i> .....	273
"I Consider You My Teacher...". Letters of Y. Gessen to S. Dubnov, <i>V. Kelner</i> .....	291
A Commentary to a Letter of M. Gerschenson, or Once Again On the Destiny of the Jewish People, <i>Z. Kopelman</i> .....	311

#### *Memoirs*

Pribluda. <i>Memoirs. B. Bernstein</i> .....	321
--	-----

---

**BOOKS REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY**

M. GIRSHMAN, E. SVENTSITSKAYA. R.Genzeleva <i>Paths of Jewish Identity</i> .....	359
S.GOLDIN. M.Beizer <i>Jews of Leningrad: National Life and Sovietization, 1917-1939</i> .....	362
New Books in Jewish Studies .....	367

**EVENTS**

L. KATSIS. International Conference in Honor of the 120 <sup>th</sup> Anniversary of Vladimir (Zeev) Jabotinsky .....	377
A. FEDORCHUK. International Students' Conference on Jewish Studies: London 2000 .....	383



## SUMMARIES

### **D. KOPELIOVICH.**

#### **Midrashic Name Derivations in the Bible: Folk Etymologies or Literary Device?**

As linguistic analysis has shown, many midrashic name derivations in the Bible, regarded by tradition as etymologies, do not correspond to the true etymology of the names. Therefore, it was concluded that midrashic name etymologies are nothing more than folk etymologies based on pronunciation similarities. The present study suggests an alternative approach: instead of seeing in the Bible a source for ancient etymologies, it focuses on the function of midrashic name derivatives in the biblical narrative. It is claimed that midrashic name derivations fulfill an extremely important role: they are designed to strengthen the (sometimes hidden) message of the plot and, therefore, can and should be interpreted by means of a literary analysis of the story.

Three examples have been chosen to illustrate the suggested approach: midrashic derivations of the names Abraham, Noah and Jacob. The first two belong to the group of the so-called "inaccurate" midrashic name derivations that take into account only a part of the consonant structure of the name. The third belong to the category of the "accurate" midrashic name derivations – those that reflect the whole consonant structure of the name. These two basic types are compared in light of the suggested approach. Finally, the appendix provides statistical data concerning the distribution of midrashic name derivations in the Bible.

### **K. BURMISTROV.**

#### **Kabbalah in Russian Philosophy: Some Features of Its Understanding and Interpretation.**

This article is devoted to an obscure phenomenon in the history of Russian religious philosophy of the late 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> centuries, when a number of well-known Russian thinkers felt the necessity to learn about Judaism, its history and main sources, and to reevaluate the relationship between Christianity and Judaism and the role of Jews in world history. Some of them took a special interest in Jewish mysticism, i.e. Kabbalah. They mainly used Western sources of different kinds: writings of Christian kabbalists, occultists and theosophers, and scholarly works. Their initial view of Kabbalah was mostly determined by their ideological presuppositions, but their assessment of Kabbalah in its turn influenced their attitudes toward the Jewish people as a whole. A number of Russian philosophers tried to incorporate some kabbalistic ideas (such as *Ein-Sof*, *Adam Kadmon*, etc.) in philosophical systems of their own, and to use kabbalistic methods for interpreting the Scriptures; others turned to Kabbalah while searching for additional arguments for anti-Semitic propaganda. Though this experience of Jewish-Christian intellectual interaction seems to have been rather heterogeneous and somewhat ambiguous, it apparently made a significant contribution to the spiritual climate of the age.

### V. DOHRN.

#### Russian Education in Rabbinical Seminaries in the Middle of the 19<sup>th</sup> Century.

The article deals with the period of the so-called “Compulsory Enlightenment” in Russia. It focuses on the rabbinical seminaries in general and their programs of Russian literature and history in particular. The seminaries, founded by Minister Sergei Uvarov and some *maskilim* during the reign of Nicolas I, were the first modern Russian-Jewish schools on a highschool and college level that functioned as training centers for crown rabbis and for teachers of the Jewish state schools. The Russian educational program of the seminaries was determined by a policy of enforced acculturation, whose official aim was to create loyal Jewish subjects. Analysis of the first Russian-Jewish schoolbooks reveals other aims of Russian education as well - love for the fatherland and a sense of citizenship. The *maskilim* who involved in the educational reform, tried to make these aims compatible with Jewish identity. However, history turned out to be against them.

### M. BEIZER.

#### “Tevye the Dairyman” as a Mirror of the Russian Revolution. The Two Worlds of Sholem Aleikhem.

The article analyzes the novel by Sholem Aleikhem in its historical and socio-political context. The author shows that considerations of “political correctness” (from the point of view of the opposition to the government) were meaningful to Sholem Aleikhem when he was writing his novel.

Adopting stereotypes of the literature of his time, Sholem Aleikhem created images of good and poor workers and wealthy and ignorant idlers. He preached tolerance of other faiths and respect for the cause revolutionary. However, as it is demonstrated in the article, all those stereotypes fit neither the more complex reality of the time, nor the personal experience of Sholem Aleikhem. They probably did not even reflect his worldview.

### A. GILDINA.

#### “I” and “Thou” in James Joyce: The Evolution of Jewish Characters from “Dubliners” to “Ulysses”.

Joyce was interested in things Jewish from the very beginning of his career as a writer, but his conception of “Jewishness” changed significantly on his way from “Dubliners” to “Ulysses”. An analysis of this evolution introduces us to some interesting features of Joyce’s world outlook: there one may discern an encounter between Joyce and Buber, Stephen Dedalus and Leopold Bloom, “Father” and “Son”. The western stereotype of “Jewishness” was paradoxically transformed by Joyce. To understand this transformation the author analyzes a number of sources which influenced the treatment of Jewish characters in “Dubliners” and “Ulysses”. The list of obvious associations – Nietzsche-Freud-Weininger – is supplemented with another name, Giambattista Vico. This approach allows the author to highlight a number of important meanings that the category of “the Other” receives in Joyce’s writings. Due to his broad understanding of this category,

the author is able to use Martin Buber's "Dialogue Theory" to solve a textual problem: did the central event of the novel "Ulysses", i.e. a meeting of "Father" and "Son" actually take place?

#### **N. RUDNIK.**

##### **Black and White. Yevgeniy Schwarz.**

In this article the work of the well-known Russian playwright Yevgeniy Schwarz (1896-1958) is examined in light of his mixed Russian-Jewish cultural/psychological heritage. Schwarz' Russian-Jewish roots were thoroughly analyzed by the playwright himself in his diaries, which were published only during *perestroika*. It appears that the opposition between Russian-and-Jewish features was highly meaningful for the writer – both for his inner psychological world and for the imaginary world of his immensely popular plays, based on motifs borrowed from folk and literary legends and fairy-tales. Schwarz' work, which often presented the reader with parables about the Soviet totalitarian way of life, is also compared in this study to works by Franz Kafka and Vladimir Nabokov.

#### **D. ROMANOVSKY.**

##### **How Many Jews Perished in Major Cities of Eastern Belorussia in the First Stage of the German Occupation (July – December 1941)?**

By examining new documents and eyewitness accounts, as well as German reports on the extermination of the Jews in Eastern Belorussia, the author revises the commonly accepted estimates of the Jewish losses in Vitebsk, Bobruisk, Mogilev, and Gomel. He estimates the number of Jews who perished in Vitebsk in 1941 as ca. 7,000, in Bobruisk – as at most 14,000, in Mogilev – as 7,000, and in Gomel – as at most 4,000. The revised figures lead the author to the conclusion that many more Jews had succeeded in fleeing these industrial cities before the German occupation than was previously believed.

#### **P. POLIAN.**

##### **Jewish Immigration to Germany from the Former USSR.**

The author considers the prehistory and history of the immigration of Soviet Jews to Germany in the 1990s, and the development of the main parameters of the social and legal status of these immigrants. The author analyzes the process of Jewish immigration, its political, demographic and cultural aspects and outlines the achievements and failures of the process of the immigrants' integration into the German Jewish community, on the one hand, and into German society as a whole, on the other.

#### **Y. LIEBES.**

##### **Zohar and Eros.**

Erotic components of Zoharic doctrines have been already discussed by scholars of Kabbalah. This study, however, deals mainly not with the contents of Zoharic theosophical concepts, but with the creative impulse itself, that inner energy, called "shining" or "splendor" which is presented by the Book of Zohar (the Book of Shining/Splendor) as the true source of



---

both creation and all valuable concepts and exegesis, as the common source of both human and divine *ars poetica*. The author analyzes characteristic features of the inner creative energy, inter alia, its inherent links to humor, theatrical acting-out, freedom of expression and freedom from chains of coherence, as well as the typological closeness of this “creative shining” to the Greek Eros.



Лицензия № 30528 от 07.05.98.

---

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

---

Сдано в набор 12.08.2000. Подписано к печати 28.12.2000

Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офс. № 1. Уч.-изд. л. 25,0.

---

Тираж 1 000 экз. Заказ 1694

---

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 комментарий 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. Исследование и материалы

**ИСТОРИЯ**

Йозель Вейнберг  
С.Лазутка, Е.Гудавичюс

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-  
археографической комиссией Всеукраинской  
Академии наук  
Правительственная политика и еврейская печать  
в России 1797-1917 (очерки цензурной истории)

Дм.Эльшевич

**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:  
103009, Москва,  
ул. Моховая, 11, комн. 366

[cjs@jaas.msu.ru](mailto:cjs@jaas.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)

