

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА №6 (24) 2001



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 Чейза по развитию
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

№ 6 (24) 2001

**МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА
2001**



**ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ
5762**

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. Барташ (главный редактор), М. Бейзер (зам. главного редактора), О. Будницкий (зам. главного редактора), С. Рузер (зам. главного редактора), Д. Фролов (зам. главного редактора), М. Заверьяев (отв. секретарь), А. Либерман (отв. секретарь), И. Лурье (отв. секретарь).

Международный редакционный совет:

Й.-Т. Ассис (сопредседатель)	М. Мейер
Р. Капланов (сопредседатель)	Э. Мендельсон
С. Аверинцев	Б. Натанс
Х. Бейнарт	А. Полонский
Р. Ганелин	Е. Сатановский
Ц. Гительман	А. Степанский
А. Гуревич	Х. Тадмор
С. Зипперстайн	Ш. Шакед
М. Идель	А. Шан
Дж. Клир	Л. Шиффман
А. Кохен-Мушлин	Н. Юхнева
	В. Якобсон

Редакционная коллегия:

А. Ковельман (председатель)	А. Милитарев
М. Альтрулер	В. Москович
Х. Бар-Йосеф	В. Мочалова
Х. Бордин	В. Петрухин
И. Вайнберг	Н. Праг
М. Гиршман	Д. Сегал
А. Гринбаум	В. Собкин
М. Гринберг	Р. Тименчик
А. Долгопольский	С. Тищенко
М. Занд	М. Гольц
М. Зислин	Й. Френкель
Г. Казовский	В. Шапиро
В. Кельнер	В. Шнирельман
И. Козн	Ш. Штампфер
А. Кулик	М. Членов
М. Куповецкий	З. Элькин
Р. Лапидус	Д. Эльшевич
А. Локшин	

© ЦИиЕЦ ИСАА при МГУ

ISBN 5-93273-064-1

© ЕУМ

© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.

Еврейский университет в Иерусалиме

© Ассоциация «Гишрей тарбут»

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛЕОНИД ДРЕЙЕР. Храм Иезекииля: почему недостает данных?	7
РЕУВЕН КИПЕРВАССЕР. Мидраш и метафора. Заметки о при- роде метафорического процесса в литературе мидраша	11
НАТАЛЬЯ ЗАБОЛОТНАЯ. “Сод Маасе Берешит”, первая книга трактата “Содей Разайя” рабби Элезара из Вормса: композиция, сюжет, образы	29
ГАЛИНА ЗЕЛЕНИНА. Изгнание 1492 года в трактовке двух хроник XVI века	73
ИГОРЬ ТУРОВ. Хасидизм и христианство в восточной части Речи Посполитой: о возможности контактов и взаимовлияний	101
ЗОЯ КОПЕЛЬМАН. Сионида - паломничество души (к динамике жанра)	131
ВЕЛВЛ ЧЕРНИН. К проблеме славянских глосс в художествен- ной литературе на идише	145
БЕНДЖАМИН НАТАНС. Об историографии российского еврейства	163
ВЛАДИСЛАВ ГРИНЕВИЧ, ЛЮДМИЛА ГРИНЕВИЧ. Деятель- ность союза евреев-воинов Киевского военного округа (июль 1917 - январь 1918 гг.)	207
<i>Таргум. Исследования еврейского национализма: новые тенденции</i>	
ГИДЕОН ШИМОНИ Еврейский национализм как национализм этнический	249
ИСРАЭЛЬ БАРТАЛЬ. Казак и бедуин: новый мир национальных образов	263
ШАЛОМ РАЦАБИ. Романтический национализм как источник политической умеренности	279

ОЧЕРКИ. ПОРТРЕТЫ

ИЗАЛИЙ ЗЕМЦОВСКИЙ. Шостакович и “музыкальный идишизм”	317
--	-----

АРХИВ

Публикации

“Еврейские мотивы” следственного дела патриарха Никона. Донос крещеного еврея М.Афанасьева царю Алексею Михай- ловичу в 1666 г. Публикация Д.Фельдмана и А.Проконенко	349
---	-----

- Самаритянский рисунок РГБ - ошибка в датировке на тысячу лет? 367
Публикация А.Жамкочяна

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- М.ГОЛЬДЕЛЬМАН. Рецензия на книгу: *Ачкинази И.В.* Крымчаки. Историко-этнографический очерк. Симферополь, 2000 373
- А.ГРИНБАУМ. Рецензия на книгу: *Хаусманн Г.* Университет и городское общество в Одессе, 1865-1917: Общественное и национальное самоуправление на окраине царской империи. Штутгарт, 1998 379
- Д.РОМАНОВСКИЙ. Рецензия на книги: *Кьяри Б.* Повседневность за линией фронта: Оккупация, коллаборационизм и сопротивление в Белоруссии, 1941—1944 гг. Дюссельдорф, 1998; *Дин М.* Соучастие в Холокосте: Преступления местной полиции в Белоруссии и Украине, 1941—1944 гг. Нью-Йорк, 2000 382
- М.БЕЙЗЕР. Тель-авивский журнал о восточноевропейском еврействе 387
- Краткий обзор книг по иудаике за 2000—2001 гг. 389

ХРОНИКА

- В.МОЧАЛОВА. Восьмая ежегодная Международная междисциплинарная конференция по иудаике 401



ИССЛЕДОВАНИЯ

Леонид Дрейер

ХРАМ ИЕЗЕКИИЛЯ: ПОЧЕМУ НЕДОСТАЕТ ДАННЫХ?

Многие комментаторы и исследователи книги Иезекииля, разбирая главы, в которых описано последнее видение пророка, обращали внимание на одно любопытное обстоятельство. В своем видении пророк весьма подробно описывает устройство нового храма, который должен быть воздвигнут в будущем. При этом автор самым тщательным образом фиксирует размеры различных строений в плане (длину и ширину), но, как правило, не приводит таких существенных данных, как высота помещений, даже в самом храме. А ведь миссия пророка заключалась как раз в том, чтобы представить образ храма во всей возможной полноте, передать все особенности его устройства с максимальными подробностями и точностью, о чем в книге говорится недвусмысленно (Иез 40:4; 43:10-11)¹.

Этой странной чертой текст книги Иезекииля разительно отличается от других технических описаний, представленных в Библии, где всегда указываются все необходимые размеры, как горизонтальные, так и вертикальные². Особо стоит отметить, что высота указывается не только при описании уже построенных зданий или изготовленных предметов (Исх 35-38; I Царей 6-7; II Хр 3-4), но также и в текстах, которые являются, в сущности, еще “проектами” или своего рода “заданиями на проектирование”, то есть в текстах, наиболее близких по структуре к интересующим нас главам книги Иезекииля (как, например, Исх 25-27, 30:1-6). И это понятно — точное следование всем заданным параметрам при изготовлении ритуального предмета является непременным условием соблюдения ритуала как такового. Здесь же один из важнейших параметров вовсе не задается, и может возникнуть впечатление, что это условие как будто не выполняется. Видимо, для такого значительного отступления от традиции должна существовать серьезная причина. Но что же являлось причиной? На этот вопрос удовлетворительного ответа до настоящего времени еще нет.

Леонид Матвеевич Дрейер - сотрудник Института восточных культур Российского государственного гуманитарного университета, Москва.

Пытаясь все же на него ответить, выскажу свое предположение.

Некоторые исследователи полагают, что пророк видел лишь проект храма, его план или, точнее, разметку будущей постройки на местности³. Однако против этого есть возражения (выдвинутые в свое время Т.Бусинком)⁴. Если бы пророку действительно был представлен только план храма, то в тексте не должно было появиться сообщение о том, что “божественный проводник” измерил такую-то высоту, как, например, в 40:5: “И вот, стена снаружи дома, вокруг него; а в руке у мужа мерная трость шести локтей (в локоть с ладонью), и он *измерил* ширину строения — одна трость, и *высоту* — одна трость” (перевод мой. — Л.Д.). В этом случае следовало бы ожидать, что он не измерит высоту, а просто укажет ее. Кроме того, как заметил Т.Бусинк, фрагмент 41:6–8 также свидетельствует, что Иезекииль “видел” здания именно в объеме, а не на плане⁵. Это подтверждается по крайней мере еще двумя фрагментами — 40:13: “И измерил *ворота* от крыши комнаты до *крыши* — ширина двадцать пять локтей; дверь напротив двери” (перевод мой — Л.Д.) и 42:5: “И *верхние комнаты* уже (ибо отнимают галереи у них), чем нижние и средние [комнаты] строения” (перевод мой. — Л.Д.). Вопрос, почему автор решил пренебречь вертикальными размерами, таким образом по-прежнему остается без ответа.

Если бы во всем описании нового храма не было приведено ни одного вертикального размера и автор ограничился лишь фиксацией плана, то можно было бы искать в этом своеобразную концепцию. Но ситуация оказывается более сложной, поскольку автор проявляет непоследовательность и в редких случаях высоту все же приводит.

Таких исключений в книге Иезекииля четыре⁶ — 40:5, 40:42, 41:22 и 43:15. В первом случае говорится о высоте внешней стены, во втором — о высоте стола перед северными воротами, в третьем приведена высота жертвенника, расположенного в основном святилище, и, наконец, в последнем дается высота большого жертвенника, находящегося во дворе перед храмом. В остальных же случаях, в том числе и таких, где, казалось бы, совершенно невозможно обойтись без упоминания высоты здания или помещения (например, когда речь идет о здании собственно храма), на вертикальные размеры нет даже малейшего намека.

Можно, конечно, предположить, что высота тех или иных помещений интересовала автора в гораздо меньшей степени, чем размеры в плане, которым уделялось основное внимание⁷. И эта

гипотеза как будто косвенно подтверждается тем, что после Первого Храма все храмовые постройки в Иерусалиме, то есть храмы Зеруббавеля и Ирода, будучи похожими на храм Соломона в плане (хотя и не повторяя его во всех чертах), отличались от него по высоте⁸. Это обстоятельство вроде бы указывает на то, что высота храма не являлась строго регламентированной и именно поэтому вертикальные размеры могли быть пропущены “проводником”, делавшим измерения. Но тогда тем не менее остается открытым вопрос: почему в тексте книги Иезекииля в одних случаях высота все же приведена, а в других нет? Чем же руководствовался автор?

Может показаться правдоподобной версия, согласно которой существенными для автора являются все размеры (в том числе и вертикальные) только тех сооружений и предметов, без которых ритуал никак не может быть исполнен — жертвенников и столов для приготовления жертвы. Высота же самих зданий или их помещений для него не столь важна⁹. Но если так, то совершенно непонятно, зачем же автору понадобилось сообщать, какова высота внешней стены храмового двора (40:5).

Мне представляется, что есть довольно простое объяснение такой “непоследовательности”. И судя по всему, причина ее вовсе не в пренебрежении вертикальными размерами. Попробуем еще раз проанализировать те места, где автор все же приводит какую-нибудь высоту. В 40:5 дается высота внешней стены — 1 трость, то есть 6 локтей; в 40:42 — высота стола — 1 локоть; 41:22 — деревянный жертвенник — 3 локтя; 43:15 — высота большого жертвенника — 4 локтя. Как мы видим, во всех перечисленных местах, где приводятся точные данные по высоте, вертикальные размеры не превышают 6 локтей, то есть длины мерной трости. Все дело в том, что показывающий пророку здания храмового комплекса муж с мерной тростью и мерным шнуром просто “физически” не мог, находясь на земной поверхности, зафиксировать высоту, превышающую размер трости, то есть 6 локтей (тогда как любые размеры в плане можно было зафиксировать с помощью мерного шнура). Следовательно, большая часть вертикальных размеров, и в том числе высота основных помещений храма, оказывается недоступной для измерения.

Однако остается еще один вопрос. Почему же не была измерена высота боковых помещений в пристройке? Ведь она не должна, как будто, превышать размер трости. Кажется, именно поэтому. Ведь в закрытом помещении, высота которого менее 6

локтей, ее также невозможно измерить этой тростью. Мерная трость просто не сможет там поместиться.

Таким образом, рассказ о “проводнике”, показывающем про-року храм, неожиданно для экстатического видения сохраняет вполне реалистические, может быть даже слишком реалистические элементы.

¹ Несмотря на то что большинство исследователей склоняется к интерпретации видения в книге Иезекииля как декларации о грядущем восстановлении Храма (см., в частности: *Cooke G.A. The Book of Ezekiel. Edinburgh, 1985. (1st impr. 1936). P.425; Zimmerli W. Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25-48. Philadelphia, 1983. P.327; Allen L.C. Ezekiel 20-48. Word Biblical Commentary. Vol. 29. Dallas, 1990. P.236; Hurowitz V.(A.) I Have Built You an Exalted House. Sheffield, 1992. P. 138). Высказывалось также мнение (на мой взгляд, ошибочное), что описание храма в видении не является проектом и в нем не содержится предписания для строительства. Причем аргументом служит как раз отсутствие в описании вертикальных размеров (см.: *Block D.J. The Book of Ezekiel. Chapters 25-48, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1998. P.510, 511).**

² Я прежде всего имею в виду Исх 25-28, 30:1-6 и параллельные места Исх 35-39 (где содержится описание скинии, ковчега завета, жертвенников и различных культовых предметов, облачения первосвященника), а также I Царей 6-7 и II Хроник 3-4 (которые посвящены строительству храма Соломона и изготовлению храмовой утвари). К текстам того же жанра можно отнести и небольшой фрагмент Быт 6:14-16 (повеление Ною строить ковчег).

³ См., например: *Zimmerli W. Ezekiel 2. P.343.*

⁴ *Busink T.A. Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Von Ezechiel bis Middot. Leiden, 1980. Bd. 2. S.773.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Д.Блок ошибается, считая, что еще в одном месте приводится вертикальный размер, а именно в Исх 41:3, где будто бы дана высота двери в Святая святых 6 локтей (см.: *Block D.J. Op. Cit. P.543*). Этот стих в МТ проблематичен и не дает возможности однозначно интерпретировать данную величину как высоту (вероятно, здесь текст испорчен), а согласно LXX, 6 локтей – это не высота, а ширина двери, что более правдоподобно.

⁷ См.: *Allen L.C. Ezekiel 20-48. P.228.*

⁸ Храм Соломона имел высоту 30 локтей (I Цар 6:2). Высота храма Зеруббавеля согласно эдикту Кира – 60 локтей (Эзр 6:3). А высота иродианского храма – 120 локтей (*Иосиф Флавий. Иудейские древности. XV. 11. 3*). Высота храма, описанного в Мишне, – 100 локтей (Миддот. IV. 6). Впрочем, что касается храма Зеруббавеля, то указанное место в кн. Эзры является проблематичным, и среди исследователей не существует единого мнения относительно высоты здания. См. также: *Busink T.A. Der Tempel von Jerusalem. Bd. 2. S.813.*

⁹ Эта идея была высказана А.Ольманом в беседе с автором статьи.



Реуен Кипервассер

МИДРАШ И МЕТАФОРА

Заметки о природе метафорического процесса в литературе мидраша

Внимание читателя предлагается попытка критического прочтения фрагмента *мидраша*¹ – самобытного творчества мудрецов Земли Израиля², анализ его источников и уяснение природы его метафорического ряда. Изучаемый фрагмент взят из книги, называемой Кохелет Рабба³, – сборника толкований (*драшот*) к стихам библейской книги Кохелет (Экклезиаст)⁴. Эта книга, как и другие агадические мидраши, составлена из устных текстов, которые произносились в синагогах и домах учения (*бейт мидраш*) по субботам или в праздничные дни и содержали толкование того или иного отрывка из Писания. Книга Экклезиаст, по-видимому, не занимала постоянного места в литургии, то есть не читалась в дни каких-то определенных праздников, как сегодня, но обилие дошедших до нас толкований ее отдельных фрагментов свидетельствует о том, что в синагогальной традиции толкователи (*даршаним*) находили ей широкое применение⁵.

Изучаемое нами толкование относится к стиху: “Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки” (1:4). Толкователь использует микрокосмическую модель – явление, достаточно редкое в мидрашах. Поэтому прежде чем перейти к толкованию, сделаем несколько замечаний по поводу концепции микрокосма.

Концепция микрокосма (“микрокосм” и “макркосм”) выражает идею структурного или функционального параллелизма между человеком и вселенной. Она представлена в различных мифологических воззрениях и выражает параллелизм между частями тела и теми элементами вселенной, из которой они сотворены. Другой вариант подобного параллелизма представлен мифемой “макро-антропос”, в которой вселенная представляется как тело огромного человеческого существа⁶. И в том, и в другом случае речь идет о мифологических воззрениях относительно процесса

сотворения человека или мира⁷. Такой параллелизм не абстрактен, и после завершения творения он сохраняется между объектами⁸. Из мифологических воззрений концепты “микрокосм” и “макркосм” переходят в творчество философов – они появляются у Платона и неоплатоников и, получив рационалистическое обличье, пребывают в западноевропейской философии возможно и по сей день⁹. Особенно популярны они были в средние века¹⁰.

Существовала ли в древние времена в Земле Израиля идея аналогии между строением человеческого тела и структурой мироздания? Следует отметить, что никаких свидетельств этому в Писании мы не находим, хотя антропоморфная образность ему не чужда¹¹.

В средние века идея микрокосма получает распространение в сочинениях еврейских авторов¹². Этот концепт, как правило, обозначается там как *олам катан*, что представляет собой кальку термина “микрокосм”. По-видимому, это и есть калька, так как ранее ни в талмудической литературе, ни в мидрашах ничего подобного не было, за исключением одного словоупотребления в Мидраш Танхума¹³.

Однако отсутствие термина не говорит об отсутствии концепта. Изучаемое нами толкование развивает идею параллелизма между человеком и космосом и возможно проливает свет на природу микрокосма в мидрашах¹⁴. Ввиду известной “энциклопедической” тенденции редактора Кохелет Рабба данный фрагмент, относящийся к стиху 1:4, состоит из двух толкований, механически соединенных друг с другом¹⁵. Нас интересует в второе толкование, приведенное ниже.

אמר ר' ברכיה בשם ר' שמעון בן לקיש
 כל מה שברא הקב"ה באדם ברא בארץ לדוגמא לו
 אדם יש לו ראש והארץ יש לה ראש שנא' וראש עפרות תבל (משלי ח, כו)
 אדם יש לו עינים והארץ יש לה עינים שנא' וכסה אה עין הארץ (שמות י"ט)
 אדם יש לו אזנים והארץ יש לה אזנים שנא' והאזני ארץ (ישעיה א, ב)
 אדם יש לו פה והארץ יש לה פה שנא' ותפתח הארץ את פיה (במדבר טז, לב).
 אדם אוכל והארץ אוכלת שנאמר ארץ אוכלת יושביה (במדבר יג, לב)
 אדם שותה והארץ שותה שנא' למטר השמים תשתה מים (דברים יא, יא)
 אדם מקיא והארץ מקיאה שנא' ולא תקיא הארץ וגו' (ויקרא ית, כת).
 אדם יש לו ידים והארץ יש לה ידים שנא' והארץ הנה רחבת ידים (בראשית לד, כא).
 אדם יש לו ירכים והארץ יש לה ירכים שנא' וקבצתים מירכתי ארץ (ירמיה לא, ז).
 אדם יש לו טבור והארץ יש לה טבור שנא' יושבי על סבור הארץ (יחזקאל לה, יב).
 אדם יש לו ערוה והארץ יש לה ערוה שנאמר לראות את ערות הארץ באתם (בראשית מב, יב)
 אדם יש לו רגלים והארץ יש לה רגלים שנא' והארץ לעולם עומדת
 מה היא עומדת מעמדת
 ר' אחא ורבנן
 ר' אחא אמר תפקידיה
 רבנן אמרי מזונותיה

א"ר שמעון בן יוסי בן לקוניא: לפי שבעולם הזה אדם בונה בנין ואחר מבלה נוטע נטיעה ואחר אוכל. אבל לעתיד לבא לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל שנא' כי כימי העץ ימי עמי ומעשי ידיהם יבלו בחירי. (שע"ה סה, כב.)

Далее мы приводим перевод фрагмента, но лишь частично (без библейских цитат), а затем, по ходу, переведем подробнее и объясним все толкование¹⁶.

Сказал рабби Берахия от имени рабби Шимона бен Лакиша: Все, что сотворил Всевышний в человеке, сотворил в земле, быть ему *дугма*!

У человека есть голова и у земли есть голова, как сказано... (Прит. 8:26).

У человека есть глаза и у земли есть глаза, как сказано... (Исх. 10:15).

У человека есть уши и у земли есть уши, как сказано... (Исх. 1:2).

У человека есть рот и у земли есть рот, как сказано... (Числ. 16:32).

Человек ест и земля ест, как сказано... (Числ. 13:32).

Человек пьет и земля пьет, как сказано... (Втор. 11:11).

Человека рвет и землю рвет, как сказано... (Лев. 18:28).

У человека есть руки и у земли есть руки, как сказано... (Быт. 34:21).

У человека есть бедра и у земли есть бедра, как сказано... (Иерем. 31:7).

У человека есть пуп и у земли есть пуп, как сказано... (Иез. 38:12).

У человека есть срам и у земли есть срам, как сказано... (Быт. 42:12).

У человека есть ноги и у земли есть ноги, как сказано, "а земля стоит вечно"¹⁷ (Екк. 1:4).

Что это значит "стоит"? – Устанавливает!

Рабби Аха и раббанан.

Рабби Аха сказал: Заключенные в ней!

Раббанан сказали: Пропитания ее!

Сказал рабби Шимон бен Йоси из Лакунии: В этом мире человек строит дом, а другой в нем будет жить, [один] сажит сад, а другой будет есть плоды. А в грядущем мире не будет так, чтобы один построил, а другой бы жил, один бы сажил, а другой бы ел, как сказано: "<Не будут строить, чтобы другой жил, не будут насаждать, чтобы другой ел;> ибо дни народа Моего будут, как дни дерева, и избранные Мои долго будут пользоваться изделием рук своих"¹⁸ (Ис. 65:22).

В основе всего толкования лежит следующий стих.

Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки (Эккл. 1:4).

Его содержание задает определенное направление интерпретатору: он противопоставляет короткую жизнь человека, ведущую к постоянной смене поколений, вечной жизни земли. Именно как противопоставление объясняли этот стих современные комментаторы Экклезиаста, а некоторые из них поняли, что в нем заключена идея безразличия земли к судьбе человека¹⁹. Однако мидраш, как правило, принимая это противопоставление, желает извлечь из этого стиха указание на активную роль земли в судьбе человека²⁰. Противоречие между краткой жизнью человека и вечной жизнью земли – побудительный мотив для толкования этого стиха таннаем р. Йехошуа бен Карха²¹.

Сказал р. Йехошуа бен Карха: “Следовало Писанию сказать так, а не иначе: земля проходит и земля уходит, а род пребывает во веки! Ведь кто для кого сотворен?! Земля создана для рода или род для земли? Не то что земля для рода, а тот род, что не исполняет возложенного на него Всевышним, тем самым ветшает и исчезает, а земля, исполняющая возложенное на нее Всевышним, не ветшает...”

Свое толкование он начинает с утверждения, риторическая природа которого несомненна, что следовало бы Экклезиасту сказать, что земля уходит, а поколение пребывает, так как земля создана для человека, а не человек для земли! Это риторическое недоумение становится прологом к новой интерпретации стиха: оказывается, единственная причина отмеченной несуразности кроется в дидактической задаче автора Экклезиаста призвать человека исполнять, подобно земле, возложенные на него обязательства, и тогда он будет непреходящим, как земля.

Данное толкование вызывает смешанное впечатление: имеет ли здесь место примитивная субъективизация судьбы земли или это риторическое одевание равнинистического назидания? Восхищение гармонией природы и сожаление о людях, пренебрегающих возложенным на них свыше, – обычная тема как в мидрашах, так и в апокрифах. Но противопоставление грешного человека праведной природе, по-видимому, нечто специфическое для древнего мидраша²². Удовлетворимся, однако, пониманием исходных предпосылок интерпретации и перейдем к интересующему нас фрагменту.

Он состоит из трех частей.

1. *Драша* р. Берахия от имени его учителя Реш Лакиша – перечень частей человеческого тела и соответствующих им характеристик земли – циклическая *драша* к Эккл. 1:4 (1–14).

2. Краткая дискуссия между амораем из земли Израиля 4-го поколения р. Аха и его анонимными оппонентами *раббанан*, связанная с предыдущим стихом и разъясняющая последнюю фразу р. Берахии (15–18).

3. *Драша* танная р. Шимона бен Йоси из Лакунии на стих из книги Пророка Исайи (19–20).

Определяя форму толкования как “циклическая *драша*”, мы имели в виду широко распространенную в мидрашах структуру риторической природы, называемую *нетихтой* (букв. “открытие” – смысла стиха или начала проповеди²³). Она “сталкивает” интерпретируемый стих с другими, текстуально и контекстуально далекими от него, для того чтобы в конце этого построения вернуться к первому стиху и “открыть” его, заново объяснив в свете приведенных цитат. Удаленность стихов друг от друга преследует цель удивить слушателя, который давно знаком с ними, но в ином, хорошо известном ему контексте.

Итак, р. Берахия схематически изображает человека и его подобие – землю; описание каждой из частей тела взято из Писания. Так, о голове мы узнаем из Притч (8:26). Однако если бы мы были знакомы только с Синодальным переводом (“Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной”), то были бы удивлены тем, что из этого стиха можно извлечь нечто о “главе земли”. В оригинале стих открывается словами *ве рош оферет тебель*, то есть слово “глава” (*рош*), оно же “начало, прежде всего и т.д.”, упомянуто и здесь, но используется в значении “прежде”. Таким образом, простой смысл стиха заключается в следующем: в процессе творения сначала (*рош*) был создан прах, а затем все остальное. Толкователь, несомненно, осведомлен о таком значении, однако ему необходим стих, в котором есть *рош* (“глава”) и *арец* (“земля”), поскольку он хочет образовать полный контур человека–земли – с головы до пят. Предлагаемое им толкование отвечает именно этой задаче.

Простой смысл стиха: “она (саранча) покрыла лицо всей земли, так что земли не было видно...” (Исх. 10:15), говорящий о том, что все видимое пространство было покрыто саранчой (в Синодальном переводе вслед за Септуагинтой – “лицо”), остается без внимания толкователя, который предлагает понимать эту идиому буквально. По-видимому, ему известно, что Писание не говорит об органе зрения земли, однако ему важно, чтобы у его

человека были глаза и т. д. Известная библейская метафора “Слушайте, небеса, и внимай, земля, потому что Господь говорит: Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня” (Ис. 1:2) интерпретируется как свидетельство наличия у земли органов слуха — вновь с риторической целью. Обращение к земле или к какому-либо другому объекту — не редкость в метафорическом словаре Писания, но здесь это дает возможность толкователю снабдить землю органом слуха, а не извлечь информацию об ушах земли из древней агадической традиции. Исключения представляют собой уста земли: “и разверзла земля уста свои, и поглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и все имущество”. Писание, по-видимому, вновь выражается метафорически, но в талмудической литературе упоминается мифический рот земли, который с сотворения мира был готов поглотить Кораха и его приближенных и тем самым исполнить свое предназначение^{2 4}.

В книге Чисел речь идет о поедании Землей: “И распускали худую молву о земле, которую они осматривали, между сынами Израилевыми, говоря: земля, которую проходили мы для осмотра, есть земля, поедающая живущих на ней, и весь народ, который видели мы среди ее, люди великорослые” (13:33). Метафорический характер этого поедания, взятого из истории о соглядатаях, и отсутствие какой-либо связи со ртом говорят сами за себя — речь идет о том, что люди смертны и погребаемы в земле, и этот смысл не скрыт от нашего толкователя.

Так же обстоит дело и с другими витальными функциями и частями тела Земли: из стиха “но земля, в которую вы переходите, чтоб овладеть ею, есть земля с горами и долинами, и от дождя небесного напояется водою” (Втор. 11:11) делается вывод о способности земли пить, из стиха “чтоб и вас не свергнула с себя земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула народы, бывшие прежде вас” (Лев. 18:28) — о способности к рвоте (хотя метафорическая природа высказывания известна). “Пуп Земли” — по-видимому, бытовое заимствование распространенного греческого представления об омфалосе, имевшего место в талмудическую эпоху²⁵. В соответствии с ним интерпретируется стих Писания, в котором слово *табур* означает не омфалос, а известное место в стране²⁶.

Зачем толкователь “овеществляет” метафоры Писания и даже придает им достоверность, смешивая их с некоторыми известными-

ми мифо-научными представлениями? Есть ли здесь некое мифотворчество? Однако прежде подытожим характеристики рассмотренного толкования: 1) вертикальная модель, с противопоставлением “верх—низ”; 2) скудость морфологии и чрезвычайная детализация функций; 3) попытка последовательно воссоздать основные виды жизнедеятельности человека.

Как земля, так и человек здесь — живое существо, но человек “живее” — жизнедеятельность земли метафорична, а человека — подлинная. Таким образом, это действительно модель микрокосма, несмотря на то что параллелизм просматривается по преимуществу в функциях сотворенного мира, а не в его структуре. Эту рафинированную форму литературной метафоры, казалось бы, можно считать слепком с мифемы древнего Востока. Так объяснил изучаемое толкование Э. Бишоф, утверждая, что авторы талмудической и мидрашистской литературы относятся к неживой природе как к живому существу, как к субъекту. Согласно его точке зрения наш мидраш содержит в себе трансформированную идею вавилонского мифа, по которому Мардук рассек тело Тиамат и из него возникли небо и земля²⁷. Штайн, вслед за Бишофом, склонен видеть в разрозненных мифемах мидраша свидетельство существования еврейского мифа о Матери-Земле, подправленного в соответствии с монотеистической традицией²⁸. Мнение Штайна пытался подкрепить собственными доказательствами Р. Патай²⁹. А. Альтман³⁰ увидел в толкованиях, подобных рассматриваемому, следы эллинистических влияний, и Урбах в общем принял его точку зрения.

Однако для понимания текста из Кохелет Рабба и природы его образов не обязательно привлекать мифологию вавилонян или греков. Рассказчик сообщил нам о своем отношении к проблеме, выбрав собственную терминологию, которая должным образом свидетельствует о его намерении, но которая осталась не замеченной исследователями. Речь идет о том, что список аналогий толкователь предварил замечанием, что человек есть *дугма* сотворенного мира: “все, что сотворил Всевышний в человеке, сотворил в земле, быть ему *дугма*”.

Слово *дугма*, или, правильнее, *дигма* — это греческое слово δειγμα. Оно часто встречается в талмудической литературе и, как правило, во всех случаях преследует одну и ту же цель. Как показали С. Камин³¹ и Д. Боярин³², употребление этого специального термина указывает, что рассказчик преследует цель срав-

нить изучаемое “нечто” с чем-то легко вообразимым и провести параллель между двумя объектами, сходными, но не тождественными. В изучаемом контексте *дугма* – не пример, а модель, абстрактная структура, герменевтический прибор, помогающий понять текст Торы. Приведем пример:

Берешит Рабба 70:20³³.

Сказал рабби Иоханан: Писание: “Убежал Иаков на поля Арамейские, и служил Израиль за жену и стерег...” (Ос. 12:12) говорит вам: *дугма* ваша – подобие вашего праотца Иакова. Подобно тому как Иаков пока не женился, был поработан, а как только женился, вновь поработился, так и вы: пока не родился Избавитель, поработаны вы были, а как родился Избавитель, вновь вы поработились.

Понятно и не требует доказательств то, что в этом фрагменте нет буквального отождествления жизни праотца Иакова и жизни народа. Но намерение толкователя – создать риторическую параллель, сказав, что в жизни Иакова представлена некая значимая модель, реализующаяся в жизни его потомков. Именно для того чтобы напомнить о близком Освобождении и представить тяжкую жизнь своих современников в его свете, толкователю понадобилась эта модель, и в данном уподоблении нет ничего похожего на синекдоху.

Таким образом, использование термина *дугма* указывает на наличие или герменевтической модели, направленной на объяснение толкуемого текста, или риторической модели, преследующей цель привлечь внимание адресата. Но не следует предполагать, что модель и то, что она обозначает, тождественны. Микрокосм здесь не истинная мифема и не философское представление, а либо герменевтический прибор, необходимый для толкования, либо риторическая модель. Замечу, что между мифическим мышлением и механизмами риторической парадигмы есть немало общего.

Микрокосм здесь – это, по определению Р. Аллерса, метафорический микрокосм, однако в нем наличествует риторический компонент, не отмеченный исследователем³⁴. Следует отметить, что наш толкователь, р. Берахия, склонен к космологическим аналогиям в рамках риторического построения³⁵. Его типичный прием – поэтический параллелизм между космологическими элементами в традиции раввинистического морализаторства.

Итак, толкователь создал образ Земли по подобию человеческому, отталкиваясь от того противоречия между человеком и землей, которое он усмотрел в стихе Экклезиаста. Подспудная цель его толкования – преодолеть это противоречие, а цель более явная с точки зрения законов жанра – привести данное построение к кульминации и затем вернуться к его началу, к стиху из книги Экклезиаст. Толкователь завершает риторический цикл и, возвращаясь к изначальному стиху, объявляет о том, что земля, подобно человеку, стоит, (*одедет* букв. “стоит”), а не “пребывает”³⁶. И если это окончание толкования р. Берахии, то возникает справедливый вопрос: неужели так важно сообщить читателю-слушателю о статичности Земли? Последующие (приведенные от имени других мудрецов, современников р. Берахии – р. Аха и анонимных *раббанан*) слова объясняют это недоразумение. Оказывается, что *одедет* = *маамедет*, то есть “стоит”, здесь предлагается понимать как “устанавливает”, “восстанавливает”. Следовательно, слова о том, что Земля *одедет* (“стоит”), говорят не только и не столько о ее физическом состоянии, сколько о ее функциональных способностях: у ее статичности есть добавочная характеристика, по-видимому, не свойственная человеку и выраженная словом *маамедет*. Похоже, что толкователи отказываются удовольствоваться простым значением стиха из Экклезиаста, говорящего о статичности земли, и хотят увидеть в нем нечто большее – назидание. Воздержимся пока от услуг, предлагаемых нам р. Аха и *раббанан*, и обратимся к значению этих слов.

В Писании основное значение корня *תמ* – “занимать статическое положение”, а для обозначения процесса перехода к стоянию служит корень *תמ*. Однако уже в последних книгах Писания прослеживается тенденция к интерполяции *תמ* в область действия *תמ*, и в мишнаистском иврите *תמ* полностью вытеснил *תמ*, обозначая как стояние, так и подготовку к стоянию³⁷. Взаимодействие этих двух корней продолжается в языке амораев, и второе значение корня *תמ* “жить, существовать” проникает в значение корня *תמ*. Так в мидрашистской литературе амораев мы встречаем форму *hifil* от известного корня *תמ* – то есть *маамедет* (ед. ч. ж. р) не в ожидаемом значении “устанавливает”, а в значении, близком к производному от корня *תמ* “давать жизнь, осуществлять”.

Например, этот глагол может употребляться по отношению к женщине, рожающей детей: “та *маамедет* трех и другая *маа-*

медет трех”³⁸, или к народу, давшему жизнь своим сынам: “Вавилон *маамедет* трех царей...”³⁹, или к земле, порождающей растения: каждая земля *маамедет* свои плоды⁴⁰.

Становится понятным, что не простое значение корня гот толкователь хочет реализовать в рамках данного толкования. Каждое из трех последних значений, близких друг другу по смыслу, в той или иной степени подходит сюда, и для того чтобы доказать правомерность употребления одного из них, приводится краткая дискуссия между р. Аха и анонимными *раббанан*. Обе стороны считают, что *омедет* = *маамедет*, однако, по мнению р. Аха, *маамедет* означает, что земля производит (произведет, извлечет) из своих недр останки к дню Воскресения умерших. Такое понимание, по-видимому, базируется на словах Иерусалимского Талмуда (Таанит 1:1 [63 г]).

Откуда (известно), что не оживляемы умершие иначе чем росой?

Сказано: Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряньте и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет *рефаим* (мертвецов)⁴¹.

А что (значит): “и земля извергнет *рефаим*”?

Сказал рабби Танхум Эдрейа: Земля заключенных в ней извергнет!

ומניין שאין המתים חיים אלא בטללים?
שנאמר

יחי מתוך נבילתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל
מהו וארץ רפאים תפיל?

אמר רבי תנחום אדרעייא וארעא תפקידה חפלט.

Здесь явно говорится о земле, извергающей заключенные в ней останки умерших в ответ на выпадение росы – о воскресении. Подобное сравнение – образ, широко распространенный в талмудической литературе и берущий свое начало именно в интерпретируемом здесь стихе из Ис. 26:19, где говорится о *рефаим*, заключенных в земле, и о их чудесном воскрешении росой. Р. Танхум Эдрейа объясняет, что в данном случае многозначное слово *рефаим* означает “погребенные”⁴². Картина воскрешения мертвых у Исаяи есть метафорическое отображение земли, жаждущей оживляющей влаги, и одновременно образ рождающей женщины – метафора земли, порождающей злаки после выпадения

росы. Р. Аха, следуя библейской метафоре, мифологическая природа которой несомненна, полагает, подобно толкованию р. Танхума Эдрейа, что *маамедет* – это извержение заключенных в земле останков для того, чтобы они восстали в виде живых людей. Почти одинаковая формулировка этого высказывания позволяет предположить, что р. Аха подразумевает именно это толкование стиха из Исаяи. Подобно р. Танхум Эдрейа, р. Аха понимает, что земле принадлежит активная роль в воскрешении – она должна извергнуть из своих недр тела умерших, и об этом, по его мнению, говорит стих из Экклезиаста. *Раббанан* не согласны с ним и полагают, что основная роль земли, о которой говорится в стихе Экклезиаста, в том, что она “поставляет” (“осуществляет”) упавшие в нее зерна и дает жизнь новым колоскам – *мезона*. Таким образом, р. Аха видит жизненную силу земли в выращивании тел людей, а мудрецы – в выращивании пищи.

Идея о том, что земля требует себе тело умершего и вновь выращивает его для души, принадлежит многим мифологическим системам. Ее конкретные формы переменчивы, однако та или иная версия идеи Платона *Κυκλος γενεσεων* (цикл рождений) является до известной степени универсальной⁴³. Это своего рода прообраз идеи о воскрешении из мертвых – она выражает надежду, что жизнь возвратится вновь и что смерть в конечном счете побеждаема жизнью. Природная цикличность переносится здесь на картину смены поколений и придает ей осмысленность, вселяя в людей надежду. Жизнь индивидуума не повторится вновь, но ей будет дано иное начало в бесконечном процессе так называемого “вечного возвращения”. Перенесение идеи вечного возвращения на социологию и историю – критерий мифологического мышления⁴⁴. Однако похоже, что уже библейский иудаизм предпочел идее природной цикличности линейную модель эсхатологического воскресения с перестановкой акцента с циклического восприятия мира на линейное. Надежда обращена к далекому будущему, цикличность же замыкается в рамках природы⁴⁵. Но следует помнить, что согласно некоторым представлениям воскресение мертвых и эсхатологическая победа над смертью касаются душ – души вечны и восстанут для новой жизни, но тела перестанут существовать. В этой связи следует отметить, что в отличие от высказанной в апокрифах и в христианской литературе идеи о том, что грядущий мир – это мир душ, мудрецы Талмуда полагают, что и грядущий мир – это мир материальный и

таким образом возникает необходимость в новом теле⁴⁶. Р. Аха мыслит воскресение тел в рамках хорошо знакомого мифологическому сознанию природного цикла при непосредственном участии рождающей и погребавшей земли. Казалось бы, в словах р. Ахи есть косвенное свидетельство о наличии известной мифемы рождающей и погребавшей Матери-Земли, трансформированной для новых целей⁴⁷.

Раббанан, по-видимому, не согласны с тем, что у земли есть действенная роль в воскрешении мертвых, но, как они представляют себе обретение тел, мы не знаем. Однако два мнения взаимодополняют друг друга: перед нами вновь параллель между растительной и человеческой жизнью и смертью — цикл рождения и смерти, победа жизни над смертью. Цель аналогии с жизнью зерна, не только умирающего в земле, но и пробуждающегося к новой жизни, — преодолеть противоречие между жизнью и смертью. Пользуясь структуралистской терминологией, можно сказать, что эта бинарная оппозиция, являющаяся порождением определенной структуры, преодолевается тем, что представляется в образе живого существа (живых существ) человека и земли, охваченных процессами умирания и воскрешения.

Метафорическое представление проблемы отношения жизни и смерти в образах, заимствованных из мира природы, часто встречается в равнинистической литературе, и, как правило, обсуждение вопросов телесного возрождения из мертвых иллюстрируется соответствующими метафорами⁴⁸. Здесь мы видим модель аналогии между смертью и возрождением человеческого тела и посеянного зерна, а также ощущаем метонимическую близость могилы, материнской утробы, рождающей и погребавшей земли.

Вернемся к рассматриваемому фрагменту. Его логической ряд таков: библейский стих задал определенную проблему — противоречие между краткой жизнью человека и вечной жизнью земли, между жизнью и смертью. Для сближения противоположностей была создана модель, представляющая то общее для смертного и бессмертного, что определяет живущее существо — чувства и ощущения. Субстрат жизни построен по принципу подобия, но отличие уподобляемых друг от друга ощутимо с самого начала — *дугма* указывает на это.

Тема смерти была фоном всего сказанного выше и только в словах р. Аха она являет свой лик. Страх, пробужденный библей-

ским стихом, окончательно побеждаем надеждой в завершающей фрагмент *драше*. В толковании р. Шимона бен Йоси из Лакунии утверждается окончательная победа жизни над смертью, развернутая по линейной оси и выраженная в вегетативных образах цветения.

Представляется, что в нашем случае нет замены значащего обозначаемым, характерной для примитивного мышления, а есть прием риторического свойства. И тем не менее экзегеза идет проторенным путем мышления по аналогии, и в конце пути из одной мифо-метафоры рождается следующая — мифема Матери-Земли. В ней преодолевается оставшееся не разрешенным выше противоречие — человек, подобно земле, смертен, но он смертен только в определенном аспекте, а на самом же деле он восстанет к жизни, и его былое (или обновленное) тело вновь выйдет из недр земли. В очередной раз нам демонстрируется символика, в которой жизнь противостоит смерти. Кассирер, обозначив человека как существо символическое, предположил, что два противоречивых свойства лежат в основе любой символической активности — страх и надежда, и приложение этой идеи к нашему примеру выглядит естественным⁴⁹. К. Леви-Строс видит здесь нечто универсальное: проявление структуры, которая выражается в создании бинарных оппозиций. Он приводит пример создания мифа о возникновении краткой жизни (появления смерти) у индейцев⁵⁰. Понятно, что цель этого мифа — разрешить противоречие: бинарную оппозицию между жизнью и смертью. Оказывается, что неизменным компонентом повествований на эту тему является то, что герой вступает в конфликт с одним из пяти чувств, поскольку нарушает приказ не видеть, не слышать, не обонять, не прикасаться и т.д., и в наказание умирает.

Наш текст представил аналогичный конфликт, и механизм его решения подобен мифопоэтическому — вплоть до эксплуатации темы органов чувств. Насыщенный мифологическими образами текст однако отражает не мифотворчество, а творчество вполне литературное — создание художественного произведения, в основе которого некая символическая форма, возникшая на стыке страха и надежды (согласно Кассиреру), не как всматривание в окружающий мир, а как попытка экзегетического характера. Мне хочется видеть здесь процесс метафоризации, первичным в котором является тот смысловой багаж, которым богато слово⁵¹.

¹ О понятии *мидраш* написано много, но мало по-русски. Наиболее популярное руководство: *Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash.* Edinburgh, 1996. См. также: *Азур Й.* Введение в Устную Тору. Тель Авив, 1995. О мидраше с позиций современной литературной критики см.: *Hartman G., Budick S. (ed.) Midrash and Literature.* New Haven, 1986, и *Stiern D. Midrash and Theory.* Evanston, 1996.

² Мудрецы, жившие в Земле Израиля в позднееллинистический период, были по преимуществу создателями литературы агадического мидраша. См.: *Шинан А.* Мир Агады. Иерусалим, 1987.

³ Это название было дано печатником венецианского издания. Последние исследования: *Wachten J. Midrasch Analyse: Strukturen in Midrasch Qohelet Rabba,* N.Y., 1978, и *Hirshman M. Midrash Qohelet Rabbah: Dissertation.* N. Y., 1983. Ч. 1-4. Последняя работа содержит текст 4 глав и рукописные версии. О переводах см. далее.

⁴ Время создания книги Кохлет Рабба и ее окончательной редакции не установлено, но вне всякого сомнения она содержит учения амораев. М. Хиршман (см. выше) настаивает на древности этого произведения (V-VI вв.), однако его точку зрения оспаривают другие исследователи. Принадлежность этого произведения корпусу литературы амораев, на мой взгляд, очевидна. Несмотря на отсутствие данных об окончательной редакции, присутствие личности редактора этой книги весьма ощутимо. Стиль его работы можно назвать энциклопедическим, он сопоставил все известные ему древние источники со стихами библейской книги, почти все из них подвергнуты толкованию — достаточно редкое явление в мидрашистской литературе.

⁵ Тем не менее *Sitz im Leben* неясен — не всегда понятно, по какому поводу была произнесена *драша*.

⁶ См. анализ этих концептов в мифологическом мышлении: *Мелетинский Е.* Поэтика мифа. М., 1976. Не могу не отметить новое издание этой замечательной книги, освобожденное от пут марксистской терминологии: *Meletinsky E. The Poetics of Myth / Trans. by G. Lanoue and A. Sadetsky.* N. Y.; L., 1998. P. 12, 13.

⁷ Концепт микрокосма свидетельствует о наличии космической модели соответствующей модели человека, концепт макроантропоса — о космогенезе в соответствии с образованием человека. См.: *Мелетинский Е.* Там же.

⁸ Следует отметить, что не всегда космическая модель микрокосма сочетается с космогенезом, выраженным идеей макроантропоса. См.: *Мелетинский Е.* Там же.

⁹ Обширный обзор философских микрокосмических моделей см.: *Conger G.P. Theories of Macrocossms and Microcossms in the History of Philosophy.* N. Y., 1950, а также: *Allers R. Microcosmos, from Anaximandros to Paracelsus // Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.* 1944. Vol 2.

¹⁰ А. Гуревич посвятил этой теме главу в кн.: *Категории средневековой культуры.* М., 1975. С. 56-80.

¹¹ Данное заключение сделано несмотря на попытки некоторых исследователей обнаружить рудиментарные свидетельства подобных воззрений. Ошибки

бочен в этом отношении подход Патая (*Patai R. Adam ve-adama* (Человек и Земля) Иерусалим, 1943. 1-3), объявляющего любое антропоморфное выражение свидетельством существующей мифологической концепции. Интересно, что в школе русских мифологистов сходную точку зрения о микрокосмизме в Писании и Талмуде высказал И. Франк-Каменецкий (Адам и Пуруша – макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии: Сб. памяти акад. Н.Я Марра. М.; Л., 1938). О методологической неразборчивости подобных исследований см. у Мелетинского. В настоящее время принят более дифференцированный подход к библейской метафорике. См.: *Perdue L. G. Wisdom in Revolt. Sheffield, 1991* (Metaphorical Theology in the Book of Job, Bible and Literature ser.; Vol. 29). См. заключение о методике компаративного исследования у Талмона, см. прим. 26.

¹² См.: *Jellinek A. Der Mikrokosmos von R. Josef ibn Zadik. Lpz., 1854*, а также: *Beer B. MGWJ Vol. 3. 1854. 159-161* и в *Beit Ha-Midrash 57:5*.

¹³ См.: Мидраш Танхума Пикудей 3 – в приведенном там толковании в параллелизме между творением Земли и постройкой Храма представлена так называемая идея центра, о мифологической природе которой много писал М. Элиаде (*Eliade M. Patterns in Comparative Religion. N. Y., 1958*). Природа этой идеи подобна идее микрокосма, но не тождественна ей.

¹⁴ Помимо нашего толкования Кохелет Рабба 1:4 есть несколько параллельных ему традиций и самостоятельная традиция в Ават де-рабби Натан 36 (изд. Шехтера. С. 91, 92), которые я намереваюсь обсудить в другом месте.

¹⁵ Первое толкование, по-видимому, взято редактором Кохелет Рабба из более древнего произведения. Об этом можно сделать вывод, сравнивая этот отрывок с Сифре Дварим 47 (изд. Финкельштейна. С. 104-107). Ср.: *Kister M. Mesorot Agada ve gilguleihen* (Агадические традиции и их метаморфозы) // *Tarbiz, 1991. №60. P. 179–224*. Тенденция этого толкования показательна для понимания того, как воспринимался внутренний драматизм этого стиха. Пропустим первые толкования, так как они неважны для нашего обсуждения. Это допустимо ввиду самостоятельности этих отрывков с текстуальной точки зрения. Далее мы вернемся к некоторым из них.

¹⁶ Перевод мидрашистских текстов непрост. Одна из проблем в том, что стихи Писания толкователь цитирует дословно (почти), а предлагает понимать интерпретативно. Таким образом, мидраш всегда подразумевает некую конвенцию между толкователем и его слушателем или читателем. Перевод, как правило, либо разрушает исходную экспозицию, либо заменяет ее чем-то от нее достаточно далеким. Поэтому мы предпочитаем не переводить драшу целиком вместе со стихами, а только ее повествовательную основу. Переводы нашего текста см.: *Wünsche A. Der Midrasch Kohelet. Lpz., 1880; Cohen A. Ecclesiastes // Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of H. Freedman and M. Simon. L., 1939*.

¹⁷ В Синодальном переводе – “пребывает”. См. далее.

¹⁸ Цитируя конец стиха (Ис. 65:22), толкователь (или редактор текста) имеет в виду в большей степени начало: “Не будет строить, чтобы другой жил, не будут насаждать, чтобы другой ел”.

¹⁹ *Seow C.L. Ecclesiastes // The Anchor Bible. N. Y., 1964. P. 106*.

²⁰ Таргум Кохелет – интерпретативный расширенный перевод библейской книги, созданный, по-видимому, в Земле Израиля между VI–VIII вв.,

трактует этот стих следующим образом: Земле следует вынести страдания, которые суждены людям, она также участвует в судьбе человечества. Об этом, одним из достаточно древних образов литературы Таргум, созданных в Земле Израиля, см.: *Knobel P.S. Targum Qoheleth: A Linguistic and Exegetical Inquiry*: Diss. / Yale Univ. 1976 (и там же на с. 113, 114 приводится наш стих). Несмотря на ряд различий между мидрашистской литературой и литературой Таргум несомненно наличие общего источника, так называемой общей традиции, в основе которой древний мидраш. И это в особенности верно по отношению к Таргум Кохелет – его автор последовательно подводит текст библейской книги под те представления, о которых говорит мидраш.

²¹ Здесь, в Кохелет Рабба, и в более лаконичной форме – в источнике из литературы таннаев Сифре Дварим, см. прим. 15. Подобное же толкование этого стиха приводит Иероним, и трудно предположить, что оно не заимствовано им из тех *драшот*, которым тайно обучал его учитель Бар-Акиба. См.: *Кустер М.* Там же. С. 194 (прим. 14).

²² *Кустер М.* Там же. С. 196 (есть еще несколько примеров).

²³ О проблематичном значении этого термина и о полемике вокруг этой литературной формы написано немало. См. обширную библиографию и резюме у Г. Штернбергера. С. 243 (прим. 1).

²⁴ Мишна, Авот 5:6.

²⁵ *Newmyer S. Talmudic Medicine and Greek Sources // Koroth. 1985. № 9, 1–2. P. 34–57* и сл.

²⁶ Так утверждает Ш. Талмон: *Talmon Sh. The Navel of the Earth and the Comparative Method // Literary Studies in the Hebrew Bible – Form and content. Jerusalem; Leiden, 1993. P. 50–75.* Ход его доказательств убедительно опровергает сказанное в: *Wensinck A. J. The Ideas of Western Semites concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.* Ср. с синодальным переводом: “и на народ.., живущий на вершине земли”.

²⁷ *Bischoff E. Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch. Lpz., 1907. S. 108–111.* Помимо изучаемого нами текста автор ссылается на отрывок из Авот де-рабби Натан (см. прим. 14) как на отражение идеи микрокосма.

²⁸ *Shtein M. Ima adama ba-sifrut ha-ivrit ha-atika (Мать-Земля в древнееврейской литературе) // Tarbiz, 1940. № 9. С. 257–277.*

²⁹ См. прим. 11.

³⁰ *Altmann A. The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism // Studies in Religious Philosophy and Mysticism. N. Y., 1969. P. 1–40;* в основном автор упоминает там Авот де-рабби Натан. См. также: *Stigman E. Rabbinic Anthropology / Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Berlin; N. Y., 1979, Vol 2. P. 487–579.*

³¹ См. замечательную статью: *Kamin S. Dugma be-ferush Rashi le-shir ha-shirim (Дугма в комментарии Раши к Песне Песней) // Tarbiz, 1983. № 52. С. 41–59.*

³² См.: *Боярин Д. Shne mevoot le-midrash shir ha-shirim (Два введения в экзегезу кн. Песнь Песней) // Tarbiz, 1987. № 56. С. 479–500.* На с. 483 см. объяснение, основывающееся на предложенном Камин.

³³ См. издание Теодора Альбека (С. 820), где в критическом аппарате сохранилось оригинальное с фонетической точки зрения написание – *дигма*.

³⁴ См. прим. 9.

³⁵ См.: *Mirski A. Yesodot zurot ha-piyut* (Основы форм пияута). Иерусалим, 1985. С. 19.

³⁶ В иврите оба значения присущи корню מָו

³⁷ См. об этом: *Kucher J. Maabrin, Erkhe ha-milon ha-hadash* (Заметки к новому словарю). Рамат Ган, 1972. С. 35, 83–89 – это так называемая *calque*.

³⁸ Теодор Альбек. С. 254 и 827.

³⁹ Там же. С. 437.

⁴⁰ Там же. С. 1105.

⁴¹ Здесь я исправил синодальный перевод (Ис. 26:19), оставив вместо “мертвцов” *рефаим* – транслитерацию употребленного в оригинале слова. Интересно, что переводчик вовсе не перевел это слово в ст. 14: “Мертвые не оживут, рефаимы не встанут, потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о них”. Он оставил “рефаим”, по-видимому, как слово, говорящее о допотопном поколении. Однако здесь он перевел “мертвцы”, руководствуясь тем же пониманием этого стиха, что и р. Танхум Эдрси.

⁴² Толкователь понимает слово *рефаим* как умершие или погребенные в соответствии с тем, как сам Исайя употребляет это слово выше (26:14). Интересно, что в обоих случаях для обозначения восхождения он пользуется словом от корня פָּר . В Таргуме на книгу Исайи слово толкуется иначе: грешники, злодеи. Примечательно, что пророк пользуется образом рожаящей женщины для того, чтобы описать положение народа (26: 16–18), а затем, выражая эсхатологические ожидания, говорит о том, что Земля извлечет мертвых, используя терминологию, связанную с рождением *эрец рефаим тапиль*. Комментарий к этим стихам см.: *Kaiser O. Isaiah 13–39: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia, 1974. P. 217–219; *Hakham A. Sefer Yeshayahu*. Иерусалим, 1984. С. 270, 271.

⁴³ Благодаря семантической близости таких понятий, как рождение–цветение растений, погребение–посев, возникают лексические структуры, выражающие эти понятия. Есть немало языковых свидетельств близости таких понятий, как земля и человек. См.: *Nöldeke Th. Mutter Erde und Verwandtes beiden Semiten // Archiv f. Religionwissenschaft*. 1905. VIII. S. 61–166. Из этого и подобных фактов Т. Нольдеке сделал вывод о том, что в основе этой языковой близости лежит древняя архаическая вера в Мать-Землю. Библейские стихи, в которых есть аналогия между смертью – возрождением и землей, подвергались подобным интерпретациям и впоследствии. Штайн с восторгом воспринял это мнение Нольдеке, так как видел в нем доказательство витальной силы народа, привязанного к своей земле симпатическими узлами.

⁴⁴ *Eliade M. Patterns in Comparative Religion*. N. Y., 1958.

⁴⁵ О линейном восприятии времени в Писании много написано, и это почти общее мнение, против которого, впрочем, высказывались некоторые исследователи, указывая, что и в рамках библейского мировосприятия есть место нелинейным формам. См., например, резюме: *Kugel J.L. Two Introductions to Midrashic Prooftexts 3*. 1983 P. 131–155, endnote 11.

⁴⁶ См.: *Milikhowsky H. Gehenom ve-poshe israel al pi seder olam* (Ад и преступники Израиля согласно “Седер олам”). Tarbiz, 1986. № 45 С. 311–433, и в особенности с. 321–332, прим. 42.

⁴⁷ Идея, что земля требует себе тело умершего и, храня его в своих недрах, создает из него новое тело для души умершего, чтобы его место мог занять новый человек, встречается у разных древних народов. См.: *Dieterich A. Mutter Erde*. S. 7.

⁴⁸ Может быть, и здесь речь идет о споре между мнением, согласно которому есть грядущий мир для тел, и противоположным. Однако для нас важно лишь то, что произойдет с физической оболочкой человека после его смерти. В Кохелет Рабба 5:1 (10) мы вновь встречаем уже знакомый метафорический ряд: преисподняя—измученная засухой земля—материнская утроба.

⁴⁹ *Cassirer E. Philosophie der Symbolischen Formen*. В., 1925. Т. 2. S. 100–103.

⁵⁰ *Lévi-Strausse C. The Raw and the Cooked / Trans. by J. Weightman and D. Weightman*. N. Y., 1969 (данной тематике посвящена гл. 3 *Fugue of the Five Senses*).

⁵¹ Это положение можно было бы развить и далее. Здесь отмечу лишь, что сам подход, как и термин “процесс метафоризации”, базируется на известном труде: *Ricoeur P. The Rule of Metaphor*. Toronto, 1977.



Наталья Заболотная

**“СОД МААСЕ БЕРЕШИТ”,
ПЕРВАЯ КНИГА ТРАКТАТА “СОДЕЙ РАЗАЙЯ”
РАББИ ЭЛЕАЗАРА ИЗ ВОРМСА:
КОМПОЗИЦИЯ, СЮЖЕТ, ОБРАЗЫ**

**Хасидизм в средневековой Германии
и ранняя еврейская мистика**

Трактат “Содей Разайя” (“Секреты таинств”) принадлежит перу крупнейшего представителя хасидов средневековой Германии (*Хасидей Ашкеназ*)¹ рабби Элеазара из Вормса (1165—1230). С *Хасидей Ашкеназ* связывают мистическое учение, возникшее на территории Южной Германии (Рейнская область) и Северной Франции во второй половине XII в. Его исследование в XX в. первым начал выдающийся израильский ученый Гершом Шолем. С тех пор наследие *Хасидей Ашкеназ* стало объектом оживленных научных дискуссий.

Специфика мистики *Хасидей Ашкеназ* состоит в ее тесной связи с традицией времен Мишны и Талмуда, называемой *Маасе Меркава*², литературными памятниками которой являются тексты *Hekhalot* — так называемая “литература Покоев”, или “литература Чертогов” (הלכות — “чертоги, покои”). По мнению Шолема, ряд концепций, а также некоторые письменные документы этой литературы существовали уже в I в. до н. э., а основной корпус текстов создавался на протяжении всего первого тысячелетия н.э.³ К настоящему времени большинство памятников *Hekhalot* стало доступно ученым именно в рукописных сборниках *Хасидей Ашкеназ*. “Литература Покоев” повествует о путешествии по небесным чертогам, восхождении к Престолу Божественной Славы⁴ и созерцании трансфизической сущности *Меркавы*. У исследователей ранней мистики можно выделить различные феноменологические подходы к литературе *Hekhalot*, среди которых

Наталья Заболотная — аспирантка Центра иудаики и еврейской цивилизации Института стран Азии и Африки при МГУ.

отметим два релевантных для данного контекста мнения. Согласно одному из них, тексты *Hekhalot* являются описанием экстатических практик, целью которых было достижение мистического опыта; согласно другому — это литературный вымысел, порожденный экзегезой библейского сюжета Синайского откровения в Талмуде и мидрашах. Первое мнение высказано еще Г.Шоломом, второе — детально разработано в монографии Д.Гальперина⁵; оба имеют ряд сторонников в настоящее время⁶. Сейчас, по свидетельству М.Иделя, победил второй, так называемый “литературный” подход, хотя проблема происхождения и интерпретации *Hekhalot* не нашла окончательного разрешения⁷. В вопросе истолкования мистики *Хасидей Ашкеназ* мы наблюдаем аналогичную научную полемику. Так, И.Дан, ведущий современный исследователь учения *Хасидей Ашкеназ*, посвятивший ему три большие монографии и около 50 статей, называет его “эзотерической теологией” — теоретической моделью, находящейся в стороне от поиска методов достижения мистического переживания⁸. Согласно мнению Дана, в произведениях *Хасидей Ашкеназ* не содержится ни малейшего намека на практическое использование традиции *нисходящих к Меркаве*, а само по себе использование материала *Hekhalot* в их текстах не дает достаточных оснований для реконструкции способов получения мистического опыта⁹. Оппонентом Дана выступает М. Идель, допускающий практический аспект в учении *Хасидей Ашкеназ* и настаивающий на продолжении исследований данной проблемы¹⁰. Выбранный для анализа трактат “Содей Разайя”, посвященный как *Маасе Меркава*, так и эзотерическому учению о сотворении мира, *Маасе Берешит*, представляет особый интерес как для исследования отношения *Хасидей Ашкеназ* к текстам *Hekhalot*, так и для изучения специфики их собственного учения. В данной статье с помощью анализа структуры и образных констант трактата мы попытаемся показать, что “Содей Разайя” является своеобразным синтезом мировоззрения литературы *Hekhalot* и оригинальных взглядов автора трактата, сформировавшихся как под влиянием традиции *Хасидей Ашкеназ*, так и на основе индивидуального мистического опыта самого р. Элезара.

Личность рабби Элезара

О жизни р. Элезара мы знаем немного¹¹. Согласно преданию, несколько семей из рода Калонимусов были изгнаны из Италии во времена Карла Великого (742—814). В начале IX в. они

переехали в Майнц, где р. Шмуэль бен Калонимус (ум. ок. 1180) заложил основы учения, впоследствии именуемого "мистикой *Хасидей Ашкеназ*". Он передал традицию сыну, р. Йегуде Хасиду, главным учеником которого стал его близкий родственник, р. Элеазар бен Йегуда бен Калонимус из Вормса, известный под именем *Рокеах*¹². Ученики р. Йегуды и р. Элеазара образовали школу Калонимусов — так называемый центральный круг *Хасидей Ашкеназ*. Точные даты жизни р. Элеазара неизвестны. Предполагают, что он родился в Майнце в 1165 г. и умер в Вормсе ок. 1230 г. Основным источником сведений о р. Элеазаре служит автобиография, включенная в предисловие к произведению "Сефер ха-Хохма" ("Книга Мудрости"), написанному после смерти учителя, Йегуды Хасида, в 1217 г. Здесь р. Элеазар воссоздает обстоятельства, в силу которых он решился предать бумаге знания, предназначенные традицией для передачи исключительно в устной форме. Автор повествует, что после смерти учителя и гибели сына, который, предположительно, умер от ран, полученных во время нападений крестоносцев на еврейские общины, он остался без детей и учеников наедине с учением, заповеданным ему отцом и учителем. Чтобы не допустить окончательной утраты знания, автор решился записать это учение¹³. Несмотря на это признание известно, что р. Элеазар не остался в полном одиночестве. У него были ученики, главными из которых являются р. Авраам, сын р. Азриэля из Богемии, автор энциклопедического комментария на *пийут*¹⁴ "Аругат ха-Босем" ("Грядка благовоний"), и р. Ицхак из Вены, автор галахического произведения "Ор заруа" ("Пролитый свет"). Они продолжали следовать учению Калонимусов и после 1230 г., то есть после смерти их учителя. Почему же р. Элеазар не ограничился устной передачей традиции? И. Дан пишет, что в противоположность р. Йегуде Хасиду, для которого идеалы общины были несоизмеримо выше значения отдельной личности, для р. Элеазара предпочтительным являлся индивидуальный духовный путь. Для письменной фиксации эзотерических разделов учения ему, видимо, была необходима обстановка уединения, где медитативная концентрация сознания могла быть осуществлена в полной мере. Из этого мы видим, что само написание книг для р. Элеазара было подобно практике мистического действия. Сходное явление можно наблюдать на примере создателя экстатической Каббалы Авраама Абулафии (1240—1292), который будет представлять сам процесс написания еврейских букв в качестве техники достижения пророческого экстаза¹⁵.

Согласно преданию традиция эзотерического знания была передана семье Калонимусов из уст некоего Аарона бен Шмуэля из Багдада, ученого, мага и мистика, который в VIII в. прибыл из Вавилона в Италию. Предание это основано на двух основных источниках: “Свитке Ахимааца” — литературном произведении, составленном в Италии в XI в., и свидетельствах самого р. Элеазара. Их интерпретация в качестве источников исторически достоверных данных подвергается сомнению рядом исследователей. Так, вавилонское происхождение традиции *Хасидей Ашкеназ* в настоящее время оспаривает израильский ученый Реувен Бонфиль. По его мнению, учение германских хасидов во многом — результат палестинского влияния, распространенного вплоть до середины X в. на Южную Италию. Семья Калонимусов покинула эти места, как сказано выше, в начале IX в., поэтому ее связь с палестинской традицией вполне закономерна. События, последовавшие за прибытием вавилонского учителя, описанные в “Свитке Ахимааца”, Бонфиль рассматривает как символическое отражение экспансии вавилонской культуры в еврейские общины Европы¹⁶. В то же время известно, что практика “нисхождения к Меркаве”, о которой говорится в текстах *Hekhalot*, в эпоху гаонов действительно была распространена в кругах вавилонских мудрецов¹⁷. Это делает возможным допустить, что определенная традиция все-таки была передана Калонимусам непосредственно вавилонским учителем. Таким образом, вопрос генезиса традиции *Хасидей Ашкеназ* нуждается в дальнейшей разработке. После эмиграции в Германию, по мнению Дана, Калонимусы вели достаточно замкнутую жизнь, практически не подвергаясь внешним влияниям ни со стороны европейской христианской культуры, ни со стороны местных еврейских общин, что способствовало консервации их собственной традиции.

Структура и герменевтическая система трактата “Содей Разайя”

Рабби Элеазар заслужил репутацию галахического авторитета и мистика, большого эрудита и в области Талмуда, и в светской науке, в частности, астрономии. Как самобытный автор, он написал больше, чем какой-либо другой представитель *Хасидей Ашкеназ*. Наиболее известно его галахическое произведение “Сефер ха-Рокеах” (“Книга изготовителя благовоний”). Его авторству также принадлежат более 20 тематических трактатов, около

55 литургических произведений, экзегетические труды, посвященные Торе, Псалмам, молитве и произведениям ранней мистики. Самым большим трактатом р. Элезара является собрание из пяти книг, названное “Содей Разайя” (“Секреты тайнств”). В настоящее время полный текст трактата содержится только в рукописном варианте¹⁸. Впервые отрывки трактата (предисловие и выдержки из первой книги) были опубликованы в 1701 г. в Амстердаме в составе сборника, озаглавленного “Сефер Разиэль” (“Книга Разиэля”). Книга с титулом “Содей Разайя” печаталась дважды: в 1936 г. в Иерусалиме вышло издание И. Камельхара, в 1990—1991 гг. — издание С. Вайса. В первое издание был включен текст второй книги собрания “Сод ха-Меркава” (“Тайна Колесницы”), во втором — содержится полный вариант первой книги “Сод Маасе Берешит” (“Тайна Творения”). Третья книга собрания, “Сефер ха-Шем” (“Книга Божественного имени”), до настоящего времени остается в рукописи. Четвертая и пятая книги, “Хохмат ха-Нефеш” (“Мудрость души”) и Комментарий на “Сефер Йецира”,¹⁹ неоднократно издавались по отдельности.

Наименование и структура трактата исполнены глубокого символического смысла. Так, *заметрия*²⁰ “содей разайя” (קט"ו ת"ו), 308, совпадает с числовыми значениями имени Элезар (עלזר) и псевдонима автора — Ржезах (רזח). Согласно предположению И. Дана, методологическая основа собрания “Содей Разайя” была представлена в произведении “Сефер ха-Хохма” (“Книга мудрости”), первой книге р. Элезара, посвященной эзотерическому учению. В ней повествуется о 73 вратах Мудрости²¹, символизирующих набор герменевтических приемов анализа священного текста и ряд тематических сфер, по которым человеческое познание продвигается к сирьтой сути мира. Весь список врат Дан делит на три большие группы: названия предметов теологического учения, которыми впоследствии были озаглавлены некоторые труды р. Элезара и других последователей Хасидей Ашкеназ; названия текстов, подлежащих интерпретации; названия методологических приемов комментирования. Так, мы видим, что заголовки первых четырех книг “Содей Разайя” совпадают с названиями врат, включенными в первую группу списка: “Врата Творения” (עולת עולת עולת עולת), “Врата Колесницы” (עולת עולת עולת), “Врата Божественного Имени” (עולת עולת עולת), “Врата души” (עולת עולת עולת). Пятая книга посвящена интерпретации также упомянутого среди списка врат текста — “Сефер Йецира”, играющего чрезвычайно большую роль в учении Хасидей Ашкеназ.

Герменевтическая система трактата основана на традиционных принципах еврейской экзегетики, принятых для мистического толкования Писания. В качестве приемов интерпретации библейского текста широко используются *мидраш*²³, а также *нотарикон*²⁴, *темур*²⁵, *гематрия*. Наиболее часто в трактате применяются следующие приемы.

1. С точки зрения содержания фрагменты Танаха рассматриваются в качестве ключей более чем к 20 смысловым уровням. Каждый стих Писания по своей природе отражает Божественное откровение, истину творения материального мира и строение небесных сфер, имена и функции ангелов, имена Бога и тайны *Меркавы*. В этом сокрыты императивы поведения во взаимоотношениях человека и Бога и людей между собой, которые выводят ищущего тайные смыслы на верный жизненный путь. Согласно воззрениям комментатора правильное понимание Писания способствует адекватному толкованию Мишны, Талмуда, Агады и молитв, которое, в свою очередь, помогает мистикку постичь раскрытие *Божественной Славы*.

2. Формы и наименования букв наполняются глубоким символическим содержанием. Они неотделимы от сути Божественного откровения. В известном нам виде буквы возникли, когда они были открыты людям, однако Тора была записана священными знаками еще до Сотворения мира.

3. Порядок букв в слове и слов в предложении позволяет открывать невидимые в обычном тексте смыслы путем построения акронимов из начальных и конечных букв слов (לולללל לולל לולל לולל). Тора может быть “собрана” различными способами, так как ее буквы хранят неисчерпаемый потенциал значений, позволяющий посредством их комбинаций обнаружить наиболее глубокие грани смыслов.

4. Замена букв согласно правилам *Атбаи*²⁶ и другим моделям *трансформации* дает новые слова, вскрывающие непроявленные значения исходных речений.

5. Равные гематрии дают семантические параллели и позволяют установить нелинейные смысловые взаимоотношения в тексте²⁷.

Книга первая — “Сод Маасе Берешит”

В задачу данной статьи входит краткий анализ текста первой книги трактата “Содей Разайя”²⁸. Он неоднократно привлекал внимание ведущих специалистов по еврейской мистике вообще и

Хасидей Ашкеназ в частности. И. Дан в различных своих работах упоминает частные аспекты тематики, сюжета, образного ряда и символики трактата, к нему обращались также Э.Вольфсон²⁹ и М.Идель³⁰. Указанные работы в полной мере отражают остроту полемики вокруг учения *Хасидей Ашкеназ* и его связей с более ранними традициями, однако специальных исследований, посвященных "Содей Разайя", до настоящего времени не было. Описание и анализ содержания книги "Сод Маасе Берешит" призваны отчасти восполнить этот пробел. Особое внимание мы уделим ряду наиболее ярких символических образов, используемых р. Элеазаром.

По всей вероятности, книга написана в конце второго — начале третьего десятилетия XIII в.³¹. Основу ее композиционной структуры составляет еврейский алфавит. Каждой букве в книге посвящена особая глава, содержащая агадическое толкование ее смысловых аспектов. Здесь средствами мидраша интерпретируется форма буквы, ее числовое значение и оттенки смысла ее названия в связи с контекстуальным употреблением в определенных стихах Торы. В этом мы наблюдаем определенное сходство с известным мидрашем "Алфавит рабби Акивы". Однако в отличие от последнего алфавит в "Сод Маасе Берешит" служит структурным каркасом для изложения учений *Маасе Берешит* и *Маасе Меркава*. Каждая еврейская буква образует смысловую ступень, из которых складывается пространственно-временная конструкция — своего рода лестница. Проходя космогонические этапы Творения, читатель поднимается по этим ступеням в небесные Выси, переживая духовное преображение. Мировая иерархия как бы описывает окружность: правая дуга изображает нисхождение Божественной эманации в мир и образование физического космоса, а левая — восхождение человека к Творцу. Скрытый динамизм еврейского алфавита задает циклическое развертывание тварного пространства—времени. В средоточии последнего расположен человек, стремящийся, дойдя у *Престола Божественной Славы* до состояния *пророчества*³², постичь тайны жизни и тем самым свести воедино начала и концы мироздания.

Четкая логическая последовательность раскрытия замысла книги достигается с помощью "монтажа" отрывков более ранних текстов — в основном, мидрашей и литературы *Hekhalot*. Мы встречаем здесь фрагменты из *Пиркей де-рабби Элиэзер*, Алфавита рабби Акивы, мидрашей *Авкир*, *Конен*, *Тадше*, *Седег рабба де-Берешит*, собраний *Hekhalot Раббату*, *Сефер Hekhalot* (так назы-

ваемой “Третьей книги Еноха”, или “Ивритской книги Еноха”) и др. В некоторых местах автор указывает свой источник, в других — опускает ссылки, и тогда за текстом звучит голос анонимных мудрецов. При помощи подобных стилистических приемов р. Элеазар создает атмосферу живого диалога поколений, помещая читателя в некий надмирный *Бейт-мидраш*³³, где он может лично соприкоснуться с мудростью великих авторитетов прошлого. Особое место в трактате занимают выдержки из “Сефер Йецира”, на космологические постулаты которой во многом опирается схема мироздания р. Элеазара. Автор обращается также к текстам ранних комментаторов “Сефер Йецира”, среди которых важное место занимает “Сефер Тахкемони” (“Книга ученого”) Шабтая Донолло (913—972). В тексте трактата мы встречаем очень мало ссылок на персоналии, примечательными из которых являются упоминания Саадии Гаона³⁴. Важную роль играет экзегеза речений из Танаха, взятых в основном из Псалмов, Книги Иова, пророческих книг Исаяи, Даниила и Иезекииля. Голос самого р. Элеазара вступает довольно редко, что, вероятно, также служит здесь композиционным приемом. Подобно нити, линия автора искусно спшивает блоки повествования, каждый из которых содержит толкования определенной идеи, объединенные по ассоциативному принципу. Таким образом, трактат построен как компендиум определенного рода концепций и взглядов, которые в предшествующие жизни автора времена были интегрированы в еврейскую традицию³⁵. Мы сталкиваемся с многоступенчатым соединением символических образов, проступающих из комбинации различных текстов.

Повествование достигает особого эмоционального подъема, когда в текст вкрапливаются фрагменты литургической поэзии (*пийутов*, гимнов *Hekhalot*), и читатель тем самым становится свидетелем и участником ритуального действия. Напряжение нарастает к концу книги, когда автор переносит читателя в сферу непосредственного мистического опыта. В финале книги психоэмоциональный накал повествования должен достичь кульминации — прибегая к образам, почерпнутым из области экстатических видений, р. Элеазар интерпретирует феномен сияния *хашмаль*³⁶. Завершению книги сопутствует переживание глубокой тайны, суть которой никогда не будет окончательно открыта в мире. Таким образом, трактат как бы намечает траекторию духовной эволюции, которую должен совершить читатель в процессе внутреннего переживания содержания текста.

Анализ текста

1) Введение

Трактат начинается вступлением, провозглашающим этический кодекс человека, который стремится постичь тайны духа. *“Не передают книгу эту, названную «Секреты Тайнств», иначе как тому, кто скромн и достиг полдня жизни своей, и не знает гнева, и не берет платы, и уступает, смиряя себя³⁷, и страшится Бога, и отвергается от зла, и ходит тропами Творца своего, и жаждет справедливости”* (“Содей Разайя”³⁸, с. 1). “Тайна Господня — для боящихся Его” (Пс 25:14) — этот стих, часто используемый в мистической экзегезе³⁹, связывает понятие “тайны” с концепцией “страха Божьего”. Рабби Элеазар поясняет, что есть *“...три вида страха перед Небесами: страх Господень (ה' לראי), страх Шадая (ש' לראי) и страх Божий (יהוה לראי)”*. Слово “страх” соединяется здесь с тремя священными именами, символизирующими в традиции актуализацию определенных сил Божественного управления миром. Так, имя ה' (“Господь”) раскрывает Бога в аспекте милосердия и любви, имя יהוה (“Бог”) указывает на проявление “меры суда” и на испытания, которые Бог посылает людям, а имя ש' לראי (ש' — “тот, у кого достаточно”) говорит о том, что Бог обладает полнотой блага, достаточно чтобы удовлетворить любую просьбу молящегося⁴⁰.

Автор трактата говорит, что три вида страха — это три типа служения Всевышнему, которые обязан совершить взыскующий тайны, ибо трем видам страха соответствуют три вида тайны: “тайна Меркавы” (סוד המרכבה), “тайна Творения” (סוד מלאכת הבריאה) и “тайна заповедей” (סוד מצוות). Если изменить слово “тайна” (סוד), согласно правилу *Атбаш-трансформации*, получится слово “прозревший” (פרצ) ⁴¹, то есть тот, чье сердце открыто для познания, а душа готова для служения. *“Страшающийся Господа (ירא ה') — тот, кто возлюбил имя Святого, благословен Он..., тот, кто служит из любви..., крепко любит заповеди⁴². Страшающийся Бога (ירא יהוה) — тот, кто трепещет пред лицом Его: «Вот даст он мне испытание, а я не выстою». И это подобно человеку, трепещущему пред лицом царя: вдруг он не сможет исполнить повеление [изреченное] устами его... Страшающийся Шадая (ירא ש') — тот, кто служит предлицем Святого, благословен Он, и страшится лика Его, вознося к Нему молитву свою и прошение свое, полагаясь на Него, т.к. Он спасет нас от всякого зла, ибо достаточно в руке Его”* (ירא בידו) (СР, с. 1—3).

Далее р. Элеазар намекает, что возможность достойно исполнить все эти виды служения дает следование идеалу *хасидут* (חסידות), суть которого в том, чтобы *“исполнять более, чем требует закон”*. В этом — этическое кредо средневекового *хасидизма* вообще. В конце предисловия, отдав дань уважения учителям, р. Шмуэлю Хасиду и р. Иегуде Хасиду, автор формулирует задачу книги: *“«Тайна Господня — для боящихся Его», это — тайна Маасе Берешит.., и я напишу эту книгу под названием «Секреты таинств», чтобы возвестить о силах Творца мира. И блажен знающий сие, ибо каждый, кто обладает этой тайной и боится Бога, — обещано ему, что родится он в будущем мире. И я напишу тебе согласно вратам всего, что есть в Высях, ради познания единства Славы (כבוד)⁴³. И исполни свое сердце благоговением пред Ним, и преклонись пред Ним, ибо Он один, и нет другого, подобного Ему, да будет Он благословен”* (СР, с. 11).

2) От нерасчлененного единства — к физическому космосу

Первая буква к (Алеф) утверждает идею единобожия как стержень еврейского восприятия мира: *“к — это Святой, благословен Он, первый и последний, и Он один, и Он — царь над всем миром, и нет подобного Ему. Так же как к — глава всех букв, так и Святой, благословен Он — глава для всех ангелов. к — «один» (אֶחָד), ибо он — наименьшая единица счета, и нет от него умаления. «Десять тысяч» (עשרת אלפים) — счет наибольший. к в начале слова אֶחָד и в конце [слова] אֶחָד”* (СР, с. 11).

Буква к в изложении р. Элеазара представляет программу всей книги. Здесь закладываются основы содержания предстоящего текста и методологические приемы (“*врата*”) его интерпретации. В первых строках мы наблюдаем применение целого ряда таких приемов: гематрия, определение смысла буквы по значению включающего ее слова, “начал” и “концов” слов, аллюзии на стихи из Танаха, на традиции Агады, парафраз библейских фрагментов, перекрестное комментирование и др. С точки зрения тематики данный раздел затрагивает большие смысловые “*врата*” всех пяти частей собрания “Содей Разайя”: Творение, высшие небесные сферы, Божественное имя и структуру души.

Толкование символики к как буквы опирается на концепцию, очерченную в “*Сефер Йецира*”, где *буква ивритского алфавита* — это:

— элемент порождающей матрицы творения, которое, по сути своей, есть лингвистический процесс бесконечного комбинирования букв;

— сила, управляющая стихией или частью космоса;
— информационный элемент, структурирующий организм человека.

Толкование к как информационной программы опирается на трехчастную модель "начало—нутрио—конец" (הָרֹאשׁוֹן — הַיְטוּלָה — הַסּוֹף), обозначающую три стадии процесса воплощения замысла в пространстве и времени⁴⁴. Итак, к описан р. Элеазаром как:

1) лингвистический элемент, в артикуляции названия которого ("алеф" — הָאֵלֶף) участвуют три звука: гортанный [х] ("начало"), язычный [ל] ("нутрио") и губной [פ] ("конец");

2) первая из *трех матерей* שְׁלֹשׁ מְטֵרִים⁴⁵, с которой начинается манифестация Бога в мире. Здесь автор опирается на цитату одного из ранних комментаторов "Сефер Йецира" (1: 9), упомянутую у Й.Барселони (1082—1148) без имени автора⁴⁶: "Десять сфирот блима (תְּשֵׁבַע)⁴⁷, первая — Дух Бога живого (Сефер Йецира 1: 8) — это Дух Жизни, Дух⁴⁸, высший из всех духов. Это великая мать, и исходят из нее все порождения, и она превыше всех корней и достопочтенна, и в ней потенция и сила всех отцов и также порождений и отпрысков ее... Дух, и голос, и речь — это Дух Жизни, называемый Святым Духом" (СР, с. 13). Позиция к по отношению к сфирот будет отмечена р. Элеазаром также в третьей части собрания "Содей Разайя" — "Сефер ха-Шем", где упоминается другое наименование сфирот — "бытийность" (הַיְטוּלָה)⁴⁹ — и говорится, что они "все включены в к, ибо она — начало исчисления"⁵⁰;

3) проявление Духа в микрокосме человека, то есть символ души. Согласно нашему автору человеческая душа также делится на три части: внутреннюю, среднюю и внешнюю. Эта концепция детально излагается в четвертой книге "Содей Разайя" — "Хохмат ха-Нефеш".

В разделе, посвященном к, перечисляются десять примечательных атрибутов Божественного в человеке: "И так Святой, благословен Он, дал мне десять вещей от Себя, и вот они: дыхание⁵¹, черты лика Его, и чуткость уха, и зоркость глаза, и обоняние носа, и изречение губ, и искусность языка, служение рук, хождение ног, мудрость и постижение (הַיְטוּלָה וְהַיְטוּלָה). И дал Он мне это все из любви, дабы я созерцал Его всем моим сердцем" (СР, с. 19)⁵². Эта схема венчает модель макро-микрокосма, которую р. Элеазар описывает в связи с первой буквой еврейского алфавита.

В этой же главе автор представляет вниманию читателя одну из главных образно-семантических констант учения *Хасидей Ашкеназ* — образ "сияющей воды". Контекстуально он возникает из

толкования космогонической схемы “Сефер Йецира” (1: 9–12): дух (воздух, ветер, эфир) происходит от Духа, вода — от духа, огонь — от воды. Особенную роль данного образа в традиции Калонимусов упоминал еще Шолем, отмечая, что р. Элеазар не раз обращался к рассказу учителя р. Йегуды Хасида об одном впечатлении его детства. Однажды, когда они с отцом стояли в синагоге, они увидели там чашу с водой и оливковым маслом. Отец указал сыну на то, какое несравненное сияние производит солнечный луч, падая на поверхность жидкости, и сказал: “Обрати свои помышления на это сияние, ибо оно подобно сиянию *хашмаль*”⁵³. По мнению автора данной статьи, в “Сод Маасе Берешит” образ “*сияющей воды*” является специфическим объектом для медитации на протяжении всего повествования. По мере продвижения р. Элеазар будет давать ему различную феноменологическую интерпретацию, словно удерживая его перед внутренним взором читателя. Для чего автор стремится сконцентрировать внимание на “*сияющей воде*”, мы увидим позднее. В данной главе р. Элеазар обращается к примерам Ш.Донолло⁵⁴, чтобы зримо и понятно проиллюстрировать картину порождения стихий. По выражению Шолема, он делает это в русле сочетания мифического реализма и мистического проникновения в суть: “...*Влага Воды образовалась из Духа, а из воды вышел огонь. И есть этому пример в мире, ибо если подует человек на ладонь свою, она увлажнится, отсюда знаем, что из духа исходит вода. И огонь исходит из воды — если нагреется вода в чистом стеклянном сосуде, поставленном на солнце в месяце Таммуз, то сможет зажечь настоящую льняную паклю*” (СР, с. 22).

“Итак, был мир целиком — вода, и дух на воде, и огонь в Высях, и сказал Господь в сердце своем: «Нет славы царя без войска, сотворю Я мир мой, дабы возвестить Славу царства моего». А советник царя по орудиям ремесла Его — Тора” (СР, с. 24). Такое описание программы Творения подготавливает переход к теме дуальности мира, где текст открытой человеку Торы⁵⁵ начинается *второй буквой еврейского алфавита* ׀ (*Бейт*). Символика двоичности, проистекающая из числового значения буквы ׀, связывается автором с понятиями двух миров (“этот мир” — ׀ ׀ ׀ ׀ ׀ и “грядущий мир” — ׀ ׀ ׀ ׀ ׀) и двух букв Тетраграмматона (׀ и ׀), которыми миры эти были сотворены⁵⁶. Р. Элеазар также касается еще одной пары — тьмы и света: “А тьма — это тучи, как сказано: «Темнота вод — тучи небесные» (Пс 18:12). И называются тучи тьмой, потому что замутняют и омрачают они видение⁵⁷, как написано: «Вот, Я приду к тебе в густом облаке» (Исх 19:9). И в

этот момент были сотворены тучи, а реальной тьмы еще не было, ибо не говорят о тьме [в отдельности], а только по отношению к свету, который был раньше, а затем стал тьмой. А ведь сотворенного света тогда не существовало в мире... И еще [можно сказать], что в начале мир был тьмой, в которой есть оцутимость, подобно сказанному: «И будет осязаема тьма» (Исх 10:21). И так стоял мир, и Святой, благословен Он, пребывал в других мирах... Перед тем как пришел исход субботы, в предвечернюю пору явил Он свет на мгновение ока и покрыл [его] тьмой, подобно мраку ночному»⁵⁸ (СР, с. 26). Данный мотив возникает также в комментариях р. Элеазара к стихам Кн. Бытия, где его толкование вновь опирается на образ «сияющей воды»⁵⁹. На наш взгляд, оно помогает глубже постичь содержание контекста, приведенного выше: «Когда задумал Он творить, создал реку Динур⁶⁰ ... и осветил мир из этой реки в одну из ночей... И сверкнул Святой, благословен Он, над этой рекой чем-то вроде молнии, подобной сиянию, и озарил Он мир светом, и через мгновение навел мрак. И об этом сказано: «И тьма» (Быт 1:2), ибо сокрыл Он тьмою этот свет. А из чего сделана эта тьма? Из туч (תִּבְעוּ) и облаков, которые сотворил Святой, благословен Он, как сказано: «Темнота вод — тучи небесные»».

В «Сефер ха-Шем» р. Элеазар упоминает, что Всевышний пребывает «во тьме» или «плотности (תִּבְעוּ) тьмы», аллегорически истолковывая упомянутый агадический сюжет. Образы реки и туч (תִּבְעוּ) становятся аналогами категорий «тонкого», то есть духовного, и «плотного» (תִּבְעוּ), то есть проявленного, материализованного⁶¹. Выступая как полярности, они символизируют оппозицию свет—тьма. Таким образом, к Воде возводятся и Тьма и Свет, где образ «воды» рассматривается в двух аспектах — *темнота вод в тучах и сияние огненной реки*.

В заключение р. Элеазар приводит любопытный мидраш⁶², излагающий в виде притчи, как сияние могло проникнуть в воду: «Не следует удивляться, как это Свет мог произойти от Его речи. Вот мы видим огонь и сияние, и цвет его многолик, и подчас слышится голос его. Но мы не можем постичь сути его, так как не сможем постичь сокрытое и тайное. Коль скоро традиция отцов наших в руках наших, мы скажем, что повелел Он Воде пролить свет из слова святого Его. И я приведу тебе пример истинный: это подобно тому, как Адам высек буквы по образу тех ангелов, которые обвиняли его. Когда попрал их Святой, благословен Он, и низверг их с Высей Небес, нашел их Первый Человек. Сел он и высек их образ от к до п. Так и вода проливала свет из ангелов, которые в

ней⁶³. И еще [можно сказать], как человек зажигает свечу в доме, чтобы осветить его, так, творя мир речением, заповедал Святой, благословен Он, прозрачности (תְּלִילֻת) воды вывести свет, чтобы осветить мир. И стал свет...” (СР, с. 29). Вероятно, этим автор намекает, что в воде пребывает свет небесного воинства, которое согласно “Сефер Йецира” сотворено из огня, произведенного на свет от воды.

Третья буква י (Гимел) — это символ небесного воздаяния (в названии буквы “гимел” слышится ивр. ל"מל — “воздавать, отплачивать”) и понятия троичности: “Этот мир, будущий мир и дни Машиаха⁶⁴; и воздающий милость каждому; и высший Иерусалим, который на небосводе Зевуль⁶⁵, и три неба сверху и три неба снизу” (СР, с. 30). В этой фразе содержится аллюзия на речение из “Сефер Йецира” (6:1). В нем ключ к дешифровке нумерологического кода космологической модели “Сод Маасе Берешит”.

Нумерологическая модель макро—микрокосма

В “Сефер Йецира” сказано:

“Вот три матери: алеф, мем, шин.

И вышли из них трое отцов, и они: воздух, вода и огонь.

И от отцов — порождения их.

Трое отцов и порождения их; семь планет и воинства их,

И двенадцать пределов диаметральных⁶⁶.

Доказательство этому — три верных свидетеля в мире, в году и в душе.

И закон двенадцати и семи, и трех начальников.

В Тели⁶⁷, сфере и сердце”.

“3—7—12” — центральная нумерологическая модель “Сефер Йецира”⁶⁸. Рабби Элеазар использует ее в трактате в обобщенном виде. Каждое число открывает многоступенчатые смысловые “врата” к ассоциативному образному ряду гипертекста, составленного автором из множества упомянутых источников еврейской традиции. Так, дойдя в повествовании до числа три, р. Элеазар делает шаг к числу семь, которое описывает две системы: в физической плоскости — семь планет, как сказано в приведенном выше отрывке; в мистической плоскости — семь небес, по которым “нисходящий к Меркаве” совершает духовное восхождение. “И взял Святой, благословен Он, очищенный (תָּהוּ) огонь и очищенную воду, и перемешал их, и сотворил небеса, ибо создал огонь из воды, как сказано: «Вначале сотворил Господь небо и землю». И установил семь обителей наверху и семь — внизу. Простер небеса в Высях силою великою” (СР, с.30). Семь низших отделены от семи высших областью “двенадцати диаметральных пределов”, очер-

ченной двенадцатью зодиакальными созвездиями. Ввиду этого материал, размещенный в книге после рассказа о трех и семи (гл. 3) и до начала повествования о выходе за пределы видимого неба (гл. 14 — рассказ о букве *Нун* и *Третьем небе*), так или иначе связан с астрологией.

Модель семи небес в книге соответствует известной структуре небесных сводов, изложенной в трактате Хагига Вавилонского Талмуда (126). Устройству каждого небосвода дается оригинальная интерпретация, основанная на агадической экзегезе Писания и материале текстов *Hekhalot*. Конструкция в целом, обладая жестким каркасом, заимствованным из литературных источников, на наш взгляд, не может заслонить яркий индивидуальный опыт автора: за устойчивыми формулами ощущается дыхание его собственных, живых и дарующих прозрение образов.

С гл. 3 автор переходит к подробному рассказу о каждом небосводе. Здесь он описывает Первое небо, *Вилон* (ивр. *וילון* "занавесь"⁶⁹) — голубой покров дневного неба, скрывающий от человека своды, пропускающие предвечный свет. *"Вилон походит на шелковое полотнище, которым покрывают врата дворца при входе царя, и которое убирают при его выходе. Так и Вилон: когда поднимается утренняя заря, и выходит служить солнце, поднимается он и скрывает лик соседнего неба [Ракля] от солнечного диска. Когда же заходит солнце, убирают его [Вилон], чтобы поднялась луна, планеты и созвездия зодиака для служения миру"* (СР, с. 30).

В главах о буквах *ז, ל, י, י, ט* (*Далет, Хе, Вав, Заин, Хет*) нарисованы картины образования и устройства "подзвездного" мира. Здесь говорится о порождении четырех стихий (воздуха, воды, огня и земли) и их связи с зодиакальными созвездиями, о сотворении материальности дольного мира и его пространствах. *"А сейчас напряги слух свой, и внемли слову моему, преисполнившись страха небес в сердце своем. Уразумей и постигни суть этого мира: взял Он снег из-под Престола и бросил его на воды. И застыли они, и сделались прахом земли, как сказано (Иов 37:6): Снегу Он говорит: «Будь землею» — это земля, ибо говорит Писание — снег есть земля. И откуда пришел снег этот, как не из речи Великого царя? Заморозили воды белизну, которая в них, и сделались сокровища снега. И взял Он снег из-под Престола славы, так как написано: «Земля — подножие ног Моих» (Ис 66:1)"* (СР, с. 35).

В этом отрывке мы, очевидно, наблюдаем отражение космогонической концепции творения космоса из воды, где каждый ярус мироздания представляет собой воду, замороженную или

сгущенную до той или иной степени прозрачности. Чем материальнее уровень, тем более плотную оболочку он представляет, тем меньше пропускает свет. Чем выше ярус, тем более тонким экраном он является, тем ярче наполняющее его сияние. Мы считаем, что возможным источником этой концепции у р. Элезара мог быть труд Ш.Донолло “Сефер Тахкемони”, где приводится следующее толкование: “*«Кто измерил горстью Своей воды, и небеса пядью вымерил, и вместил в треть прах земли?»* (Ис 40:12) *Отсюда мы узнаем, что разделил Бог воды на три части. Одну часть заморозил [или «сгустил»] и сделал землю. Из другой части сделал все воинство Высей и верхние небеса. А третья часть осталась на земле, и была земля под ними (водами) до Третьего дня Творения, пока не стеклись воды, и не показалась суша. А на Второй день Творения сгустил Он и сковал, подобно льду, еще из той трети воды, которая оставалась с Первого дня и из которой делал Он землю. И сделал Он небесный свод этот [אֶרֶץ], который над нами, «чтобы отделить воды от вод». И возвысил Бог этот свод... до верхних небес, как написано (Быт 1:8): «И назвал Бог свод небом»”⁷⁰.*

Таким образом, мы видим, что вся Вселенная мыслится производной воды, где земля — определенным образом сгущенная вода, видимое небо — подобие льда, невидимые небесные пространства — верхние воды. У р. Элезара данная модель приобретет некоторые отличия и дополнительные детали. При этом “небесный свод” Донолло, как мы увидим ниже, будет интерпретироваться как Второе небо *Ракиа*.

Строение дальнего мира, согласно трактату, многослойно: семь земель, разделенных безднами, накрывают друг друга, подобно шатрам. “*И знай, что сотворил Святой, благословен Он, 390 сводов, как исчисление «небес»*⁷¹. *И они сдвоены, подобно одежде, сложенной пополам. И каждый небосвод имеет Святое имя, и огласовано величание его*⁷², *и на каждом из них — подобие служителей у Престола Славы. Но есть семь небосводов главных, и в Святом имени — все остальные небеса... И лестница установлена на земле, и глава ее доходит до небес, и лестница эта — длиной в пятьсот лет пути, и достопочтенные князья поставлены над ней. Семь царедворцев установлены над землями, и когда спускаются или восходят они, обязаны они преподнести печать князя Лика Метатрона”*⁷³ (СР, с.47).

Устойчивость и надежность структуры мироздания поддерживают буквы Божественных имен⁷⁴: “*И вот Он сделал землю, и сотворил узы Бездны, и высек на них сорокадвухбуквенное Боже-*

ственное имя, и установил их [буквы] над бездной, чтобы сдерживать ее воды... И каждая вещь — запечатана она Его именем. Небо и земля — именем ה'תק («Я Сущий, который пребудет», ה'תק внизу и ה'תק наверху... Когда же согрешило поколение Потопа, снял Он узы, и тотчас прорвались все ключи Великой бездны" (СР, с. 36). Милость Творца к человеку проявляется и в том, что небесные своды запечатаны огненным перстнем с именем "Я Сущий, который пребудет": "И почему запечатаны небеса огненным перстнем? Потому что всякий раз, когда некий человек начинает заниматься силами и применять их, мир мог бы сгореть в пламени, ибо бесчисленный строй огненных легионеров, несметные полчища огненных правителей пылают страстью сойти и сжечь мир в пламени огня. Но, видя, что концы небес скреплены с концами земли печатью ה'תק, укрощают они свой гнев и действуют согласно мере милосердия". Буквы этого имени выступают защитниками посягающих на тайны неба обитателей земли. Они наделены атрибутами живых, обладающих телом существ и описываются с помощью аллюзий на тексты Штур Кома¹⁵: "И буквы эти — вид их подобен вспышкам молнии и пламенеющего света. И тело каждой буквы — 10 миллионов парасангов, ибо вырезаны они [буквы] стилем и увенчаны коронами, сияющими, как молнии (СР, с. 49).

Все пространства Вселенной проникнуты присутствием Творца мира: "И Творец — во всем эфире и плотности, и каждое место Он наполняет, и даже если бы Он был только в небесных Высях, даже тогда едина была бы Слава для верха и для низа... И являет Он [очам] Славу Свою в вышних небесах, ибо пребывает Слава в Высях у Престола, и там Серафим, Хашмалим, Керувим, Офаним и Хайот¹⁶. Так же — и под нижнюю землю, чтобы возвестить нам, что Слава — во всем" (СР, с. 42). В этом описании отражена важная для мировоззрения Хасидей Ашкеназ мысль о вседесушности проникновения Творца.

В гл. 9 начинается рассказ о Втором небе — Ракиа (ивр. רקיע — "свод"), ибо числовое значение буквы ו — 9 и слово Ракиа упоминается в книге Бытия девять раз. Повествование о втором небесном своде включает также главы о *буквах* ו, ז (*Иуд, Каф*).

Ракиа — это образ ночной небесной пелены — оболочки, в которой установлены светила¹⁷. Сведения о звездах и планетах — основная тема данного раздела. Наиболее часто автор употребляет источники: *Берайта де-Шмуэль ха-Катан*, *Берайта де-Мазалот* и "Сефер Тахкемони" Шабтая Доноло.

Астрологические воззрения р. Элезара содержат, на наш взгляд, три смысловых пласта:

- 1) уровень эзотерической теологии;
- 2) натурфилософские представления;
- 3) уровень народной мифологии, архетипической символики и мистических переживаний.

Рассмотрим эти смысловые уровни более подробно. Наука о звездах для р. Элеазара — изучение явленной мудрости Творца. Небесные тела — это не только объекты физического мира, но и духовные сущности светил, обязанность которых служить Всевышнему и подчиняться его воле. Исследование законов движения небесных светил — это познание красоты и гармонии Божественной манифестации в мире: «*Исчисляет количество звезд, всех их именами называет. Велик Господь наш и могуч силой, беспределен разум Его*» (Пс 147:4,5), дабы научить тебя, что в служении планет, созвездий, небесной сферы и Тели... величие Его и Великолепие Его открыты больше, чем в остальных явлениях мира. Ибо нет прекраснее мудрости в этом мире, нежели астрология» (СР, с. 70). Народ Израиля как богоизбранное сообщество находится в особых взаимоотношениях с небесными светилами: «*Не нуждался Израиль в свете Солнца днем и в свете Луны ночью, ибо сказано: «Господь шел перед ними днем в столпе облачном..., а ночью в столпе огненном»* (Исх 13:22)... Сказал Рабби Нехорай: постановил Царь, когда Израиль грешит и в должный срок не добавляет году тринадцатый месяц, как только солнечное пламя достигает Луны, внедряется оно внутрь ее и омрачает свет ее. Когда же Израиль поступает по велению Вездесущего... сдерживает Он гнев [Солнца] (ивр. נֶפֶל — и «солнце», и «гнев»), и насылает ярость на народы мира... Свет Луны то сокрыт, то явлен, но солнечный свет вечно открыт для всех народов. И хотя для Солнца и Луны установлено их прохождение [по небу], пути Солнца — не как пути Луны. Определены Солнцу тропы его, для Луны же не определены ее тропы, ибо иногда она проходит созвездие быстро, а иногда — медленно» (СР, с. 69).

Натурфилософский подход р. Элеазара — в стремлении интерпретировать агадические предания с целью объяснить физико-астрономические явления в мире. Так, автор предлагает толкование строк из книги Иова (38:32): «Выведешь ли созвездия в срок и уймешь ли [печаль] Аиш (Большой Медведицы) о сыновьях ее?» Он объясняет «печаль Большой Медведицы о сыновьях» с помощью легенды о том, как, начав потоп, Творец вынул две звезды из звездного скопления Плеяд, а завершая его, заткнул отверстия двумя звездами из созвездия Большой Медведицы. Можно допустить, что появление такого мотива могло опираться

на реальные астрономические наблюдения, зафиксированные в преданиях Древнего Востока, образы которых позднее попали в мидраши.

Наиболее показательным примером для второго и третьего уровней в подходе р. Элеазара является таинственный образ *Тели*⁷⁸, о котором "Сефер Йецира" (6:3) говорит: "*Тели в мире, как царь на престоле*". *Тели* толкуется при помощи мифологем "змея бегущего" или "змея затворяющего" (תורב שפנ), которого упоминает книга Иова (26:13), и "змея, свернутого в кольцо" (תולקו שפנ) из книги пророка Исайи (27:1). Большинство ранних философских комментариев (Саадия, Барселони и др.) трактуют *Тели* как пересечение двух плоскостей, образованных эклипстикой Солнца и небесным экватором. Любопытно, что Саадия довольно точно указывает угол этого пересечения — более 23°⁷⁹. Точки пересечения двух окружностей, являющиеся точками осеннего и весеннего равноденствия в небесной сфере, р. Саадия считает "головой" и "хвостом" змея *Тели*. Иносказательно эта идея сформулирована в "Сефер Тахкемони" Ш.Донолло, откуда р. Элеазар почти дословно переписывает ее, придавая повествованию элемент эзотеризма. "*И подвешены на Тели двенадцать созвездий... А кто такой Тели? Когда сотворил Всесильный Ракию, которая разделена над нами на семь небесных сводов, сотворил Он Тели из воды и огня в образе огромного морского чудовища, подобного большому извивающемуся змею. И сделал ему голову и хвост, и распростер его на четвертом своде. И он в середине, он — обитель Солнца*⁸⁰. *Распростер Он его от края до края, как затвор, как змея извилистого... И все звезды и небесные светила прикреплены к нему подобно тому, как соприкасаются основа и уток на навое ткача*" (СР, с. 60)⁸¹. В загадочных, аллегорических выражениях автор пишет, какие расчеты нужно произвести, чтобы вычислить перемещение "головы" *Тели* по небесной сфере, что является не чем иным, как расчетом прецессии точек равноденствия, то есть смены астрологических эпох.

В то же время образ *Тели* мифологичен, ему сопутствует богатый символический подтекст. "*Земля распространена на водах и пребывает в лоне вод тучины, подобно кораблю в сердце морей, и океан рек окружает ее со всех сторон. И он [океан] зовется Великим морем, и нет того, кто бы отважился пересечь его или остаться в нем навсегда. И вся вода, которая есть в мире, выходит из него, подобно заливам. А по ту сторону океана — бездна (הקו וההו) и погружены в нее края земли. И земля эта сотворена для поселения, и с северной стороны земли — высоко до свода, и смыкается*

[с ней] *Ракиа со всех сторон* [кроме севера]. *А Тели в центре Ракии, и вращает* [он Тели] *созвездия зодиака*” (СР, с. 57).

Здесь р. Элеазар апеллирует к одному из наиболее древних мифологических сюжетов о Змее в космических водах, символизирующему волновую стихию пространства Вселенной⁸². Персонаж водно-небесного змея встречался в преданиях Древнего Египта, повествующих о том, как ночная ладья Солнечного божества Ра в конце подземного путешествия проходит сквозь тело огромного змея и через отверстие в восточных горах выходит на небо. По другим легендам, змей Апоп в борьбе со своим солнечным противником поглощает воды подземного Нила. Сказания о змеях-радугах, поглотителях воды, были широко распространены в архаических африканских культурах⁸³. Как символ “внутреннего космоса человека” летящий змей воплощал в Египте идею актуализации высшего интеллекта⁸⁴.

Подобно этому в образах мистики р. Элеазара можно усмотреть проявление архетипических структур психики, хотя натурализм мифологического восприятия в трактате уступает место сакрализации, ощущению таинства, проникновения в тонкий план бытия. Так, р. Элеазар, опираясь на Ш. Донолю, пишет: “Он [змеи] омрачает свет двух больших светил и семи планет, и он выводит на орбиту светила, планеты и созвездия с востока на запад и с запада на восток, и он возвращает планеты обратно, и он сдерживает их, чтобы стояли они в одном месте, не двигаясь ни вперед ни назад, и он выводит на праведный путь. И он — из огня и воды, и вид его сокрыт и не доступен глазу, ибо только в традиции древних книг мы обретаем познание Тели, и силу его, и правление его, и царство его, и творение его, и добро его, и зло его, и «выражение лиц»⁸⁵, рождающихся под ним” (СР, с. 68—70).

Это толкование акцентирует символичность персонажа Змея. Интересна следующая трактовка терминов “змеи затворяющий”, “змеи, свернутый в кольцо”: “Поскольку подвешены на него [Тели] двенадцать зодиакальных созвездий, шесть с одной стороны и шесть — с другой, иногда запирает он небеса от края до края, и поэтому называется «змеи затворяющий». А иногда сворачивается он в кольцо, кусая себя за хвост, как «змеи свернутый». Шесть созвездий внутренних, подвешенных к нему изнутри, служат управителями мира во время свое. И когда заканчивают они служить, переворачивается [змеи] и изгибается, чтобы ввести созвездия внешние вовнутрь, дабы они служили в мире, а те, что служили прежде, — вывести наружу. И в час, когда распрямляется, он запирает небесный свод от края

до края” (СР, с. 63). Этот образ перекликается с “Сефер Йешира” (1:7), где о *сфирот* сказано: “Вонзен их конец в их начало, а их начало — в их конец”. С помощью простой образной аналогии Змей становится агентом скрытой универсальной силы. Когда змей в кольце — в мире гармония и естественный круговорот времени, когда Змей распрямляется — в мире кризис и эпоха перемен. Змей, сворачивающийся в кольца, на наш взгляд, также имеет архетипическую природу. В современном научном мышлении его аналогом может считаться модель раскручивания информационной спирали — программы “строительства” материи. В классической каббале (например, у М. Кордоверо) Змей будет рассматриваться в качестве центральной оси мира, вокруг которой вращается небесная сфера⁸⁶.

В разделе, посвященном букве *ל* (*Ламед*), вновь появляется образ “сияющей воды”. “*ל* соответствует светилам. Какова *ל*? — Возвышается над всеми буквами. Так и Святой, благословен Он, [пребывает] над всеми творениями Его, и взирает на них. И в начале Творения, когда сказал Он: «Да будет свет» (Быт 1: 3), — [была] та самая река Динур, из которой выходят все светила... И там, где теперь проходит Солнце днем, протекала река Динур, и [траектория] ночного пути Солнца — [также] река Динур. И шествие это называет Он днем, ибо это время дня. А там, где идет Солнце ночью, — повсюду вода, и есть в ней подобие грязи, сквозь которую шествует оно, и место это называется ночью. И это — «...И отделил Всесильный свет» реки Динур от тьмы, «Темнота вод — тучи небесные» (Пс 18:12)” (СР, с. 75). Здесь автор описывает процесс творения света из огненной реки, обращаясь к мифологии ночного плаванья светил по небесному океану, напоминающей древнеегипетский сюжет об утреннем выходе ладьи Ра: “Распахиваются двери горизонта (Руг. №526), солнечный бог умывается в озере полей Иару (Руг. №1421) и, одетый «в свои красные одежды» (Руг. №285), переходит на дневную ладью. Вновь начинается плавание по небесному Нилу”⁸⁷. По мнению комментатора и издателя “Содей Разайя” С. Вайса, автор мог опираться на мидраш, мотив которого близок к тому, что появляется в Текстах пирамид: “Воды океана гасят солнечное пламя, и нет у него сияния всю ночь, пока не придет оно (Солнце) на восток и не умоется в огненной реке, называемой река Динур. И подобно человеку, который зажигает свечу из среды огня, возжигает Солнце свечи свои, и облачается в пламя, и шествует освещать землю. И так же — Луна и звезды” (Там же). “И воинство Динур, — поясняет дальше р. Элезар,

— становилось в круг, как теперь зодиакальные созвездия и Тели, которые, обращаясь, идут по небу. Так, в Тели — двенадцать созвездий, семь узлов Плеяд и пять поводий Ориона”. Этим автор практически совмещает мотив “сияющей воды” и образ Змея на стадии Творения, предшествующей появлению светил, как бы комментируя архаичный пласт древневосточной космогонии.

В этой части также появляется образ прозрачной зеркальной поверхности, часто сопутствующий видению “сияющей воды”⁸⁸: “Когда воздвигал Святой, благословен Он, небесный свод, взял он от огня Своего великого, и от влаги Святой речи, и от Святого духа Его, и смешал вместе, и создал подобие стекла. И было оно влажным, и расплющил Он его, и распростер его, как написано: «И десница моя распростерла небеса»” (Ис 48:13). И когда высох свод этот, “воздвиг ты с ним небеса” (Иов 37:18). То есть — расплющил Он [их], когда они были влажные, и “твердые, как зеркало литое” (Там же), когда высохли... “Да будут светила” (לְהִירָאֵה) не сказано “сияния” (לְהִירָאֵה), но “светила”. Ибо “светила” подобны месту для сияния, так как Солнце помещено как бы в стекло, и свет выходит из-за стекла. И об этом стекле сказал Он: “Да будут светила на небе”. А они полны “сияния и излучают свет, подобно стеклу, полному сияния, которое излучает свет вовне” (СР, с. 78, 79). Мы видим, что небесный свод, “подобный льду”, согласно упомянутой интерпретации Ш. Донолло, заменен здесь “сияющим стеклом”. Тем не менее, общий характер космологической модели сохраняется: прозрачные небеса распростерты над землей, сотворенной из преобразованного “снега”, который сковал воду. Вероятно, данные воззрения — часть семейных преданий Калонимусов, которые автор “Содей Разайя” подвергает собственному оригинальному истолкованию.

Буква נ (Мем) входит в число трех матерей “Сефер Йецира”⁸⁹, и р. Элеазар начинает ее толкование с цитаты: “Поставил נ царем над водами...”. Мем — это верхние воды, символ границы миров, рубеж обозримого космоса и невидимых планов бытия. “Верхние воды охлаждают мир от огня, который в Высях, а огонь, который в Высях, согревает мир от холода верхних вод. Воды же подвешены на воздухе, и отделены от Ракиа [расстоянием] в пятьсот лет пути. И вот, этими водами очистит Он народ Свой, как говорит Писание (Иез 36:25): «И окроплю вас водою чистою»” (СР, с. 85).

3) *За пределами звездного неба*

Раздел, посвященный *букве י (Нун)*, образует смысловой и композиционный центр книги. “*י — это Святой, благословен Он, ибо есть у него пятьдесят врат Бины*⁹⁰, и все они были переданы Моше, за исключением одних (Рош ха-Шана 21б). Эти [числа соответствуют] сорока девяти дням от первого дня Песаха до Шавуот, и пятидесятому дню, когда была дарована Тора” (СР, с. 86). Повествование переходит к невидимой области небес по ту сторону *Ракиа*, которую мистик может посетить только в рамках индивидуального духовного опыта. Характер изложения материала становится живым, эмоционально окрашенным. Текст насыщается молитвенной поэзией, приглашая читателя к участию в хоре небесного восхваления Бога. Автор переходит к активному использованию материала литературы *Hekhalot*. Он также затрагивает мотивы Танаха, Талмуда, Агады и ранней мистики, играющие новыми красками в ритуальной атмосфере групповой молитвы и личностного духовного преображения.

Действие сосредоточено на Третьем небе, которое согласно схеме Талмуда называется *Шехахим*. “*И в чем отличие Шехахим от других сводов в Высях? В том, что сила Святого, благословен Он, — там, и мощь Его, и величие Его, Шехина*⁹¹ *Его, Тора Его, Иерусалим и Храм... Третий свод полон сокровищ тумана, и ветры исходят из него. И в нем — полчища громов, и молнии извергаются из него. И трое князей восседают на престолах, и подобие престолов — как огонь, а огонь этот сияет как золото. И правят они всеми огненными ангелами, и сами они — как огонь. И величие их, и голос их как огонь, а отзвук голоса их подобен грому... Шехахим (שִׁחַיִם) здесь играют (שִׁחַיִם)*⁹² *на всем, что [только способно] извлечь звуки песнопений, пред лицом Святого, благословен Он. И Сандальфон поставлен над ним [сводом Шехахим], и сплетает он венцы Творцу своему”* (СР, с. 86, 87).

Здесь автор описывает мистериальное действо вознесения молитвы “*в устремлении сердца*” (בְּכַוֵּנַת הַלֵּב), одно из наиболее ценных сокровищ в духовном наследии семьи Калонимусов. Шолем отмечал, что особое значение придавалось обряду посвящения в тайны мистической молитвы, детали церемонии которого бережно сохранялись традицией⁹³. Описанию таинства молитвы предшествует несколько текстов из собрания “*Hekhalot Rabbatu*” (4:5; 5:1). Один из отрывков отчетливо свидетельствует о практическом опыте⁹⁴ — он говорит об опасных для жизни адепта ощущениях, являющихся своеобразной проверкой на прочность по-

сгннувшего на тайны мира Престола: “На шесть голосов поют пред лицом Его чины возносящих Престол Славы Его: Керувим, Офаним и Священные Хайот. И тон каждого голоса выше тона его собрата, и всякий отличен от предыдущего. И глас первый — каждый, кто слышит его, тотчас поднимается и падает ниц. Глас второй — каждый, кто внимает ему, сбивается с пути и не возвращается. Глас третий — каждого, кто слышит его, охватывают судороги, и рушится тело его. Глас четвертый — у каждого, кто внимает ему, крошатся и отрываются головки ребер. Глас пятый — каждый, кто внимает ему, мгновенно изливается наружу, как кувшин, и пуповина его всецело превращается в кровь. Глас шестой — каждому, кто слышит его, иглы впиваются в сердце. И сердце его стучит, и обращает внутренности его и желчь его в подобие воды, как сказано: «Свят, Свят, Свят Господь воинств...»” (СР, с. 89)⁹⁵. Данный отрывок способствует восприятию всего раздела буквы 1 как гипертекста о “нисхождении к Меркаве”.

Ангел Сандальфон и молитва “в устремлении сердца”.

Понятие Кавод

В центре рассказа о молитве — талмудический персонаж ангела Сандальфона. Трактат Вавилонского Талмуда Хагига (136) повествует о нем в следующем контексте: “И увидел я Хайот этих, и вот один из Офаним на земле около Хайот» (Иез 1:15). Сказал рабби Элезар: есть один ангел, который стоит на земле, а голова его достигает до Хайот. Учитель Берайта: Сандальфон — имя его, он выше своего собрата на пятьсот лет пути, и стоит он позади Меркавы, и возлагает он венцы Творцу своему. Но разве не написано (Иез 3:12): «Благословенна Слава Господня, где бы Она ни пребывала»⁹⁶? Отсюда следует, что нет того, кто бы знал место Ее [пребывания]. То есть он [Сандальфон] [заклинает] корону Святым именем, а она уходит [сама] и возлагается на главу Ее [Славы]”.

В данном отрывке из Талмуда мы, по-видимому, наблюдаем наложение двух традиций, одна из которых утверждает, что ангел может соприкасаться с Богом (“возлагать венцы”), а другая — возражает против этого. У р. Элезара мы видим эклектическое соединение обеих тенденций: он комментирует и сближение Сандальфона с Творцом (через акт “возложение венцов”) и в то же время — недостижимость и непостижимость Бога для ангела. Так, автор истолковывает действие с венцом следующим образом: “Сказано в Маасе Меркава⁹⁷: Сандальфон завязывает тфшин⁹⁸ на го-

лове Творца миров – Господа, Бога Израиля. И написано на тфилин: «Кто подобен народу Твоему, Израилью, народу единственному?» (2 Сам/2 Цар, 7:23)» (СР, с. 88). Этому объяснению противостоит другое: «И связывает он [Сандальфон] венцы Святому, благословен Он, из молитв Израиля. Ибо не видит он и не ведает, где пребывает Святой⁹⁹, благословен Он. Только сплетает он венцы и заклинает их Святыми именами, а они возносятся [сами] и возлагаются на голову Святого, благословен Он» (СР, с. 89).

Интересно проследить, как трансформируется идея непостижимости Бога для Сандальфона у основателя пророческой Каббалы Авраама Абулафии, в свое время испытывавшего значительное влияние р. Элеазара. Он также подвергает анализу загадочную формулировку «позади Меркавы» (אחורי המרכבה). В книге «Хайей ха-олам ха-ба» Абулафия сравнивает образ Сандальфона с воплощением силы воображения (הַיְחַלּוּת) ¹⁰⁰, присущей первичной материи, и с гармонией первой вещи, нерасчлененной в своей истинности. По мнению Абулафии, огромный рост Сандальфона (от земли до Высей) символизирует единство духа и материи, а «сплетание (или: возложение) венцов» — идею связи тела и высшего духа, которая обеспечивает существование материального мира¹⁰¹. Р. Элеазар объясняет пребывание «позади Меркавы» в ином ключе: «Почему стоит он позади Меркавы? Потому что если молится человек без [должного] устремления [הוֹדָה], привратник Шемуэль и другие стражи врат не позволяют поднять эту молитву в Выси. Но молитва, которая в устремлении сердца, предстанет она пред лицом Его, как написано: «И вопль мой пред Ним дошел до слуха Его» (Пс 18:7), и окажется молитва перед Славой. И поскольку она достойна, пройдет она свой путь за Славой — туда, где Сандальфон избирает молитвы, подобно человеку, перебирающему серебро, золото и драгоценности, чтобы влести их себе в венец. Так, выбирает Сандальфон, какая более подобает, и это: «Внял Он молитве одинокого» (Пс 102:18). И если видят привратники и ангелы, что достойна молитва, отворяют они молитвенные врата, и поднимается она пред лицо Славы, и шествует перед ней, и облачается она в свет, и [минует] покой за покоем, пока не достигнет Сандальфона. И принимает он ее, и решает, в какую часть венца поместить [молитву], в ту ли, которая спереди, как написано (Плач 2:19): «Изливай, как воду, сердце твое пред лицом Господа», или позади Славы, как сказано: «И вопль мой пред Ним дошел до слуха Его¹⁰²», то есть около ушей. И если соблаговолит Святой, благословен Он, добавит Он молитве этой света, и сияния, и великолепия,

и ангел встретит ее и подведет к Сандальфону. И поскольку будет она увенчана великолепием и сиянием, вплетет он ее в венец напротив лика Славы. И различает Сандальфон, какая та, и какая эта. В этом — «Пойми, Господи, помысел мой» (Пс 5:2), и в этом — «Что вышло из уст моих — открыто пред лицом Твоим» (Иер 17:16)» (СР, с. 90).

Литургическое действо у р. Элезара является теургическим актом — вознося молитву к Богу, человек производит изменения на высших и низших планах бытия: *“Голова человека произносит, голова Славы исполняется почета¹⁰³”*. *“Свет сияния короны Его — на головах праведников”* (там же). Молитва одевает возносящего ее в защитный покров Божественного имени: *“И облекся он справедливостью, как броней»* (Ис 59: 17). *Когда творят справедливость, Святой, благословен Он, являет свою Славу пророкам своим так, что сияет Слава Его в одеянии брони. И недоумевает пророк, по какому праву удостоился он, что справедливость возлагает на него печать. И зачем ему одеяние? Ведь разве не сказано: «В сияние и великолепие облекся Ты» (Пс 103:1)? Явил же Он пророку своему броню, которой и острый меч не нанесет ущерба. Этим дал Он намек, что справедливость защищает от меча Ангела смерти и вражьего железа»* (СР, с.91).

Образ “облачения Всевышнего”, на котором выгравированы буквы, хорошо известен из литературы *Neqhalot*. Р. Элезар комментирует идентичный мотив из мидраша Авкир: *“Сказал рабби Акива: как только произнес народ Израиля: «Тогда воспел...», облачился Святой, Благословен Он, в одеяние великолепия. И выгравировано на нем все, что только есть в Торе¹⁰⁴... Так явился пророку в одеянии Его, и венец восхваления на голове Его... И в будущем — пред каждым праведником [предстанет] венец, что изваял он в молитвах своих и в хвалениях своих, которые он вознес в устремлении сердца своего, бескорыстно и в сердечной радости”* (СР, с. 91, 92).

В приведенных выше отрывках мы неоднократно встречаем понятие Божественной славы, *Кавод* (כבוד). Очевидно, что *Кавод* всякий раз употребляется вместо слова “Господь”¹⁰⁵, когда автор рассуждает о Боге в терминах антропоморфной символики (голова *Кавод*, лик *Кавод* и т.д.) или говорит о видении Всевышнего пророками. В то же время *Кавод*, безусловно, является для р. Элезара манифестацией Бога в мире¹⁰⁶. Это можно увидеть с помощью его комментария к библейским стихам, включенным в текст трактата. Так, мы читаем: *“И знает [Сандальфон], в какую часть венца поместить [молитву]: в ту ли, которая спереди, как написано (Плач 2:19): «Изливай, как воду, сердце твое пред лицом Господа*

(הַ)» или позади *Славы* (כבוד)» (СР, с. 90). В данном стихе слово "Господь" на иврите передается с помощью Тетраграмматона, в то время как в толковании р. Элезара в этом же значении мы встречаем *Кавод*.

Последующие четыре главы о *буквах* ו, י, ב, ז (*Самех, Аин, Пе, Цади*) завершают семьюрусную небесную структуру. *Буква* ו (*Самех*) соответствует Четвертому небу *Зевуль* (זבול "храм") — небесному Храму, где служит ангел Михаэль — первосвященник, *опора* Израиля (здесь использована фонетическая игра: буква "самех" ך׳ ו" и "опора" ך׳ וס). "*Михаэль — князь ваш, и он — заступник Израиля, и он — первосвященник Всевышнего, и приносит души праведников на жертвенник, который на Зевуль... Четвертое небо распростерто на духе бури, опирается на огненные столпы, вознесено пламенными коронами и полно сокровищ силы... И там семь рек из огня и воды, и бесчисленное множество ангелов — с той и с другой [сторонны]. И с этой — огненные ангелы, сияющие пламенем, а с той — ангелы холода, одетые в град, и те не гасят этих, а эти не испепеляют тех. И эти омываются в огненных реках, а те окунаются в воду...*" (СР, с. 94).

"*י (Аин) — это Израиль, который избран из семидесяти народов мира*¹⁰⁷... «*Вся ты (כלך) прекрасна, подруга моя, и нет в тебе изъяна*» (Песнь П. 4:7), כלך — *гематрия* *у (Аин), а Израиль — "глаз" (י"ו) мира*¹⁰⁸. Эта буква соответствует Пятому небу, *Маон* (מון "обитель, жилище"), название которого возводится в тексте к корню ך׳ ו' / ך׳ ו" и объясняется с помощью идеи всеведения Бога. Израиль — *глаз*, через призму которого Всевышний созерцает и оценивает народы мира. Другое значение слова מון — "обитель" автор раскрывает, описывая *Маон* как место пребывания ангельских воинств: "*И сделал им [князьям] Святой, Благословен Он, подобие Престолов, чтобы возвестить, что они цари, и чтобы подчинялись им. И эти ангелы, воспевают они песнь днем и ночью, и облачаются в достоинство, чтобы вознестись в гордости, ибо они — ангелы величия, и возлагают на себя великолепие и хвалу, поэтому облачены они в огненные венцы. И когда Израиль воспевает, безмолвствуют они, вознося песнь Израиля в Выси, в виде огня и молний, ибо премного любят Израиль*" (СР, с. 104).

"*ב (Пе) — это нижние творения, возносящие хвалу устами своими*¹⁰⁹ (СР, с. 105). С этой буквой соотнесено Шестое небо, *Махон* (מחון "место"), где находятся всяческие виды сокровищ: снега, града, росы, дождей, молний, громов и т.д., а также бальзам *афарсемон*¹¹⁰, предназначенный для воскресения мертвых. Все это

доведено до совершенства в шесть дней Творения и ожидает праведников, которые придут в будущем.

“*ז (Цади) — это праведник (צדיק). Не читай צדיק (“праведник”), а [читай] צדק (“справедливость”). Это Израиль, который блюдет справедливость и ступает прямой (ישר) дорогой. И ковчег шествовал пред ним, выводя его на праведный путь”* (СР, с. 108). Этой букве соответствует Седьмое небо, *Аравот* (ארבות)¹¹¹, сделанное в виде равнины (מישור “равнина, справедливость”), чтобы Колесница Творца (מרכבה) могла беспрепятственно кагиться по ней. *Аравот* целиком состоит из света, в нем находится “истинный Престол Славы на четырех Хайот Славы”. Текст эмоционален, ярк, насыщен элементами литургической поэзии. Автор рисует необычайно живые картины расходящихся троп и мостов. Сияние особо чистого света (פך אור) оттеняется в “переулках” шафранно-черным огнем с сапфировым отливом. Ангелы, окутанные столпами огня, величают “...восседающего на Престоле, ибо Он один пребывает в обители Святости своей, и требует суда... и пред Ним открыты огненные книги... И стоящие пред Ним не ведают они подобия лика Его, ибо Он в сокрытии от всякого подобия лика и глаз, и не может человек увидеть Его и остаться в живых. Образ Его сокрыт от всех, но образ всего не укроется от Него... И Он — в начале всех деяний, и первый искони [существования] земли и неба, и Он один, и нет с ним иного., ибо изведal Он сердца до их сотворения, и постиг Он мысли до их появления, благословенно Имя Его...” (СР, с. 108). Это описание свидетельствует, что р. Элезар помещает на Седьмое небо наиболее совершенный из видимых образов Бога, возможных в тварном мире. Но для всех без исключения существей, населяющих высшие и материальные ярусы космоса, этот образ недоступен для восприятия. Здесь мы наблюдаем черты антропоморфизма, соседствующие с отрицанием возможности лицезреть Всевышнего.

4) У Престола Славы Божией

Буквы ק, ר, ש, ת (Коф, Реш, Шин, Тау) посвящены явлениям, с которыми встречается мистик в Седьмом небесном чертоге. “*ק (Коф) — все кружатся (קופין) и падают ниц пред царем Славы”* (СР, с. 112). Буква ק — символ вихря, кружения в молитвенном порыве, коловращения небесных светил, круговорота времени: “*[После каждого из] четырех времен года [наступает] перемена верховных стражей, и тогда мир стоит без охраны. А все воинство небесное кружится, чтобы в вихре [увенчать] короной Царя их. И*

проходят они оборот за оборотом, и вот — пламя огня пред Троном драгоценным¹¹² (там же). Эта глава практически вся состоит из цитат из "*Hekhalot Rabboti*", где приведены "рассказы" р. Акивы, р. Ишмаэля и р. Нехунии бен ха-Кана о путешествиях по чертогам, а также поэтические отрывки медитативного характера. Атмосфера повествования настраивает читателя совершить собственное восхождение в *Аравот*. Здесь мы знакомимся с отрывком из *Hekhalot*¹¹³, напоминающим известный рассказ из Талмуда (Хагига 14б) "четверо вошли в *Пардес*"¹¹⁴. Вероятно, этический подтекст, на котором в данном изложении сделан особый акцент, был важен для р. Элеазара: "... Тому, кто достоин лицезреть Царя в Его великолепии, устраивали они (ангелы) испытание. Когда говорили ему: «Войди», а он не входил, опять повторяли: «Войди», и тотчас же он входил. Тогда восхваляли они его, говоря: «Истинно, достоин он лицезреть Царя в Его великолепии». Тому же, кто не достоин был лицезреть Царя... также устраивали испытание. И когда говорили они ему: «Войди», он тотчас входил. И тогда теснили они его и низвергали его в морскую пучину тысячи тысяч волн, хотя не было в ней даже капли воды, а только эфирное сияние камней чистого мрамора, которыми был вымощен чертог. А сияние их ужаснее, нежели вода..." (СР, с. 114). Так, в данном тексте небесные стражи проверяют, готов ли адепт в достаточной мере смириться, умалив себя перед входом в Высокие покои. Это подчеркивает значимость нравственного критерия для занятий духовной практикой — общее место в этико-философской концепции хасидизма.

"ו (Реш) говорит о преклоненной голове¹¹⁵ ... ו — это все, что [только] есть сверху и снизу, когда оно склоняет голову пред Богом, превознесенным [быть] Главою всего. И каждый воин Высей слагает корону свою наземь и падает пред Ним ниц" (СР, с. 115). Здесь мы видим, что интерпретируется как название буквы, так и ее форма. Эта глава целиком посвящена описанию мира ангелов, толкованию их имен и функций.

Материал о буквах *ו, ה* (*Шин, Таб*) является интерпретацией звуковых и образных видений мистика, достигшего *Престола*. Поскольку повествование касается глубоко эзотерических вопросов, язык текста становится отрывистым, аллегоричным и насыщенным цитатами. Проводится экзегеза на первую и десятую главы книги Иезекииля, седьмую главу книги Даниила, ряд Псалмов и др. Автор как бы подразделяет материал на три группы, устанавливая определенную последовательность.

1. Фигуры *Серафим* и *Керувим*, Божественная речь и звуки мира *Престола*.

2. Зрительные образы, связанные с учением *Шуур Кома*.

3. Видения *Офаним* и *Хайот*.

Толкование фигур *Серафим* и *Керувим* касается феномена Божественного гласа и звуков пророческого откровения. Мистериальный настрой небесного звучания достигается с помощью аллитерации. В строке о букве *ш* (*Шин*)¹¹⁶ мы встречаем семь слов со звуком [ш] — элегантность имеющей здесь место фонетической игры невозможно в полной мере передать по-русски. Слова с шипящим [ш] связаны по значению и с “шепотом усердных учеников”, и со “шлифованием острого металла”, и с “шелестом молитвенного восхваления”. “*ш шуришит, «шин» — шепчет об учении. Все, что шествует в Аравот, шелестит в хвалебной песне*”¹¹⁷. Звуковую картину мира Престола дополняет зрительный образ “*сияющей воды*”. В отличие от предшествующих глав, где с его помощью описывались космогонические процессы материального мира (возникновение стихии огня из воды, вывод небесных светил из огненной реки и т.д.), теперь автор раскрывает его смысл в мире *Ангелов*. Описание р. Элеазаром творения *Серафим* интересно еще раз сопоставить с тем, что говорит “Сефер Йецира” (1:12) о происхождении стихии огня: “...*Огонь от воды. Он выгравировал и высек из него Престол Славы, Серафим, Офаним, Хайот и Ангелов служения*”. Известно, что в Торе неоднократно встречается имя Бога “*огнь поядающий*”¹¹⁸. Различие Божественного огня и “огня, вышедшего из воды”, привлекало внимание многих комментаторов “Сефер Йецира”. Сравним три способа интерпретации, значимых, на наш взгляд, в данном контексте.

● Шабтай Донолло в “Сефер Тахкемони” пишет: “*После того как подвесил Господь силою своей чудесной воды эти в воздухе, [наполняющем] пространство мира, воссиял блеск света Его великого и страшного, которому нет постижения и объятия. Коснулось сияние Его вод и воссияло внутри них. И из силы того сияния, что достигло нутра вод, исшел огонь. И из того огня выгравировал и высек Престол Славы, и Офаним, и Серафим, и Хайот, и Ангелов служения, и все небесное воинство. И из трех этих основал обитель свою: из духа, воды, и огня... И не возжелал Святой, благословен Он, сделать их [ангелов] из огня Великого, чтобы не сравнялись они с Ним, ибо Он — огнь поядающий...*”¹¹⁹.

● В “Определении закона о страхе и вере” (תורה ודעה) ¹²⁰ сказано: “*Все сравнения в Писании, подобные [словам]: «Сделаем человека и т.д.», относятся к Великому Его, которое есть Цар-*

ственность Его, находящаяся на востоке. Также и [трактат] р. Ишмаэля о Шиур Кома относится к тому же Величию и Царственности Его, называемому Особым Херувимом, который был эманирован из Его Великого огня, и который есть огонь, поядающий огонь. И знай, что он коснулся мизинцем и сжег тех ангелов, которые сотворены из огня, когда они сказали: «Что человек, что ты помнишь его?» (Пс 8:5). И так «огонь, поядающий огонь» — это есть Он, и Святость Его и Слава Его. И из этого Великого огня выделил и сотворил Особого Херувима. И не из того огня, что сотворил [из него] ангелов, и Серафим, и Хайот, и Офаним, и Ар'элим и Керувим, и все отряды небесных воинств. И так все небеса, и небеса небес, которых девять, были созданы из того огня, который вывел из воды...»¹²¹.

● В интерпретации р. Элезара: *“В начале, когда изошла речь Славы, вышел огонь поядающий из уст ее вовне, и сотворил в нем Святых Серафим, и Михаэль, первосвященник, во главе их. И из влаги речи выявил воду, и сгустил ее, и сделался снег, и сотворил из него ангелов, что нет им конца¹²², и Гавриэль—писец во главе их”* (СР, с. 123).

Любопытно, что р. Элезар, во многом опираясь на Ш. Донлло и будучи знаком со вторым из приведенных текстов, выбирает собственную интерпретацию. Мы еще раз наблюдаем, как он заменяет имя Бога на *Славу* (תלל) и специфически подразделяет ангельскую иерархию, противопоставляя *Серафим* и ангелов. Если вспомнить сюжет, приведенный выше, о том, как *“вода проливала свет от ангелов, которые в ней”* (СР, с. 29), можно отметить, что здесь влага Божественной речи отождествлена с источником будущего света. Следовательно, образ *“сияющей воды”* приобретает дополнительный смысловой аспект: связь с творением существ мира *Престола*.

Буква л (Тав) выступает как Божественное имя, выгравированное в сердцах высших Ангелов и проецируемое на суть всех живых существ: *“И «тав» — имя, которое открывают каждому, как сказано в Сефер Неххалот и в Сефер Меркава. И «тав» — начертание печати, которая установлена над ним [именем]”* (СР, с. 131). Этот образ автор, вероятно, относит к зрительным впечатлениям мира *Меркавы*, чему и посвящается данный раздел в целом. Здесь р. Элезар обсуждает традиционный материал о “размерах” объектов высшего мира, источником которого является учение *Шиур Кома*. Сначала он приводит рассказы о просторах небесных мостов и храмов, объемах и величине ангельских воинств¹²³. Затем повествование переходит на еще более сакральный уро-

вень, где также фигурирует понятие “размеров”: “*Нет столь Святого, как Господь, ибо нет другого, кроме Тебя*» (1 Сам/1 Цар 2:2) — об этом книга Меркавы, и «нет твердыни, как Бог наш» (там же) — об этом Маасе Берешит и Сефер Йецира. И рядом же сказано: «не говорите слишком высокомерно, надменно» (1 Сам/1 Цар 2:3), а только шепотом, как сказано — «*Слава Господня — облакать вещь тайной...*» (Притч 25:2)... А то, о чем говорится (Иез 1: 26) — «образ человека, сверху», и то, о чем сказано в Сефер Кома¹²⁴ — «и могуч силой»” (Пс 147:5)¹²⁵, передают только шепотом. И тот, кто поступает так, посажен он будет на Престол Славы, как Первый человек, ибо פ'ת'ק — в окончаниях слов этих — ם'ל'י'י' ם'ב'ב' ם'כ'ו'ל (И Престолом Славы наделяет их¹²⁶)” (СР, с. 135). Мы полагаем, что данное толкование, опирающееся на стих из Песни Ханы (Анны) и традицию *Hekhalot*, намекает на то, как мистики понимали практическую цель овладения практикой Меркавы. Настоящий адепт учения должен был вернуть себе статус Первого человека до грехопадения, то есть максимальную близость к Творцу. Мы видим, что Песнь Ханы — памятник библейской поэзии — взята здесь р. Элеазаром в качестве основы комментария, отражающего концепцию *космической природы Первого человека*. Сначала в отрывке говорится: “*могуч силой*” (это относится к символическим “размерам” Творца), затем появляется образ Адама как символ техники “*восхождения к Престолу Славы*”. Похоже, что автор видит Первого человека “*облаченным в ризы света*”, а его душу — “*сияющей истинным сиянием*” согласно традиции литературы Меркавы¹²⁷. Символ покровы из света, на котором выгравированы огненные буквы Божественного имени, будет и дальше фигурировать в данном разделе.

Проведя читателя через “врата” учения *Шиур Кома*, р. Элеазар углубляется в энегегу персонажей *Офаним* и *Хайот*. Поскольку автор приближается к наиболее сакральным областям еврейской традиции, запрещенным к передаче даже в устной форме, он обозначает символический порог, напоминая об этических нормах: “*Не передают учение*¹²⁸ *о Хайот иначе как тому, кто смирил себя, и идет в прямоте сердца, и говорит в кротости... и молится в устремлении сердца, и [тому, кто] положил в сердце своем любовь к Творцу и трепет пред лицом Его навеки..., ибо передало ему Достоправное Имя свою тайну. А каждый, кто познал ее, и идет в прямоте сердца своего — вот ведь он подобен Ангелам служения. И примут они его из сонма в сонм, ибо был он в жизни своей, как ангел. А душа его будет «завязана [в узел жизни]»¹²⁹ в Престоле вышнем и превознесенном. Блажен он в этом мире, и благо его на*

будущий мир" (СР, с. 138). Здесь упоминаются новые детали об ангеле *Сандальфоне* и акцентируется его принадлежность к *Офаним*: "*Уста его — огонь, дух его — огонь, слова его — огонь. И назвал его Святой, Благословен Он, еще десятью Святыми именами*"¹³⁰. Интересно, что автор отождествляет буквы имен, выравнированных на *Хайот* и *Офаним*, и глаза: "*...Пророк трепещет пред ними (ангелами), и величие их полно глаз. Поэтому все буквы ангелов*¹³¹ *сделаны в виде глаз, ибо они полны глазами*" (СР, с. 137). Эта идея отражена в текстах *Hekhalot*, где в одном из гимнов говорится: "*Огонь, исходящий из человека, созерцающего его [одеяние]*¹³², *воспламеняет его, и сжигает его, из-за подобия (תבנית) глаз одежды*"¹³³. При сопоставлении этих двух текстов становится ясно, что речь идет о тождестве букв и глаз.

5) *Посвящение в пророчество. Тайна хашмаль*

Своеобразным венцом книги является интерпретация наиболее загадочного образа из видения пророка Иезекииля — сияния *хашмаль* (חשמל), тесно связанного, по мнению автора текста, с феноменологией пророчества.

Профетическое откровение у р. Элезара описано как переплетение звуков и зрительных образов. Источником вести является Дух (רוח), который, раскрываясь через *прообразы*¹³⁴ в голосе (קול), становится доступным в речи (דבור)¹³⁵. Звуковое послание облекается в зримые картины. Эта структура чрезвычайно важна также и в еврейской философии в связи с дискуссией о роли *силы воображения* (חשיבת הדמיון)¹³⁶ в опыте пророчества. Вопрос стоит о природе образного мышления. Что такое зрительные образы: иллюзорное искажение реальности или отражение объективной природы вещей? С периода Талмуда в мистике существует термин "*сияющее зеркало*" (מראה זוהר), которым описывалась способность пророческого видения. Так, о Моше сказано: "*Все пророки смотрели в зеркало, которое не несет свет, а Моше Рабейну смотрел в сияющее зеркало (מראה זוהר)*" (Йевамот 49б). Это понимают так, что только Моше был удостоен права напрямую видеть истинный облик Творца. Другие пророки получали откровение опосредованно.

Рабби Элезар создает сложную конструкцию звуковых и зрительных образов, чтобы показать как строится "система опосредования" профетической вести. Он изображает специфическую иерархию информации в рамках одного обращения к пророку: "*Глас изначальный — несколько прообразов (רעיונות) есть у него, и*

исходят оттуда несколько гласов с разными вестями по разным путям. Поэтому написано: «И были голоса» (Исх 19:16), «И видели голоса» (Исх 20: 18). Из одного гласа несколько гласов, и каждой вести — свое видение. Прежде чем разделятся они по прообразам, согласно вести их, отделятся видения, призванные окутать исходный глас, в котором собрание вестей. И каждый глас с одной стороны — град, а с другой — огонь, ибо каждому дана [и сила] оправдания, [и сила] обвинения. И то, что между ними, решает их спор, подобно тому как это происходит в радуге — красный, бледный, зеленый¹³⁷ » (СР, с. 126, 127).

Как приходит Божественная весть к человеку? На этот вопрос еврейская традиция предлагает разные ответы. Саадия Гаон говорил о речи, которую Бог творит в момент пророческого акта, и которая достигает слуха пророка по воздуху¹³⁸. В мидрашах присутствует ангельский персонаж, передающий пророку суть послания. Рабби Элеазар пишет, что ангелы выносят прообразы вести за пределы Паргод¹³⁹, отделяющего небесные миры от земного, и по каналу (רַחֵץ) передают их пророку. Только он способен расшифровать прототипы гласа, преобразовав их в речь, — другие люди Божественной вести не слышат. «Речь окутана в огонь, как сказано, «И слова его ты слышал из среды огня» (Втор 4:36). И огонь чист и выбелен (בְּלֹבֶן עַד), а вокруг огня — облако, а вокруг облака — плотное совсем. Так же и глаз окружен белым, а внутри него — темнота, а в центре ее — черное совсем. Подобно этому и речь, когда выходит она из уст Славы, должна она окутаться в белый огонь, и облако вокруг него, и плотность облака защищает от силы сияния (רָחַץ). Но глаз — он плоть и кровь, и видит он только из среды черноты своей, подобной черному стеклу., в которое смотрят как в Сияющее зеркало (הַיְחַמְּךָ כְּרִירָה שְׂפֹכָה). Ибо так как черное оно, говорят, что разворачивает оно свет из тьмы» (СР, с. 151)¹⁴⁰. Так р. Элеазар рассматривает все более и более сокровенные аспекты явления пророчества. Он сравнивает человеческую душу, пребывающую в мозгу, с царем на Престоле; человеческий голос, происходящий от Духа (מִרַּח) и выносимый дыханием (מִרְשָׁנָה) «меж глаз», — с Божественным гласом, исходящим от Престола меж ликом Керувим. Душа, сияющая из мозга через глаза, высвечивает в них прообразы ликом Хайот, уподобляя голову человека Меркаве, — в этом эзотерический космизм восприятия человеческого облика у р. Элеазара. «Человеческие глаза — по обе стороны [лица] они, и дыхание [выносятся] меж них. Сверху же меж глаз заповедал Он накладывать тфилин¹⁴¹. И

дыхательное горло¹⁴² направлено к ним, и выводит оно глас, и сердце против них (глаз) [сокрыто] крылами легких..., и подобны они Керувим. Ведь они (глаза) — наперсники Славы, и глас исходит из того, что меж ними" (СР, с.152).

Как связано пророчество с тайной хашмаль? "Знай, что там, где [происходит] деяние Меркавы и Кавод, хашмаль первым получает глас, исходящий из уст Могущества (גבורה)¹⁴³, впитывая его... И зовется оно хашмаль, ибо когда говорит он (голос), молчит оно (хашмаль), и когда молчит (глас), говорит оно (хашмаль)¹⁴⁴. И когда призывается глас, исходит он из среды его (хашмаль)¹⁴⁵... Если бы хашмаль не принимало голос, испепелил бы Хайот голос Славы. И облако отделяет [пророка], чтобы не видел он хашмаль. И даже ангелы [не видят] его, ведь не смогут узреть его (хашмаль) так, чтобы не пожрал их огонь, который есть огонь поядающий. И подобен он (пророк) помазанному бальзамом афарсемон¹⁴⁶. И видит он огонь, и прилпает к нему¹⁴⁷ (רוח ונרקה בו)" (СР, с. 170). Примечательно последнее определение свойства сияния хашмаль, вид которого в другом отрывке сравнивается с зеленоватым огнем. Выражение "видит и прилпает" может быть связано с понятием "магнита", которое р. Элеазар упоминает в "Хохмат ха-Нефеш", четвертой части собрания "Содей Разайя". Там сказано, что когда человек умирает, сияние Божественной Славы, подобно магниту, вытягивает его душу из тела¹⁴⁸. Поэтому созерцать хашмаль опасно для пророка, которого предохраняет особого вида облако. Самый глубокий уровень толкования названного понятия автор открывает буквально на последних страницах, говоря о "голосе тонкого молчания"¹⁴⁹: "Хашмаль — в словах безмолвствия (ללל וקשקש)" (СР, с. 172). Невзирая на все, сказанное о хашмаль, автор подводит финальную черту словами: "Эта чудесная тайна — закрыта".

Почему толкование хашмаль завершает трактат? Мы видели, что в самом начале книги р. Элеазар создал образ "сияющей воды", который в семейной традиции Калонимусов был символом хашмаль¹⁵⁰. Проводя читателя через "врата повествования", он периодически открывал новые коннотации "сияния воды" как объекта созерцания. В конце трактата символический образ исполнил свою роль, и автор прямо заявил о его сокровенной сути. Означаемое отделено от означающего. Совершен "алхимический круг" — проиграв мистерию сотворения космоса, р. Элеазар посвятил адепта в таинство деяния человеческого духа. Но секреты таинств неисчерпаемы, как и бесконечно познание Божественного закона.

Задачей данной статьи было дать общее представление о трактате р. Элеазара из Вормса “Сод Маасе Берешит” и показать его связь с духовной практикой. Можно заключить, что трактат является сложным нелинейным построением образных картин, основанных на текстах ранней мистики и агадических легендах. Структура трактата отражает семантическую полифонию текста. Неисчерпаемые возможности внутренних контекстуальных связей позволяют постоянно открывать новые аспекты символики его образов. Дешифровка семантических констант текста и реконструкция его мифологических мотивов представляют большой интерес для исследования. Важную роль в образной системе данного произведения играют архетипы, которые вызывают глубокий психологический отклик читателя и выводят повествование на уровень концептуальных универсалий. Эмоциональный настрой и живой характер изложения материала свидетельствуют о непосредственных мистических переживаниях самого автора, его индивидуальном духовном опыте; для адекватного анализа трактата исследователь должен непременно соотноситься с этой его личностно окрашенной мистической компонентой. Мы надеемся, что дальнейшее изучение этого литературного памятника будет способствовать более глубокому пониманию роли еврейской мистики в контексте мировой культуры.

¹ В научной литературе за течением закрепилось название *Хасидей Ашкеназ*. “Ашкеназ” – так именовались территории Германии и Северной Франции, где в средние века сложилась еврейская социально-культурная общность.

² *Маасе Меркава* (букв. “десяние Колесницы”) – термин, обозначающий мистическое знание “устройства Колесницы” и систему медитаций над Святыми именами и именами Ангелов, что одновременно является и способом толкования первой главы книги пророка Иезекииля, где описывается видение *Меркавы*. Мистики, посвятившие себя занятию *Маасе Меркава*, именуются *йордей Меркава* (“нисходящие к Колеснице”).

³ *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1986. Т.1. С.68.

⁴ *Престол Славы* – понятие, основанное на экзегезе Иез 1:26, где говорится о видении “подобия человека на Престоле”. Термин, обозначающий раскрытие Бога как объекта глубокого мистического познания.

⁵ *Halperin J. D.* The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision. Tübingen, 1988.

⁶ См., например, в поддержку первого мнения *Pedaya H. Reiya, nefila, shira, hishtoqequt reiyat ha-el ve-ha-yesod ha-ruhi ba-mistorin ha-yehudi ha-qadum / Asufot. Yerushalayim, 1994. Vol. 9. P. 237–277.* Ко второму близко подходит немецкий исследователь и издатель текстов П.Шефер, рассматривающий *Hekhalot* в качестве литературной редакции ряда более ранних традиций. См.,

например: *Schäfer P.* Tradition and Redaction in Hekhalot Literature// Journal for the Study of Judaism. Vol. 14. № 2. P. 172—181.

⁷ Здесь и далее см.: *Idel M.* Kabbalah. New Perspectives. Yale University, 1988. P.27.

⁸ Три больших исследования: *Torat ha-sod shel hasidut ashkenaz.* Jerusalem, 1968; *Iyunim be-sifrut haside ashkenaz.* Masada, Ramat Gan, 1975; *Hasidut ashkenaz be-toldot ha-mahashava ha-yehudit.* Tel-Aviv, 1989—1990. Vol. 3.

⁹ *Dan J.* The Emergence of Jewish Mysticism in Medieval Germany// Jewish Mysticism. The Middle Ages. Northvale, New Jersey; Jerusalem, 1998. P. 36, 37.

¹⁰ *Idel M.* Op. cit. P. 88—92.

¹¹ Краткая биография р.Элезара была написана И.А.Камельхаром и издана в *Hasidim ha-Rishonim* (Waizen, 1917). Сыном автора, Исраэлем Камельхаром, позднее была опубликована монография на эту тему (*Rzeczow*, 1930; переиздание — New York, 1975).

¹² Ивр. *Рокеах* (פּרָךְ) "изготовитель благовоний"

¹³ Здесь и далее: *Dan J.* Op. cit. P. 19—30.

¹⁴ *Пи́йут* — еврейская литургическая поэзия, религиозные гимны. Появляются в IV-V вв.

¹⁵ Исследователем Абулафии М.Идедем неоднократно отмечалось влияние, которое оказали на Абулафию труды Элезара из Вормса. Описание Абулафией техник написания букв см., например: *Sefer gaze haye ha-olam ha-ba* (Книга тайн жизни будущего мира). Yerushalaim, 1998.

¹⁶ Подробнее об этом см., например: *Bonfil R.* Ben Erez Israel le-ven Bavel (Меж Землей Израиля и Вавилонией)// *Shalem.* Mehqarim be-toldot ezez israel ve-yishuva ha-yehudi. Yerushalaim, 1987. Sefer 5. С. 1—30.

¹⁷ Свидетельство этому — известный ответ р. Ай Гаона кайруанской общине: *Ozar ha-geonim, Hagiga, Teshuvot.* Yerushalayim, 1932.

¹⁸ Фонды: Библиотека Британского музея — мс. 737; Мюнхен — мс. 81. См.: *Dan J.* Op. cit. P. lxii.

¹⁹ "Сефер Йецира" (ивр., "Книга Творения") — один из наиболее ранних и наиболее важных еврейских мистических текстов. Написан, по разным оценкам, не ранее II в. н. э. и не позднее VIII—IX вв. Содержит изложение космологии и космогонии, связан с техникой медитаций и магией.

²⁰ *Гематрия* (искаж. греч., "измерение земли") — численное значение ивритских слов, составляющее сумму числовых значений входящих в них букв; метод мистической экзегезы, основанной на подсчете численных значений слов и поиске связей с другими словами или фразами той же численной величины.

²¹ 73 соответствует числовому значению слова *хохма* (ивр. חכמה "мудрость").

²² Имеется в виду непронизосимое четырехбуквенное Божественное имя.

²³ Толкование стихов Священного писания путем изъятия их из непосредственного контекста и истолкование в свете других стихов или общих теологических концепций (реконтекстуализация). Теологическая предпосылка такой интерпретации — единство Торы, укорененное глубже, нежели непосредственно очевидная связность текста.

²⁴ *Нотарикон* (греч., "аббревиатура") — метод мистической экзегезы, заключающийся в интерпретации букв слова в качестве сокращений других слов.

²⁵ *Темура* (ивр., “замена”) – метод мистической экзегезы, заключающийся в замене букв и частей слов согласно определенным правилам.

²⁶ *Атбаш* – трансформация (שׁוׁב לׁק) – правило замены букв в слове, когда первую букву алфавита заменяет последняя, вторую – предпоследняя и т.д.

²⁷ См.: *Dan J. Op. cit.* P. 70–85.

²⁸ Для настоящего исследования мы использовали издание под редакцией р. С. Вайса “Сефер Содей Разайя”. Иерусалим, 1990–1991. Далее – СР.

²⁹ См.: *Through the Speculum that Shines.* Princeton, 1994.

³⁰ См., например: *Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism*// JJTP. 1997. Vol. 6. № 2. P. 265–300.

³¹ Во всяком случае – после 1217 г., когда было создано упомянутое произведение “Сефер ха-Хохма”. См.: *Dan J. Op. cit.* С. 89.

³² По всей видимости, *пророчество* в данном тексте – качество, свидетельствующее о высшей ступени эволюции человеческой личности. См. аналогичную идею у Йегуды ха-Леви (1075–1141). “Сефер ха-Кузари”. Гл.1. С. 31–43.

³³ *Бейт-мидраш*, “дом учения”, где мудрецы обсуждали вопросы закона, ритуала и религиозной практики, то есть занимались толкованием Письменного и Устного учения.

³⁴ Полемика с его концепцией *Сотворенной Божественной Славы* (“Книга верований и мнений”, гл.2) привела к созданию оригинальной системы иерархии *Слав* в кругах *Хасидей Ашкеназ*.

³⁵ В средние века понятие “автор” на иврите стало передаваться словом *мехабер* (מחבר – калька с арабского, букв. “собиратель”), то есть “автор” – это прежде всего тот, кто собирает традицию, чтобы передать ее потомкам. Поскольку традиция считается боговдохновенной, гораздо важнее достоверно передать ее содержание, нежели “изобрести” информацию самостоятельно.

³⁶ *Хашмаль* (חשמל) – таинственный образ сияния “из внутренности огня”, описанного в видении пророка Иезекиила (1:4).

³⁷ Перечисление данных атрибутов представляет собой парафраз на изречение из трактата Кидушин 71а: “Сказал Рав, сорокадвухбуквенное имя, не передают его иначе как тому, кто скромн, и достиг полдня жизни своей, и не знает гнева, и не берет платы, и уступает, смиряя себя”.

³⁸ СР.

³⁹ Так, например, см.: “Сефер Тахкемони” // “Сефер Йешира”. Иерусалим, 1990. Ч.1.

⁴⁰ Значения этих Божественных имен далеко не исчерпываются перечисленными выше. Здесь указана только одна смысловая грань, приемлемая для данного контекста.

⁴¹ По правилу שׁוׁב לׁק, как было указано выше, שׁ меняется на פ, ו – на ש, ו – на פ. Полученные буквы складываются в слово п-р-פ.

⁴² Обратим внимание читателя на то, что страх здесь парадоксально проявляется в любви к Богу и заповедям, являясь своеобразным сплавом высшего трепета, благоговения и обожания.

⁴³ Выражение יחדו הכבוד לידע, с одной стороны, можно перевести как “*познать единство Славы*”, то есть осознать, что все многообразие явлений мира есть следствия Единой причины – Творца мира, а с другой – как “*познать единение со Славой*”, то есть прочувствовать свое единство с Творцом через акт слияния с Ним.

⁴⁴ Термин “начало—нутро—конец” (ивр. הַחֵץ—שֶׁרָא—הַסֵּף, из первых букв этих слов А.Абулафия сложит акроним ח'ר'ס “тайна”) в очень обобщенном виде символизирует последовательность: интеллектуальный уровень замысла (“начало”) – творческая обрисовка замысла в материале (“нутро”) – реализация замысла (“конец”).

⁴⁵ Три матери שׁאק — термин “Сефер Йецира”. Согласно этой книге 22 буквы ивритского алфавита делятся на три группы: 3 матери, 7 двойных и 12 простых. С помощью трех матерей в мире создаются: 3 стихии – воздух (буквой ק), вода (буквой מ) и огонь (буквой ש); 3 времени года; 3 части человеческого тела – голова, живот и грудь.

⁴⁶ Perush le-Sefer Yezira le-rav Yehuda Barzeloni. Yerushalaim, 1971. С.179.

⁴⁷ 10 сфирот блима (עשרת הַסְּפִירוֹת בְּלִמָּה) – термин “Сефер Йецира”. Сфера – ед.ч., сфирот – мн.ч. Десять “сверхсущих” или “не обладающих реальностью” (עשרת הַסְּפִירוֹת בְּלִי מַמְצָא, то есть “без чего бы то ни было, ничто”) чисел или принципов строения мира.

⁴⁸ “Дух” (רוח) в иврите женского рода.

⁴⁹ “Сефер ха-Шем” посвящена непронизимому Божественному имени, שֵׁם הַקָּדוֹשׁ, т.н. Тетраграмматону. В ней автор обращается к термину “бытийность”, поскольку на иврите он состоит из тех же самых букв – הוהו. Этим объясняется, что вся потенция сфирот содержится в буквах Тетраграмматона.

⁵⁰ Dan J. Op. cit. P. 150.

⁵¹ В тексте — нешама (נְשָׁמָה “душа, дыхание”), что также означает вышедший из трех облакающихся в тело уровней души, связанный с интеллектуальным постижением Божественного.

⁵² Все эти так называемые атрибуты Бога упоминаются в Библии. Согласно данному отрывку все они – черты Божественного образа в человеке, и посредством их он созерцает своего Творца.

⁵³ См.: Шолем Г. Указ. соч. С. 150.

⁵⁴ См.: “Сефер Таккемони”. С. 130.

⁵⁵ В мистике существует понятие двух Тор: сокрытой, высшей, обладающей неисчерпаемым смыслом, и материализованной, сошедшей в мир. Последняя является явленной манифестацией первой и имеет две формы: Священное Писание и Устный закон.

⁵⁶ В Вавилонском Талмуде (Менахот 29б) сказано, что этот мир сотворен буквой מ, а грядущий мир – буквой י. Это объясняется формами этих букв. Форма буквы מ указывает на свободу воли: снизу у нее широкий выход, так что если человек хочет падать, он может опуститься до самого дна. Если же он решил подниматься – он может прийти к раскаянию, так как сверху у буквы מ есть маленький выход наверх. Малый размер буквы י указывает на то, что мало праведников, которые удостоятся будущего мира. Праведник также привык умять себя перед Творцом.

⁵⁷ חֲסִידוֹת также — “зеркало”. О сравнении небесных сводов с зеркалами см. далее по тексту.

⁵⁸ Отсюда видно, что согласно воззрениям р. Элезара Суббота существовала до сотворения этого мира. Ее исход соответствует началу Маасе Берешит.

⁵⁹ См.: коммент. издателя. С. 26.

⁶⁰ Река Динур (арам. נַחַל דִּינִיר “из огня”). – образ огненной реки из Дан 7:10.

⁶¹ См.: Dan J. Op. cit. P. 151.

⁶² Мидраш заимствован из сборника Песикта Зутарти 80:1.

⁶³ Мы наблюдаем следующую картину: Вода происходит из Речи, буквы Речи — ангелы; следовательно, выводя свет из букв, Вода извлекает его из ангелов.

⁶⁴ *Машиах* (ивр., “помазанник”) — Мессия, потомок Давида, который будет послан Всевышним в конце дней. Он выведет всех евреев из стран изгнания, будет царствовать над ними в Святой Земле и побудит их следовать закону Торы. *Дни Мессии* являются одновременно и продолжением земной истории, и подготовкой к будущему миру.

⁶⁵ *Зевуль* (ивр., “храм”) — название четвертого небосвода согласно схеме семи небес (Хагига 12б). Более подробное объяснение см. ниже по тексту.

⁶⁶ *Диаметральный предел* — сектор неба, являющийся астрологическим “домом” зодиакального созвездия.

⁶⁷ *Тели* — термин “Сефер Йешира”. Некая таинственная сила, управляющая звездным небом. Имеет ряд других трактовок. Подробнее — см. ниже по тексту.

⁶⁸ Выше упоминалось также о делении букв на три группы: 3 матери, 7 двойных, 12 простых.

⁶⁹ По замечанию И.Р. Тантлевского, термин *вилон* (וילון) произведен от лат. *velum* — “завеса, занавес, парус” (см.: *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М., 2000).

⁷⁰ “Сефер Тахкемони”. С. 134.

⁷¹ Гематрия слова “небеса” (שמים) — 390.

⁷² Речь, вероятно, идет о том, что каждому небосводу дозволено определенное произношение Божественного имени, которое, с одной стороны, не профанирует святость имени, а с другой — дает небосводу название, являющееся одновременно его “печатью”. Чтобы хранители неба пропустили мистика, “нисходящего к Меркаве”, на соответствующее небо, необходимо было предъявить эту “печать”.

⁷³ *Метатрон* — персонаж литературы *Hekhalot*, князь Божественного лика, ангел, хранящий тайны мира *Престола* и Божественных имен. Духовный наставник мистиков, постигающих устройство *Меркавы*. В ряде текстов это — преображенный патриарх Енох, взятый на небо за благочестие.

⁷⁴ Эти воззрения автора опираются на мидраши из собрания *Сефер Рабба де-Берешит*.

⁷⁵ *Шцур Кома* (ивр., “размеры тела”) — мистическое учение эпохи таннаев (I—II вв.). Основывается на описании тела Возлюбленного в Песне Песней (5:11—16). Также обозначение антропоморфной символики по отношению к описаниям видений Бога, включающим описания различных святых тел колоссальных размеров.

⁷⁶ *Серафим* (“огненные”) — категория ангелов. В видении пророка Исайи описаны как существа с шестью крыльями; *Хашмалим* (“сияния”) — здесь категория ангелов; *Керувим* — “херувимы”, ангелы, описываемые в Танахе и в Талмуде, крылатые существа с лицом ребенка; *Офаним* (“колеса”) — категория ангелов, в видениях Иезекиила описаны как “колеса, усаянные глазами”; *Хайот* (“живые”) — ангелы, описанные в видениях Иезекиила как существа с лицами льва, орла, быка и человека.

⁷⁷ Одним из источников для такого толкования служит Ис 40:22: “Распростирающий небеса, как тонкую пелену”.

⁷⁸ Слово *Тели*, возможно, соотносится по корню со словом תלה — “висеть”.

⁷⁹ Sefer Yezira / Perush ha-gaon rabenu Seadya (Изд. р. Й.Капаха). Yerushalaim, 1972. С.60.

⁸⁰ Космология Ш.Донолло, в отличие от системы р.Элезара, отождествляет семь небесных сводов с орбитами "семи звезд" (Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна). Его система расположения планет совпадает с птолемеевой. В центре стоит Земля, Солнце занимает срединное положение между планетами – 4-й "дом". Помещая *Тели* рядом с Солнцем, Донолло намекает на эклиптику.

⁸¹ Это цитата из Ш.Донолло, см.: "Сефер Тахкемони". 1990. С.146.

⁸² См., например: *Голан А.* Миф и символ. М., 1994. С. 74–83.

⁸³ *Матье М.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996. С. 182, 183.

⁸⁴ *West J.A.* The Serpent in the Sky. The High Wisdom of Ancient Egypt. Julian Press (USA), 1987. P.71.

⁸⁵ Этим выражением из Ис 3:9 обозначалась физиогномика – познание тайн души и характера по лицу (в поздней раввинистической традиции встречается в комментариях р. М.Л.Мальбима на данный стих). Физиогномика конкретного человека мыслилась зависимой от расположения на небе созвездий в момент его рождения.

⁸⁶ *Р.Моше Кордоверо.* Perush le-Sefer Yezira, б: 4 (Коммент. к стиху "*Тели* в мире как царь на престоле").

⁸⁷ *Матье М.Э.* Указ. соч. С. 182.

⁸⁸ Зеркало в произведениях *Хасидей Ашкеназ* может иметь значение водяного экрана, проявляющего свечение скрытого огня – см.: *Idel M.* Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism // JJTP. 1997. Vol. 6. № 2. P.265–300.

⁸⁹ См. прим. 45.

⁹⁰ *Бина* (ивр., "постижение") – способность разумного постижения. В Каббале – сфера, которая означает способность анализировать, оформлять, развивать первичное нерасчлененное озарение, данное в сфере *Хохма* (ивр., "мудрость").

⁹¹ *Шехина* (ивр., "обитание") – присутствие Всевышнего в сотворенных мирах.

⁹² От корня *рлш* на иврите происходят глаголы "играть" (если *ш* читается как "син") и "толочь" (если *ш* – "шин"). Со вторым значением связана этимологизация названия *Шехаким* в Талмуде – на этом небе ангелы толкут *манну*, чтобы послать ее Израилю в пустыне.

⁹³ См.: *Шолем Г.* Указ. соч. С. 148.

⁹⁴ Во всяком случае, он мог учитываться первоначальными авторами данного текста.

⁹⁵ См.: *Schäfer P.* Synopse zur Hekhalot Literatur. Tübingen, 1984. С. 103, 104. Все рукописи имеют ряд отличий от текста, приведенного у р. Элезара.

⁹⁶ Букв.: "от места *Ее*" [חַפְּזָה].

⁹⁷ Очевидно, это ссылка на материал *Hekhalot*.

⁹⁸ *Тфилин* – кожаные коробочки кубической формы с вложенными в них кусками пергамента, на котором написаны четыре отрывка из Горы. Здесь имеется в виду головной *тфилин*, который, согласно традиции, перед утренней молитвой ежедневно, кроме суббот и праздников, накладывают мужчины.

⁹⁹ Данная формулировка с незначительными изменениями встречается в *Сефер Маайан Хохма* (Yalqut ha-goim ha-gadol. Yerushalaim, 1999. С. 18) и в сборнике *Песикта Раббати*, гл.20.

¹⁰⁰ *Сила воображения* – персонифицированный термин философии Раббана (см., например: *Перуш ле-Мишнайт: 8 глав*, гл.1), где он обозначал силу, способную различать, классифицировать и комбинировать разные образы, созданные чувственным восприятием, не учитывая их согласованности и вне зависимости от реальности.

¹⁰¹ *Idel M. Kitve rabbi Avrahan Abulafia u-mishnato. Hibur le-shem kabalat toar doktor le-filosofia. Yerushalaim, 1976. С. 105, 106.*

¹⁰² Букв.: “...до ушей Его”.

¹⁰³ Игра с корнем כבב – “тяжесть, почет”, от которого происходит наименование *Божественной Славы* כבב, и словом כבבמ – “утяжеляется; исполняется почта”.

¹⁰⁴ См. также: *Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkaba Mysticism and Talmudic Tradition. N. Y., 1965. P. 64; Schäfer P. Synopse... S. 102.*

¹⁰⁵ Имется в виду четырехбуквенное Божественное имя.

¹⁰⁶ В этом отличие от концепции *Славы* у Саадии Гаона, согласно которой *Кавод* – ангел, которого творит Всевышний, чтобы явиться пророкам в видении, а не явление сути Творца.

¹⁰⁷ Гематрия буквы ו (*Аин*) – семьдесят.

¹⁰⁸ Числовое значение слов וכל “вся ты” также равно семидесяти. Название буквы ו (*Аин*) на иврите обозначает “глаз”. Согласно ряду традиционных комментариев женский персонаж Песни Песней (“подруга”, “сестра”, “невеста” и др.) – символ обители Израиля.

¹⁰⁹ Ивр. פה – “рот, уста”.

¹¹⁰ Интересно, что, по некоторым толкованиям, именно этим бальзамом Шемуэль помазал на царство Шаула (например, комментарий Радака на I Сам/1 Цар 10:1). В этом – намек на более высокий статус потомков Биньямина (Шаул), нежели потомков Давида (Давид был помазан специальным маслом, сделанным еще в пустыне). В каббалистической символике Биньямин соответствует высшей сфере *Кетер* (“венец, корона”), пребывающей в высшем мире Божественной эманации (см.: *Магид Мейушарим*. Й.Каро. С.117), тогда как Давид – нижней сфере *Махут*, передающей влияние всех остальных сферот низшим мирам (см.: *Ор незрав* М. Кордоверо. Указ. соч. С. 59). О качествах *афарсемона* как бальзама, связанного с высшим мистическим прозрением, см. далее по тексту.

¹¹¹ Слово *Аравот* в Библии употребляется в составе поэтического эпитета Бога *Рохев ба-Аравот* (רוחב ענניו) (Пс 68:5), который, по замечанию М.Шнейдера, нужно переводить как “Всадник облаков”, “Мчащийся на облаках”, “Оседлавший облака”. В значении “облака” слово *аравот* (араб. *Арафат* פלג, ср. ивритский корень פלג – “течь, капать”) имеет соответствия в угаритском эпосе. Раввинистическая традиция возводит *аравот* к פלג “пустыня, степь”. Символический смысл, тождественный талмудическому (Хагига 126), раскрыт р.Элеазаром – *аравот* является воплощением ровного пространства, распротертого для удобства продвижения *Божественной Колесницы*.

¹¹² Очевидно, мифологический сюжет, положенный в основу этого отрывка, таков: пляска ангелов вокруг Престола “порождает” огненный венец, окружающий Трон. Его образ отождествляется с короной. Интересно, что здесь мы наблюдаем архетип известного в обрядности архаических культур календарного празднества, которому сопутствовали ритуальные пляски вокруг костров, метание огненных колес – символов цикла времени и т.д. А.Голан ставит в один ряд с этими обрядами прообраз ритуала Симхат-Тора, состоя-

щего в круговой пляске со свитком Горы (*Голан А.* Указ. соч. С. 112). Возможно, именно он является отголоском нашего сюжета: обход синагоги в танце соответствует кружению у Престола, Тора – совокупности Божественных имен, высеченных на короне Творца.

¹¹³ Похожий текст из мюнхенского манускрипта приводит Г.Шодем (Основные течения. Т. 1. С. 84). Частично данный отрывок содержится в *Hekhalot Rabboti*, гл. 25.

¹¹⁴ *Пардес* ("сад") – согласно Талмуду и текстам *Hekhalot* область, напоминающая мир Престола и Меркавы. Раши в комментариях на трактат Хагига (14б) пишет: "Вошли в *Пардес* – поднялись на небо, благодаря знанию Имени". Также *Пардес* – акроним из первых букв ивритских слов *пешат* ("протой"), *ремез* ("намек"), *дераиш* ("иносказание"), *сод* ("тайна"), обозначающий совокупность методов толкования Учения (*пешат* – буквальный, *ремез* – аллегорический, *дераиш* – гомилетический, *сод* – мистический).

¹¹⁵ Ивр. *рош* (ראש) – "голова".

¹¹⁶ Согласно "Сефер Йецира" буква *ш* (*Шин*) как одна из *трех матерей* связана с огнем ("шипение огня" – שפ). См. прим. 31.

¹¹⁷ Предлагаемый перевод не претендует на точность и ставит целью имитировать эффект аллитерации. На иврите строка выглядит так: ששן שורקת לכך שן שורקת לכל מה שיש בעבודת שורקת ששן.

¹¹⁸ См., например: Втор 4:24.

¹¹⁹ Сефер Тахкемони. С.134.

¹²⁰ Доктринальный источник направления *Хасидей Ашкеназ*, известного как "*Круг особого Херувима*" (מחנה כבוד חרו"ם), суть концепции которого изложена в приведенном отрывке. Некоторое время авторство данного текста приписывалось р. Элеазару. Подробнее об этом см.: *Dan J.* Op. cit. P. 277–312.

¹²¹ Цитируется по тексту иврита в кн.: *Dan J.* Op. cit. P. 284, 285.

¹²² Доктрина творения ангелов из Божественной речи опирается на реченье Талмуда: "С каждым словом, что исходит из уст Святого, благословен Он, творится один ангел" (Хагига 14а).

¹²³ Этот материал опубликован Г.Шодемом под названием "Маасе Меркава" № 9, 10. См.: *Scholem G.* Op. cit. P. 107, 108.

¹²⁴ Имеется в виду содержание учения *Шуур Кома*, см. прим. 54.

¹²⁵ Гематрия слов: ורר כב "и могуч силой" равна 236 – этим числом парасангов описывается "размер тела" Творца Берешит в учении *Шуур Кома*.

¹²⁶ Здесь автор использует "метод концов слов". Фраза из Песни Ханы (1 Сам/1 Цар 2:8) встроена в текст и истолкована применительно к содержанию трактата.

¹²⁷ См.: *Idel M.* Enoch is Metatron// *Immanuel.* 1990. № 24/25. P. 220–240.

¹²⁸ См.: прим. 20.

¹²⁹ 1 Сам/1 Цар 25:29.

¹³⁰ Источник этого предположительно – сборник *Меркава Шлема*. В связи со множественностью имен ангела интересно привести мнение о том, что этимологически имя *Сандальфон* восходит к греч. *зун* – "вместе, совместно" и *adelphos* – "брат". Имя в целом интерпретируется как "[действующий] вместе с братьями". См., например: *Bar-Pan M.* Shemot shel ha-malakhim (Имена ангелов) // *We-cle ha-shemot. Mehqarim be-otzar ha-shemot ha-yehudim.* Ramat Gan, 1997. С. 33–48. Вероятно, дополнительные имена – свидетельства "множественной персональности" (многоликости) или различных аспектов посланничества *Сандальфона*, которые в некой традиции закрепились как его "собратья".

¹³¹ Очевидно, имеются в виду буквы имен ангелов, которые проявляют их сущность и содержание их миссии.

¹³² Речь идет об одеснии (רלג) Всевышнего, на котором выгравированы огненные буквы Священного имени.

¹³³ Schäfer P. Synopse... S. 102.

¹³⁴ Доктрина *прообразов*, раскрывающая тонкую связь высших и низших плоскостей бытия, играет важную роль в учении *Хасидей Ашкеназ*. *Прообразы* как особые бестелесные сущности, происходящие из единого корня, пытаются свои более плотные отображения в проявленном материальном мире, а эманация высшей сущности через *прообразы* спускается в земную плоскость. Об этом см.: Шолем Г. Указ. соч. Т. 1. С. 167.

¹³⁵ См.: “Сефер Йецира” (1:9): “Голос, дух и речь — это Дух Святой”.

¹³⁶ См.: прим. 69.

¹³⁷ Радуга р. Элезара перекликается с описанием “Сефер хасидим”, № 484, где сказано: “...*Радуга — красный и зеленый с примыкающим к нему, а зеленый разделяет между мерой суда и мерой милосердия*”. Отсюда мы видим, что разделяющим в схеме р. Элезара является именно зеленый. Набор цветов “красный, белый, зеленый” приближен к “палитре” классической Каббалы (например Зохар, ч. 1, 186).

¹³⁸ См., например: Книга верований и мнений, гл. 2:12. В более раннем произведении — Комментарии на “Сефер Йецира” (932 г.) — Саадия называет этот воздух “проявленным эфиром” (איר הגולה). В нем явления пророчества становятся доступными для созерцания, в то время как их источником является сотворенный “эфир второй, тончайший” (איר השני העדין), который есть также Слава и Шехина. См.: Sefer Yezira. Perush ha-gaon rabenu Seadya. С. 105—108.

¹³⁹ *Паргод* (ивр. תרז, “занавесь”, “кулиса”) — перегородка, отделяющая Того, кто восседает на *Престоле*, от других сфер *Меркавы*. В нее вплетены прообразы всего сотворенного. Впервые встречается в текстах *Hekhalot* и в Талмуде (см., например: Шабат 120а).

¹⁴⁰ Это аллюзия к стиху из первого благословения перед вечерним “Шема”: “Убирает [сворачивает] он свет перед тьмой и тьму — перед светом...”

¹⁴¹ Здесь *тфилин* уподобляется *Престолу*, на котором открывается Слава Бога.

¹⁴² Ивр. תור — также “канал”, проводящий голос.

¹⁴³ Проявление Божественного в мире, выражающее начало меры, закона, строгости.

¹⁴⁴ Это толкование основано на перестановке букв, входящих в слово *хашмаль*. На иврите — מלל מלל מלל מלל

¹⁴⁵ Имеется в виду, что голос поступает в *хашмаль* от *Славы*, и оттуда исходит к пророку.

¹⁴⁶ См. прим. 77.

¹⁴⁷ Выражение רבך может также обозначать “*входит в мистическое единство*”, “*сливается с его сутью*”.

¹⁴⁸ См. также: *Idel M. Gazing at the Head* (прим. 88): Note 117.

¹⁴⁹ Это выражение — из книги 1/3 Цар 19: 12.

¹⁵⁰ См. выше обсуждение главы, посвященной букве כ.



Галина Зеленина

ИЗГНАНИЕ 1492 ГОДА В ТРАКТОВКЕ ДВУХ ХРОНИК XVI ВЕКА

1

Изгнанию 1492 г. в историографии традиционно придается огромное значение как событию, положившему конец многовековой истории евреев в Испании, стране, где их численность и роль были весомее, чем в других странах христианской Европы. Хроника научной жизни и публикации последних лет показывают, что изгнание 1492 г. имеет весьма высокий рейтинг популярности, особенно среди ученых Израиля, Испании и США¹. При этом «мнения историков по поводу эдикта<...> разнообразны и в высшей степени противоречивы»², как писал Х.Амадор де Лос Риос более века назад. Это утверждение и сегодня остается в силе: практически каждая авторитетная концепция получает не менее авторитетное опровержение. В основном дискутируются, во-первых, вопрос о причинах и целях эдикта 31 марта³, вызванный убежденностью в том, что указанные в самом эдикте причины не полностью соответствуют действительным, и побуждающий находить различные имплицитные мотивы — от финансового дефицита и давления на корону различных слоев общества до стремления монархов воплотить в жизнь унитарный концепт государства, и во-вторых, проблема последствий изгнания как для его инициаторов (экономический упадок), так и для его жертв (неизгладимый отпечаток, наложенный на последующее развитие еврейской культуры — философии, мистики, историографии)⁴. Это событие традиционно расценивается в историографии как сопряженная с эскалацией мессианизма глобальная катастрофа для евреев и окончательное разрешение «еврейского вопроса» для христианской Испании. Такая утвердившаяся в науке точка зрения во многом является результатом реконструкции фактов

Галина Зеленина — аспирантка Центра иудаики и еврейской цивилизации Института стран Азии и Африки при МГУ.

сознания на основе реконструкции фактов действительности. Восприятие как зафиксированное современниками представляется гораздо менее однозначным и далеко не полностью обусловленным историческими реалиями.

В данной работе предпринимается попытка исследования рефлексии современников по поводу изгнания на основе компаративного анализа двух источников, один из которых принадлежит еврейской, а другой — христианской традиции. Согласно современной методологии гуманитарного знания невозможно сравнивать нарратив с реальностью, но возможно и необходимо сравнивать нарративы между собой: “Мы можем сравнить одни часы с другими часами, но мы не можем ни одни часы сравнить со временем, и поэтому не имеет смысла спрашивать, какие часы верные. То же относится к любому рассказу, включая исторический нарратив. Мы не можем увидеть историю. Мы можем только сравнить одну книгу с другой”⁵.

Избранные нами “книги” — это две хроники первой трети XVI в.: “Шевет Иегуда”⁶ Шломо Ибн Верги и “История католических королей” Андреса Бернальдеса⁷. Обе хроники написаны очевидцами изгнания из Испании и повествуют об этом событии. “Шевет Иегуда” является одним из двух крупных еврейских историографических произведений XVI в., авторы которых принадлежали не к “поколению изгнанников из Испании”, а непосредственно к числу изгнанников. Эта хроника расценивается рядом исследователей как наиболее выдающаяся среди еврейских хроник того периода⁸ и представляется одной из наиболее изученных: ей посвящены книги и статьи многих известных ученых от И. Леба и И. Бера до Й. Х. Иерушалми, Р. Бонфиля и Э. Гутвирта, в которых предпринимается анализ как источников текста, так и его содержания. Но при этом “до сих пор нет заключительной работы по «Шевет Иегуда»”⁹, и уже намечен ряд дискурсивных типов, мотивов и аспектов, требующих дальнейшего изучения¹⁰; в частности, несмотря на всю популярность темы изгнания и проблемы еврейско-христианских взаимоотношений, не проводилось сопоставительного анализа “Шевет Иегуда” и современной этому произведению испанской хронистики¹¹.

Хроника А. Бернальдеса — в отличие от “Шевет Иегуда” — не является излюбленным предметом внимания исследователей (впрочем, испанская хронистика эпохи католических королей не столь популярна в испанистике, как еврейская хронистика эпохи из-

гнания в иудаике). Однако ученые неоднократно отмечали точность и информативность этого источника, в частности в отношении “еврейского вопроса”¹², а также называли его лучшим по этой теме: “Андрес Бернальдес выразил – пожалуй, более точно, чем кто-либо, – как ощущали себя в Кастилии соперники испанцев еврейского происхождения”¹³. “История католических королей” – одна из немногих христианско-испанских хроник той эпохи, описывающих изгнание евреев, и, надо полагать, наиболее содержательная в этом аспекте¹⁴.

Сопоставительный анализ этих источников представляется оправданным, среди прочего, в силу определенного сходства в их замысле и структуре. Обе хроники, по замыслу авторов, должны сохранить память о событиях для потомков, чтобы даровать бессмертие героям, чьи деяния описываются (Бернальдес)¹⁵, и чтобы даровать спасение потомкам, деяния чьих предков фиксируются, а также побудить их раскаяться и помочь им перед судом Всевышнего (Ибн Верга)¹⁶. Таким образом, мы видим здесь своеобразный пример отрицательной корреляции письма и смерти, отрицания смерти через повествование, о чем писал М. Фуко на примере античной (сказание призвано обессмертить героя) и арабской (функция сказок “Тысячи и одной ночи”) традиций¹⁷.

В структуре текста имеются сходства и различия. Так, основным композиционным принципом обеих хроник является аккумуляция эпизодов с повторяющимися/однотипными сюжетами. Однако если в “Шевет Йегуда” не соблюдается хронологический порядок и отсутствует верхняя временная граница (пределом повествования должен стать приход Мессии и прекращение преследований евреев, то есть самоисчерпание предмета повествования, но это ограничение гипотетическое), то Бернальдес соблюдает принцип хронологического изложения событий и ограничивает свое произведение периодом правления католических королей. Критерий достоверности декларируется здесь как главный критерий отбора информации, и значительное место занимают размышления по поводу источников информации¹⁸.

Актуальные для данного исследования темы еврейско-христианских взаимоотношений и взаимовосприятия и изгнания евреев в большей или меньшей степени затрагиваются обоими авторами. Оба фиксируют подвиги *sui generis*, которые при этом как бы дополняют друг друга, являясь разными составляющими общего сюжета: подвиги подавления (борьба с врагами веры) и

подвиги противостояния (мученичество за веру), но в силу противоположности позиций, а также наличия третьей действующей стороны — конверсо¹⁹ — акценты не всегда совпадают: так, в “Шевет Иегуда” это в основном ложные обвинения, погромы, насильственные крещение и изгнание, в “Истории” — влияние евреев на конверсо, “ересь иудействующих” и борьба с ней.

Соответственно, в настоящей статье предполагается исследовать темы, так или иначе освещенные в обеих хрониках. Прежде всего следует определить место темы изгнания в источниках; затем я попытаюсь проанализировать причины изгнания в восприятии обоих хронистов, проблему конверсо в частности; отношение к изгнанию его жертв (что затронет вопрос о библейских параллелях и еврейском мессианизме); и наконец, значение изгнания в концепции истории Ибн Верги и концепции христианско-еврейских отношений Бернальдеса. Я постараюсь показать, что при очевидном различии акцентов и конкретных отношений существовало и определенное сходство более общих установок и подходов.

2

Целью написания “Истории католических королей”, как уже указывалось, является, по свидетельству самой хроники, сохранение памяти о “героических деяниях”, причем Бернальдес обычно старается обосновывать отнесение того или иного эпизода к разряду “героических деяний”²⁰. Основная часть хроники (115 глав из 245, то есть 46%) посвящена “героическим деяниям” в классическом понимании, а именно военным конфликтам, по большей части с внешними иноверцами (гранадскими маврами)²¹, и лишь 4% посвящено отношениям с внутренними иноверцами (евреями и маврами-подданными короны). Изгнание евреев, равно как и инквизиция, рассматривается как мера борьбы с ересью иудействующих и в этом качестве становится “героическим деянием” и, следовательно, достойным предметом повествования. Еретики наравне с другими грешниками являются врагами Бога (“Враги Бога суть плохие христиане <...> еретики, воры, обманщики и все, кто вне учения Святой Церкви”²²) и, соответственно, врагами короны. Искоренение ереси и в его рамках изгнание евреев неизменно упоминается в числе заслуг католических королей (в предисловии к истории царствования их католических Величеств: “<...>и положили конец Моисеевой ереси, вырвали ее

корни, коими были проклятые синагоги”; в посмертном панегирике Изабелле: “<...>ею была сожжена и уничтожена наихудшая и отвратительная Моисеева ересь, <...> которая чуть не всю Испанию заразила и опутала с такой дерзостью, которая во всем проявлялась”²³). Автор включает борьбу с ересью, в том числе мирными средствами, в категорию “героических деяний” (“весьма героическим делом было вернуть этих людей в лоно церкви”²⁴), тем самым оправдывая присутствие этой темы в хронике. Изгнание предпринимается для окончательного прекращения влияния евреев на конверсо и является альтернативой крещению: “Был увиден католическими христианнейшими королем и королевой очень большой вред, проистекающий от затвердевших взглядов и вечной слепоты евреев, и как это поддерживало еретическую развращенность Моисееву; находясь при осаде Гранады в 1492 году, они повелели и приказали, чтобы всем евреям <...> проповедовали Святое Евангелие и католическую веру, и христианскую доктрину и чтобы те, кто хочет обратиться и креститься, оставались в их королевствах, <...> а те, кто не хочет обратиться, чтобы за шесть месяцев уехали и покинули их королевства”²⁵.

В “Шевет Йегуда” основным предметом повествования являются “гонения и преследования, которые перенес Израиль в чужой земле”²⁶. Изгнание вообще, принадлежащее — наряду с погромом и насильственным крещением — к категории “гонений и преследований”, является здесь весьма частотным мотивом, причем оно может выступать как историческое событие и как потенция (требование или намерение изгнать евреев). Можно выделить три вида причин, побуждающих власть “чужой земли” к изгнанию: 1) финансовые мотивы — банальное ограбление (“и изгнал всех евреев, которые были в его королевстве. И очень ожесточился против евреев и взял все их имущество...”) или, например, сложный расчет изгнать евреев и потребовать с жителей других стран компенсацию за выгоды, которые те получают от пришедших к ним евреев²⁷; 2) давление на носителя власти определенных лиц или групп населения, вследствие которого он вопреки своему желанию декретирует изгнание и даже расценивает его как лучший выход для самой жертвы: “король сказал, <...> что их изгнание <...> для их блага, что он изгоняет их, чтобы спасти их от их ненавистников и восставших против них”²⁸; 3) религиозные мотивы, как декларируемые духовенством — риторические,

например месть за убийство Христа, так и имплицитные прагматические: угроза изгнания является стимулом к крещению, таким образом, изгнание и обращение в христианство обычно представляют собой альтернативную пару – евреи принуждены выбирать одно из двух.

Шломо Ибн Верга сам был жертвой изгнания 1492 г., и тем не менее описание этого события является фрагментом “чужой речи” (субъектом коей является не автор), которая расценивается как более достойная помещения в хронику. Представляется, что “чужая речь” вообще должна быть ключевым понятием в анализе структуры произведения и попытках выяснить точку зрения автора по поводу описываемых событий. Модальность целого ряда суждений в хронике неясна (в частности, дискутируются вопросы об отношении автора к королю, вере в Бога, мессианизму), и при любом прочтении возникают определенные противоречия, которые исследователи пытаются объяснить, например, обнаруживая у Ибн Верги конфликт религиозного воспитания с благоприобретенными гуманистическими идеями (И. Бер²⁹) или просто инкриминируя ему принципиальное и постоянное лицемерие (М. Коэн³⁰). Эта проблема снимается, если прежде всего задаться вопросом о субъекте дискурса – как писал М. Фуко: “Первый вопрос: кто говорит?”³¹. Шломо Ибн Верга за редкими исключениями не является субъектом речи; таковыми становятся либо “сконструированные” персонажи (в основном, два собеседника, которые могут, высказывая они более однородные суждения, претендовать на амплуа резонера – король Альфонсо и мудрец Томаш), либо авторы текстов, которые по собственному утверждению Ибн Верги, он не просто использует/пересказывает, а копирует (“и я переписал их”, “и я перевел с чужого языка на святой язык”³²). Такое построение произведения создает презумпцию истинности – чужая речь истинна как таковая: если описываемое событие и не имело места в действительности, то существует текст о нем, то есть оно существует в памяти. Ибн Верга, таким образом, по большей части сохраняет “чужую речь”, стремясь донести до потомков истину уже существующего текста, и рассказ об изгнании из Испании не является исключением. Ибн Верга указывает на свою причастность к событиям, но отказывается от мысли их описывать по причине наличия подобного описания у другого, авторитетного автора и посвящает несколько главок бедствиям евреев уже в изгнании, не упомянутым у ука-

занного им автора: “Сказал Шломо: я тоже слышал и видел много такого об изгнании из Кастилии и Португалии <...>, и думал написать об этом здесь, но когда увидел, что сеньор дон Иегуда Абрабанель <...> все это описал, удержался от этого, кроме немногих деталей, о которых сеньор не смог написать, о бедствиях по выходе их из Кастилии”³³. Собственно изгнанию из Испании (отдельно от последующих бедствий изгнанников) посвящена в хронике одна среднего размера глава, являющаяся точным воспроизведением³⁴ фрагмента из сочинения Абрабанеля и включенная в книгу ее публикатором, сыном Шломо Йосефом Ибн Вергой: “Сказал Йосеф: об изгнании из Кастилии и его причинах написал сеньор великий и выдающийся своей мудростью дон Ицхак Абрабанель в начале Книги Царей, и я решил переписать это здесь его языком, чистым и великолепным<...>”³⁵.

Инициатива изгнания принадлежит королю при активной поддержке королевы, причем изгнание — как в “Истории”, так и в ряде сходных сюжетов в “Шевет Иегуда” — выступает не как самоцель, а как угроза, приводимая в исполнение в случае недостижения цели, то есть как альтернатива принятию христианства: “И подумал [король Испании]: чем смогу угодить Богу, укрепившему меня на войне, чем отблагодарю Того, кто отдал этот город в руки мои, как не тем, что введу под Его крыло народ блуждающих во тьме <...> и возвращу в свою веру вернувшуюся дочь? Или вышлю их в другую землю<...>, чтобы не возвращались более в мою страну и не появлялись перед моими глазами”³⁶. Причиной принятия монархом такого решения называется необходимость “расплатиться” с Всевышним за дарование победы над маврами в Гранадской войне или, иными словами, принести благодарственную жертву. Мотив жертвоприношения имплицитно присутствует в ряде эпизодов в “Шевет Иегуда” и в “Истории католических королей”, в частности в описании Лиссабонского погрома 1506 г. Евреи представляются занимающими определенное место во взаимоотношениях христиан с Богом и могут исполнять функции жертвы — благодарственной или искупительной — и козла отпущения. Эти образы встречаются и в других еврейских хрониках: “Судьба бедных евреев была стать козлами отпущения” (“Седер Элиягу Зута” Э.Капсали); “Он [король Фернандо] увидел, что время было благоприятным, и сказал себе: надо принести жертву Богу” (“Хроника де ла Каваллерия”)³⁷. Интересно, что если согласно “Шевет Иегуда” указ об

изгнании явился реакцией на уже дарованную победу над Гранадой, то согласно “Истории” их католические величества издали указ об обязательном обращении/изгнании, “находясь при осаде Гранады”, что совпадает с информацией, приведенной в “Седер Элиягу Зута” Э.Капсали, согласно которой Изабелла поклялась изгнать евреев, увидев сопротивление Гранады³⁸. В таком случае изгнание может расцениваться не как благодарственная жертва, а как средство умиловить Бога. События 1492 г. рассматриваются также (в еврейской хронике) в системе отношений евреев с Богом. Кульминация трагедии – бедствия изгнанников в пути и других странах – в этой системе воспринимается как наказание от Всевышнего (“и там была на них рука Бога, чтобы разбить их и уничтожить их”³⁹).

Учитывая ключевое значение темы конверсо в рассмотрении “еврейского вопроса” Бернальдесом, следует попытаться проанализировать ее в “Шевет Йегуда”. Ибн Верга упоминает конверсо в двух аспектах: 1) крайне негативный типовой образ конверсо, часто приближенного к носителю христианской власти (папе), усиленно чернящего иудаизм и евреев и ратующего за принятие антиеврейских мер (насильственное крещение/изгнание), что расценивается повествователем как стремление данного конверсо доказать собственную верность христианству; 2) достаточно нейтральные характеристики конверсо в массе, где сам термин “принужденные” (*anusim*) указывает на насильственный характер крещения; интерпретировать авторское отношение к ним как осуждение можно только при сравнении с его отношением к тем “святым”, кто предпочел смерть (в том числе путем самоубийства) крещению и чья заслуга “да будет с родом Израиля”⁴⁰. Категории иудействующих здесь фактически не существует (дважды сообщается о соблюдении конверсо единичных заповедей, причем скорее механически, чем по убеждению, или говорится, что насильно крещенные отправились искать другие земли, где можно соблюдать закон), однако в ракурсе христиане → евреи (высказывания персонажей-христиан о евреях) фигурирует утверждение, что все конверсо *de facto* придерживаются иудаизма: “Да знает наш господин, что конверсо после насильственного крещения еще более соблюдают свою первую веру, чем до крещения”⁴¹. Очевидная для Бернальдеса схема: активное влияние евреев на конверсо, помощь им в соблюдении иудаизма и как следствие – изгнание евреев для прекращения этого влияния – от-

сутствует в “Шевет Иегуда” за исключением единственного случая, где, однако, эта мысль сформулирована весьма абстрактно, принадлежит ракурсу христианина → еврей, являясь “чужой речью” в третьей степени. Кроме того, изгнание в этом случае не событие, а лишь интенция: так, в письме некоего раввина Мешулама, согласно комментаторам персонажа вымышленного, излагается разговор Папы с кардиналами, в котором кардинал интерпретирует намерение испанской короны изгнать евреев: “Если попросили испанские короли их изгнать, то не потому собственно, что они грешники, а чтобы не делали своих соседей грешными и дурными, как они сами”⁴².

Сходная ситуация наблюдается и в других еврейских хрониках, касающихся изгнания евреев из Испании. Определенная группа конверсо, обратившихся после эдикта от 31 марта, в частности Авраам Сеньор и другие известные личности, увлекшие за собой многих других, оценивается крайне негативно; иудействование конверсо большей частью не рассматривается как причина изгнания евреев; роль евреев в соблюдении конверсо заповедей иудаизма практически не эксплицируется, а если на это и указывается, то в “чужой речи” в ракурсе христианина → еврей (“<...>многие евреи были посажены в тюрьмы, где им сказали: вы те, кто соблазнили конверсо нарушить их христианскую веру<...>”⁴³). Таким образом, мотив воздействия евреев на конверсо как причины их изгнания очень слабо выражен в еврейской хронике и не может идти в сравнение с таковым в “Истории католических королей”. И.Бер отметил отсутствие этой темы у Ибн Верги и интерпретировал это как намеренное апологетическое умолчание о влиянии евреев на конверсо, ибо “невозможно предположить, что это было неизвестно крупному общественному деятелю того поколения”⁴⁴.

Согласно исследователям этой проблемы вопрос о культовой практике конверсо и, соответственно, о существовании ереси иудействующих чрезвычайно сложен. Но и в отношении более релевантного для нас анализа представлений нет единодушия, и диапазон подходов к этому вопросу широк: от точки зрения И.Бера, согласно которой евреи и конверсо представляли один народ, и Х.Бейнарта (обращение в христианство было единичным грехом и не превращало еврея в нееврея) до позиции Б.Нетанияху, основанной на анализе *Responsa*, согласно которой конверсо были полностью ассимилированы в христианской среде, антиеврейски

настроены и воспринимались еврейской стороной как *gou*⁴⁵. Х.Г.Бен-Сассон отмечал амбивалентность отношения к конверсо в раввинистической литературе, связанную с гетерогенностью этой группы, и попытки ее дифференциации (на добровольно крестившихся, насильно крещенных, насильно крещенных, а потом добровольно ассимилировавшихся)⁴⁶. Представляется, что не следует приписывать Ибн Верге, как делает И.Бер, намеренное, причем по неясным причинам, сокрытие информации о влиянии евреев на конверсо; неразвитость этой темы, равно как и общая безоценочность относительно конверсо, должна, скорее, объясняться сложностью и неоднозначностью восприятия конверсо изгнанниками из Испании. В случае Ибн Верги, который предпочел изгнание крещению и эмигрировал в Португалию, а там скорее всего, как и все евреи, впоследствии был насильно обращен в христианство, эта неоднозначность возрастает. Если подходить с позиции отбора информации, насильственные крещения, безусловно, входят в понятие “гонений и преследований” и, соответственно, являются постоянным предметом повествования; однако результат этих крещений — сами конверсо — с точки зрения повествователя, не является достойной темой. Во вступлении к хронике говорится, что описываемые в ней страдания евреев зачтутся их потомкам (“<...>чтобы Он простил их грехи за то, что они перенесли, и чтобы бедам их сказал «довольно»”⁴⁷ — предки и потомки выступают здесь как единый коллективный субъект), и далее в тексте неоднократно встречается фраза: “заслуги этих святых [погибших за веру] да будут с нами”⁴⁸. Конверсо — не те предки, чьи заслуги помогут потомкам, и весь комплекс проблем, с ними связанных, не принадлежит в “Шевет Иегуда” — в отличие от хроники Бернальдеса — к области “героических деяний”, подвигов во имя веры. Соответственно, из интерпретации изгнания конверсо исключены, и сохраняются традиционные действующие стороны — евреи и христианская власть.

3

В “Истории католических королей” повествование о евреях имеет эксплицитный библейский подтекст — производится постоянное сопоставление с египетским пленом и исходом евреев из Египта. Для средневековой, в том числе испанской, хронистики вообще характерна эвокация библейских архетипов: “Ветхий Завет стремится, фактически, быть всеобщей историей, которая

начинается с создания мира и заканчивается с концом времен <...>. Следовательно, каждое историческое событие должно быть помещено в эту всеобщность, чтобы составлять часть божественного плана”⁴⁹. Для Бернальдеса достаточно типичны египетские библейские аллюзии – например, о мавре Сегри, возглавлявшем оборону Малаги, он пишет: “ожесточилось сердце Сегри, как сердце Фараона”⁵⁰; но надо подчеркнуть, что в главах, посвященных “еврейскому вопросу”, египетская топики призвана характеризовать не авторскую поэтику, а восприятие евреями своего положения в Испании и изгнания из нее. Согласно неоднократно повторяемой мысли Бернальдеса евреи отождествляли свое положение в Испании с положением своих предков в Египте и верили, что изгнание из Испании будет повторением исхода из Египта: “...и они жили с той же надеждой, что народ Израиля в Египте; хотя они терпели от египтян много притеснений, но надеялись, что Бог их выведет от египтян, как тогда вывел, мощной дланью и простертой рукой; и так они считали христиан за египтян или хуже и верили, что Бог чудесным образом им помогает и их защищает; и считали, что рука Божья их возглавит, посетит и выведет от христиан, и приведет в святую землю обета”; “все среди евреев, как простые, так и ученые в то время <...> верили все, что <...> как Бог через Моисея вывел другой народ Израиля из Египта чудесным образом, так же и покидая Испанию, <...> выйдут с великой честью и богатствами<...>, чтобы получить во владение святую землю обета...”⁵¹ и т.п. То, что ожидания евреев абсолютно не осуществляются, очевидно для Бернальдеса и полностью укладывается в его концепцию, согласно которой все расчеты на повторяемость истории в данном случае – “безумные надежды”, причем эпитет “безумный” – это не просто гипербола, а достаточно устойчивый мотив. “Безумие” евреев – в их вере (или, точнее, в неверии); так, Бернальдес характеризует Талмуд как “мерзкие слова безумия”, которые “лишили рассудка” всех евреев, “как мудрецов, так и простых”⁵². Этот мотив имеет как полный, так и зеркальный аналоги в “Шевет Иегуда”: в ракурсе христиане → евреи “безумие” последних – как и в “Истории” – заключается в их абсурдной, с точки зрения христиан, вере в избавление: “эти глупцы призывают его [Мессию] во время каждого исхода субботы”; “как пал ум ваш в этой надежде [на восстановление Храма]”⁵³. Зеркальный аналог – в идентичных характеристиках христиан: ложные обвинения про-

тив евреев (в убийстве христиан, в святотатстве) — абсурдные с точки зрения автора — регулярно классифицируются королем, носителем дискурса, местами приближенного к авторскому, как “далекие от разума”, “выходящие за пределы разума”, а христиане, распространяющие эти слухи, как “народ неразумный”, “дураки”, “тлупцы”⁵⁴. Эта характеристика имеет очевидные библейские корни: в Ветхом (а также и в Новом) Завете безумие/неразумие выступает как инвектива и отождествляется со слепотой в отношении истины⁵⁵ — то же наблюдается и у Бернальдеса.

Можно также отметить корреляцию этого мотива с метафорой болезни, проказы, которая весьма частотна в отношении иудаизма (и его же в качестве ереси) в ракурсе христиане → евреи в обеих хрониках: “иудаизм — из числа неизлечимых болезней” — утверждает христианский мудрец в “Шевет Иегуда”⁵⁶, а Бернальдес пишет: “и еще их [конверсо] дети были затронуты этой самой проказой [иудействованием]”⁵⁷. Эта же метафора встречается и в других источниках того периода как у хронистов (Ф. дель Пульгар), так и у гуманистов (Педро де Ангьера, Франческо Гвиччардини⁵⁸). Здесь следует упомянуть о неоднократно отмечавшемся в медиевистике сходстве (и синхронности) сегрегации евреев и прокаженных в средние века, объединении их в общий объект обвинений⁵⁹, а также о том, что в релевантный для нас период позднего Средневековья — Возрождения тема проказы исчезает, но ее семиотическая ниша сохраняется и переходит к безумию⁶⁰. Не постулируя тождественность и взаимозаменяемость⁶¹ евреев и прокаженных/безумцев в восприятии христиан, можно все же утверждать, что понятия болезни (проказы) и безумия занимают важнейшее место в ракурсе христиане → евреи, будучи отождествляемы (возможно, только метафорически) как между собой, так и с квинтэссенцией еврейства — иудаизмом.

В данном случае надежды евреев “безумны”, абсурдны, так как повторение ветхозаветной ситуации невозможно из-за кардинального изменения действующих лиц: “тогда <...> они [народ Израиля] были хорошие и покорные и верили в Бога всемогущего и вечного, творца неба и земли; египтяне были плохие и язычники и идолопоклонники, а теперь, напротив, евреи плохие и неверные, и идолопоклонники, и не сыны Израиля, но сыны Ханаана и падения, а христиане хорошие и сыны Бога, закона благословения и покорности, и народ Бога<...>”⁶². Ветхозаветные евреи нетождественны современным — для Бернальдеса

это две различные, даже контрастные категории, разделенные и в лексическом выражении: евреи до Христа называются “народ Израиля” (*pueblo de Israel*), после — “евреи/иудеи” (*judios*)⁶³. Составляющие ветхозаветной истории евреев положительно оцениваются, противопоставляются их истории после Христа и сближаются с христианскими категориями: так, Тора (“Закон”, Ветхий Завет) в отличие от Талмуда является истиной в христианском понимании (“обманутые ложной книгой Талмуд, видя истину перед своими глазами и читая ее в своем Законе каждый день, ее не знали”), и Талмуд, соответственно, противопоставляется отождествляемым в таком контексте учениям Моисея и Христа (“веря больше лжи этой книги, которая не по Моисею и Христу”⁶⁴). Наследником ветхозаветной позиции, “народом Бога”, после Христа являются христиане, а не евреи, и применительно к ситуации изгнания преемственность соотношения ветхозаветные евреи—египтяне такова, что на место первых заступают христиане, а евреи — на место вторых.

В “Шевет Иегуда” в ракурсе христиане → евреи также в сходных аспектах актуализируется библейская египетская топика: соотношение евреев и христиан, отношение евреев к изгнанию. Так, кардинал, персонаж выше цитированного письма Мешулама, говорит папе: “Если попросили испанские короли их [евреев] изгнать, то не потому, что они грешники, а чтобы не делали своих соседей грешными и дурными, как они сами. И то же видим, когда евреи были в Египте, египтяне, которые были очень дурные, делали их такими же дурными, как они сами <...> учили их своим обычаям <...>”⁶⁵. Таким образом, соотношение христиане—евреи повторяет соотношение ветхозаветные евреи—египтяне по критерию оказания дурного влияния на соседей, которое выражается в насаждении своих дурных обычаев. Основное обвинение Бернальдеса против евреев также указывает на то, что последние помогали конверсо соблюдать иудейские обычаи: “...обычаи этих людей <...> были ни больше ни меньше как обычаи самих зловонных евреев, и это служило поводом к постоянной связи, которая между ними была <...> были евреи, которые им проповедовали тайно в их домах, <...> были евреи-раввины, которые им забивали скот и птицу <...>”⁶⁶.

В рассуждениях персонажей-христиан изгнание евреев также сопоставляется с библейским исходом из Египта, причем опровергается подразумеваемое у евреев отождествление этих поня-

тий: “и если уйдете из моего королевства, это будет не как исход ваш из Египта в веселье и радости, но в плаче”⁶⁷. Как это часто в “Шевет Иегуда”, сложно понять модальность этого высказывания: можно ограничиться выводом, основанным на сопоставлении с “Историей”, о точности моделирования Ибн Вергой восприятия христианами отношения евреев к изгнаниям, можно предположить, что в данном случае персонаж-христианин (король) в амплуа резонера действительно предостерегает евреев от их неразумных надежд. Однако при субъектах речи — евреях (в авторском нарративе) египетских аллюзий в аспекте изгнания не наблюдается, напротив, можно отметить контрастность с ситуацией исхода из Египта. Так, отношение к стране проживания, откуда происходит изгнание, положительное, она рассматривается как родина, а не как место пленения: после изгнания “многие по любви к своей стране и родине вернулись в свои города”⁶⁸. Испанская ситуация также классифицируется не как исход из плена, а как изгнание с родины на чужбину и сопоставляется с противоположным исходу из Египта событием еврейской истории: “И везде, куда пришло слово короля и его закон, скорбь великая у евреев. И страх великий, и беда, каковой не было со дня изгнания Иегуды из своей земли в землю чужую”. Собственно плен/рабство и прочие бедствия в чужой земле — как и в упомянутой ситуации покорения Иудеи Навуходоносором — являются делом будущего, а не прошлого: “и пали на них многие беды, грабежи, поражения, голод, чума <...> Многие <...> были проданы в рабство и услужение во всех краях у других народов”⁶⁹.

Следует остановиться на моменте получения испанскими евреями информации о предстоящем изгнании. “История католических королей” говорит об ожидании изменения от худшего к лучшему и, соответственно, о не полной жертвенности и пассивности, а об определенной активности и инициативе евреев в отношении ухода из Испании; в “Шевет Иегуда” постулируется ожидание изменения от лучшего к худшему, однако некоторое целеполагание и инициатива все же присутствуют: “И говорили один другому: крепись и постойм за наш народ и закон Бога нашего против всех ругателей и хулителей, если выживем — так выживем, умрем — так умрем, но не нарушим наш завет <...> мы пойдем во имя Господа Бога нашего! И пошли пешком, без сил, триста тысяч народа <...> пошли, и вышел их царь перед

ними и Господь во главе их”⁷⁰. Таким образом, евреи в ситуации изгнания ставят себе цель — сохранение веры, цель, являющуюся в своем роде тождественной той, которая, согласно Бернальдесу, в такой же ситуации ставится христианской стороной: у Бернальдеса евреев изгоняют, чтобы устранить корни ереси иудействующих и сохранить веру у новохристиан, в “Шевет Иегуда” евреи уходят, чтобы сохранить свою веру.

Бернальдес, описывая эйфорическое отношение евреев к изгнанию как к Исходу, атрибуирует им мессианские ожидания: исход из плена и реставрация еврейского бытия в Палестине — события глобального масштаба и эсхатологического порядка (это финальное избавление) и возможны только с приходом Мессии: “...им проповедовали их раввины <...> и внушали тщетные надежды, и говорили им, что <...> Бог их выведет из плена, и приведет их в землю обета <...> и они узнают и примут истинного Мессию <...>”⁷¹. Надо заметить, что эскалация мессианских ожиданий у евреев традиционно ассоциируется в науке с изгнанием 1492 г.: “В еврейской историографии общепринято утверждение, что подъем мессианской активности среди евреев, начавшийся с конца XV в. и продолжавшийся до XVIII в., был прямой реакцией на изгнание евреев из Испании в 1492 г.”⁷². Г.Шолем отметил ключевое значение 1492 г. в развитии еврейского мессианизма⁷³, и вслед за мэтром “современные ученые предприняли интенсивный детективный проект по обнаружению признаков мессианизма у поколения каббалистов, переживших изгнание”⁷⁴. У школы Г.Шолема есть оппоненты, призывающие видеть “комплексность религиозной ситуации” и не считать изгнание единственной причиной мессианизма, а мессианизм — единственным типом существовавшей тогда религиозной ориентации⁷⁵.

Анализирувавшие литературную (большей частью философскую) продукцию собственно испано-еврейских авторов такие ученые, как И.Бер и Х.Г. Бен-Сассон, увидели в ней “взлет апокалиптического мышления”, стремление отождествить свое поколение с последним (поколением Мессии): “Литература периода изгнания полностью посвящена изъяснениям покаяния и мессианским размышлениям”⁷⁶. Однако “большое мессианское движение среди конверсо и евреев, начавшееся в середине XV в., продолжающееся и усиливающееся в последующие два века”, И.Бер изучает в значительной степени по внешним источникам, черпая сведения из инквизиционных документов и утверждая, что “боль-

шая часть литературы, содержащей мессианские пророчества и толкования, пропала”⁷⁷. В числе христианских источников, затрагивающих эту тему, он упоминает и хроники А.Бернальдеса и Ф. дель Пульгара, причем интерпретирует их отношение следующим образом: “Целью этих авторов было возбудить презрение к надеждам евреев”⁷⁸. Что касается “Шевет Йегуда”, то в этой хронике, как и в других произведениях изгнанников, И. Бер видит “океан веры в божественное предопределение Галута и в избавление из него”; он критикует эту установку и сетует, что из-за нее изгнанники “не делали серьезных попыток исследовать реальные причины великого кризиса” и, в частности, “у Ибн Верги напрасно искать совета, как разрешить еврейский вопрос”⁷⁹.

Отношение к мессианским ожиданиям в “Шевет Йегуда” кажется весьма амбивалентным. Так, Ибн Верга создает крайне негативный образ лже-Мессии. Такие персонажи заявляют о своих огромных претензиях, привлекают внимание властей, творят чудеса, но не с Божьей помощью, а путем колдовства, и не приносят своему народу ничего, кроме зла. Как в ракурсе христиане → евреи, так и в авторском нарративе они получают стандартные эпитеты “неразумный”, “глупый”, “проклятый”, а люди, верящие в них, — “наивные”⁸⁰. С другой стороны, в речи повествователя есть лаконичные эсхатологические пассажи, где из возможных мессианских мотивов акцентируется прекращение бедствий и строительство Третьего Храма: “чтобы Он простил их грехи за то, что они перенесли, и чтобы бедам их сказал «довольно»”; “Бог да удостоит нас увидеть строительство нашего Храма <...> Амен!”⁸¹.

Эти мессианские ожидания не имеют конкретной хронологической привязки, в том числе к изгнанию, за исключением возможного намека во вступлении, связанного с названием хроники. Учитывая основополагающую для средневековой литературы ориентацию на сакральные тексты, следует учесть, что словосочетание “шевет Йегуда” встречается в Танахе четыре раза, из которых в одном случае означает “скипетр Йегуды” и в трех — “колени Йегуды”. Из данного во вступлении объяснения названию следует, что предпочтительнее перевод “скипетр” или “бич”: “И я назвал это повествование скипетр/бич [шевет] Йегуды, ибо он, царствующий изначала, более видел на деле бич [шевет] гнева Его, да будет Он благословен. И так сказал пророк: Так пошатнулся Иерусалим и Йегуда пал”⁸². Ибн Верга цитирует здесь

книгу пророка Исайи (3:8), в которой, кстати, неоднократно употребляется слово *шевет* в значении “скипетр” и “бич” (9:3, 10:5, 30:31 и др.). Иегуда, старший сын Иакова/Израиля, родоначальник иудейских царей (отсюда “скипетр”) – персонаж особенно актуальный для испано-еврейской культуры, ибо с X в. испанские евреи возводили свое происхождение к потомкам Иегуды, якобы после разрушения Первого Храма попавшим из Иудеи в Испанию. Таким образом, под “падением Иегуды” можно понимать падение/изгнание испанского еврейства. Поскольку в Танахе словосочетание *шевет Иегуда* со значением “скипетр”, более релевантным для Ибн Верги, встречается единственный раз (Быт. 49:10), возможно делалась отсылка, понятная эрудированным читателям, к этой цитате: “Не отойдет скипетр от Иегуды, и законодатель из среды потомков его, пока не придет Шило [обычно истолковывается как Спаситель/Мессия], и ему повиновение народов”. Если соотнести эту – подразумеваемую – цитату с приведенной цитатой из Исайи, то вступление будет иметь определенный мессианский подтекст.

Мессианские молитвенные пассажи встречаются и в других еврейских хрониках, описывающих испанское изгнание⁸³, однако и там избавление с изгнанием не ассоциируется. Мы не будем делать вывод об отсутствии у Ибн Верги и других еврейских хронистов мессианских ожиданий *в связи* с изгнанием, но попытаемся предложить следующее объяснение. По определенным причинам конкретизировать и эксплицировать мессианские ожидания в еврейской традиции считалось предосудительным – это соображение приведено в “Шевет Иегуда” в изложении Тортоского диспута: “проклят тот, кто делает подсчеты и говорит, когда придет Мессия, так как происходит от этого большой вред для народа, ибо когда приходит это время, а Мессия не приходит, люди отчаиваются и слабеют сердца надеющихся на спасение <...>. И еще, так как есть в этом грех, ибо Господь утаил это [время прихода Мессии] от всех народов и от всех пророков, а такой человек думает раскрыть это”⁸⁴. Эта традиция умолчания была актуальна для историографии, особенно в периоды кризиса; так, Г.Д.Коген, объясняя имплицитность и эзотеричность мессианских намеков в “Сефер ха-Каббала” Авраама Ибн Дауда (XII в.), пишет: “формальной причиной было религиозное предписание против раскрытия вычислений прихода Мессии. Этот религиозный запрет должен был быть тем более обоснованным в эпоху

разочарования и всеобщего отчаяния, когда открытое обсуждение могло привести только к большему горю”⁸⁵. Этим может объясняться неидентичность восприятия испанскими евреями изгнания в описании Бернальдеса и Ибн Верги. Бернальдес базируется на устных источниках — рассказах евреев, которые вернулись после 1492 г. и крестились у него, то есть уже, фактически, конверсо. Таким образом, информация, сообщаемая Бернальдесом, сходна со сведениями, получаемыми И. Бером из инквизиционных протоколов, на основании которых он делает вывод о “большом мессианском движении”. Дискурс духовных чад Бернальдеса не тождествен дискурсу Ибн Верги — изгнанника, не вернувшегося в Испанию, чтобы креститься, и не исповедовавшегося священнику, а писавшего книгу для евреев и, соответственно, следовавшего традиции умолчания. Важно отметить также, что Бернальдес пытается описать настроения в еврейской среде, предшествующие или синхронные изгнанию; Ибн Верга пишет *post factum*, и нелогично — учитывая его резко критическое отношение к лже-Мессиям — ожидать от него эксплицирования ожиданий, оказавшихся ложными.

4

Обеим хроникам свойственна идеализация прошлого и ориентация на него, проявляющаяся на разных уровнях и в разных ракурсах. И Бернальдес, и Ибн Верга оформляют свои произведения как продолжение традиции предшественников, Бернальдес — своего деда⁸⁶, Шломо Ибн Верга — Иегуды Ибн Верги⁸⁷; оба, таким образом, ориентируются на цель, уже кем-то поставленную в прошлом. Такая установка свойственна и персонажам и диктует авторскую оценку их действий. Прежде всего это касается носителей власти. Подобающей политикой считается реставрация уже провозглашенных когда-то принципов, поддержание *status quo*, следование традиции предков. Бернальдес пишет о кортесах 1480 г.: “и было указано много хороших вещей; и обсуждены и провозглашены многие старые законы”⁸⁸; в “Шевет Иегуда” советники короля подкрепляют свое мнение ссылками на “древние времена”. Особенно подчеркивается эта установка в обсуждении политики по “еврейскому вопросу”: “Ибо обычай Кастилии и ее королей любить евреев и охранять их <...> Разве евреи не сокровище короля, ценное сокровище, а ты стремишься потерять их и чтобы король сделал то, что не делали его отцы, ты ненавидишь

не евреев, а короля!”⁸⁹. В ракурсах христиане → евреи и евреи → евреи в “Шевет Иегуда” отмечается, что лучшее еврейского народа — в прошлом (“Евреи, которые такое [празднования в Храме] видели и потеряли, — для них лучше смерть, чем жизнь!”⁹⁰). Акцентируется деградация евреев, в том числе мудрецов, по сравнению с предшествующими поколениями (“И ответили [великие еврейские мудрецы]: Несомненно, что мизинец наших отцов толще чресел наших”⁹¹), и высказывание мудрецами каких-либо мнений (в ходе диспутов) регулярно сопровождается ссылками на прецеденты. Ключевым здесь является тот факт, что идеал евреев находится в прошлом и их мессианские устремления — это устремления к возвращению прошлого. Это очевидно как у Бернальдеса (евреи надеются на повторение событий, случившихся с их предками при выходе из Египта), так и у Ибн Верги, который в своих мессианских пассажах молится о восстановлении основных элементов жизни евреев до изгнания из страны Израиль: “Справедлив Господь, ибо мы послушались Его, а когда мы искупим свою вину, Господь да повернет к нам свое лицо и вернет нас [в Израиль], амен!”; “Господь да удостоит нас увидеть строительство нашего Храма, и величие наше, и служение Богу Нашему <...> как в древние времена, амен!”⁹².

Это демонстрирует замкнутость модели еврейской истории в “Шевет Иегуда”, в которой целью является возвращение к началу; будущее в идеале должно повторить прошлое. В рамках этой цикличности исключено что-либо новое и экстраординарное; таковым не является и изгнание из Испании. Еще И. Бер постулировал, что “суть книги не в чем другом, как в обсуждении причин этого великого исторического события”⁹³, и, как отмечает Э. Гутвирт, “мало кто из историков не согласился с утверждением Бера, что главная цель книги объяснить изгнание евреев из Испании”⁹⁴. Сам Э. Гутвирт показывает, что изгнание не является единственным мотивом в хронике; можно добавить, что изгнание из Испании не выделяется Ибн Вергой как исключительное среди прочих изгнаний и как решающее событие в еврейской истории. Сам мотив изгнания имеет внутреннюю цикличность, изгнание не окончательно, фиксируются случаи возвращения: “евреи из изгнанных вернулись с помощью денег”, “многие по любви к своей стране и родине вернулись в свои города”⁹⁵; соответственно, та же возможность присутствует в ситуации испанского изгнания. На нем еврейская история, равно как и книга, не

кончатся: за описаниями бедствий испанских изгнанников следуют рассказы как о более поздних, так и более ранних событиях/гонениях (как уже указывалось, в “Шевет Йегуда” не соблюдается хронологический принцип), а также вневременные фрагменты (авторские рассуждения, “чужие” письма, сконструированные сюжеты). Изгнание 1492 г., как оно отображено в хронике, представляется не финальной катастрофой, а одним из однотипных сюжетов; оно никак не влияет и не выделяется из общей схемы истории: Прошлое (евреи в Палестине, Храм) – “гонения и преследования” (погромы, насильственные обращения, изгнания) – гонения – гонения <...> – Избавление (евреи в Палестине, Храм).

В “Истории” вроде бы наоборот – идея повторяемости отвергнута. Сюжетная линия испанского еврейства не замкнута в округность, а имеет конец: евреи изгнаны католическими королями, и, когда после описания изгнания Бернальдес рассказывает о жизни евреев в Испании до него, все глаголы употребляются в прошедшем времени. Сама концепция возвращения на круги своя, вера в реставрацию прошлого названа “безумной”: прошлое не может повториться, так как современные евреи не идентичны библейским, дохристианским, они не видят истину, а поскольку “слепы” и “прокляты”, никогда ее не увидят. Однако утверждение этой вечной проклятости, опровергая повторяемость в одной системе, устанавливает ее в другой. Евреям из-за их “вечной слепоты” не дано приобщиться к истине, соответственно, политика обращения в христианство – основная в ракурсе христиане → евреи – обречена. Вековая (1391–1490-е) история испанского еврейства в доминирующем у Бернальдеса плане оппозиции иудаизм–христианство выглядит в “Истории” как чередование двух-трех вариантов реакций еврейской стороны на вызов христианской стороны, что, в конце концов, неизменно приводит к сохранению *status quo*.

1. Погромы 1391 г., направленные против евреев, привели к тому, что многие евреи эмигрировали в Португалию, мусульманские государства или переехали в другие места в Кастилии (земли сеньоров (феодалов), которые обычно покровительствовали евреям) с целью оставаться в иудаизме, многие другие евреи приняли христианство, став конверсо, однако продолжали соблюдать иудейские обычаи, будучи, таким образом, “ни евреями, ни христианами <...> еретиками, без закона”.

2. Действия инквизиции (с 1480 г.) были направлены против конверсо-еретиков и возымели три вида последствий: часть

конверсо были сожжены, часть — эмигрировали в Португалию, мусульманские государства, Италию или переехали из городов во владения феодалов и вернулись к иудаизму, часть благодаря наставлениям отцов-инквизиторов раскаялись и перешли в лоно церкви. Впоследствии, взаимодействуя с евреями, многие из этих раскаявшихся вернулись к статусу конверсо-еретиков.

3. Эдикт 1492 г. был направлен на евреев, которые эмигрировали в Португалию, Италию, мусульманские государства, где продолжали пребывать в иудаизме. Часть из них вернулась в Испанию и крестилась, то есть оказалась в группе христиан при возможности (уменьшенной, правда, отсутствием контактов с евреями) перейти в группу конверсо-еретиков, что имело место в Португалии, где несмотря на принудительное крещение всех евреев в 1497 г. в 1506-м “была распространена Моисеева и еврейская ересь”.

На каждом этапе какая-то группа переходила из еврейской в христианскую общину, но, во-первых, переход оказывался формальным, сменой статуса, во-вторых, часть этой группы впоследствии приобретала прежний статус, ибо, как цитирует сам Бернальдес, “*contra negantes veritatem nulla est disputatio*”.

Таким образом, мы видим не линию “евреи → христиане”, а окружность, цикл “евреи → конверсо-еретики (→ конверсо-христиане → конверсо-еретики) → евреи”. И в “Истории” изгнание евреев не становится решающим событием, финалом; оно не может нарушить цикличность в универсальной системе еврей-христиане. До некоторой степени это актуально и в отношении Испании: изгнанники возвращаются, принимают христианство, но, вполне вероятно, продолжают быть евреями⁹⁶. Евреи “в чистом виде” остаются в мире, сохраняют свои стереотипные свойства и совершают стереотипные поступки, которые совершали восемь веков назад (в 713 г., по распространенному мнению, евреи предали готскую монархию мусульманам): последним упоминанием евреев в хронике Бернальдеса является сообщение о том, как в 1513 г. евреи предали мусульман, сдав португальцам город Асамор за обещание неприкосновенности и сохранения за ними статуса “граждан и жителей”⁹⁷.

* * *

Таким образом, мы видим, что тема изгнания, присутствующая в обеих хрониках, характеризуется рядом проблем и мотивов, получивших различное освещение у еврейского и христиан-

ского хронистов. Так, вопрос о причинах изгнания связан с мотивом жертвоприношения в “Шевет Йегуда” и с проблемой конверсо в “Истории католических королей”. Отношение же Ибн Верги к конверсо, равно как и к мессианским ожиданиям, представляется амбивалентным, что объясняется как его личной судьбой, так и специфическими установками, бытующими в еврейской традиции. Согласно обеим хроникам прошлое содержит в себе нормы для настоящего и идеалы для будущего. Будущее должно повторить прошлое – модель еврейской истории, согласно автору “Шевет Йегуда”, замкнута, и изгнание из Испании в ней является не финалом, а рядовым сюжетом. Так же оно не становится Событием и в концепции Бернальдеса: политика обращения в христианство и изгнания обречена, евреи притворно принимают христианство, возвращаются, но все равно пребывают верными иудаизму; “еврейский вопрос” неразрешим, что коррелирует с положением католического учения, сформулированным еще отцами церкви и первыми папами, согласно которому христианскому миру суждено терпеть евреев до конца времен.

¹ По хронике научной жизни см.: *Cantera Montenegro E.* 31 de Marzo: la expulsion de los judios // *Medievalismo.* 1993. N. 3. Из недавно вышедших монографий и сборников статей см., например: *Suarez-Fernandez L.* La expulsion de los judios de Espana. Madrid, 1991; *Diaspora Sefardi.* Madrid, 1992; *Judios. Sefarditas. Conversos: la expulsion de 1492 y sus consecuencias.* Valladolid, 1995; *Beinart H.* Gerush Sefarad. Jerusalem, 1998.

² *Amador de los Rios J.* Historia social, politica y religiosa de los judios de Espana y Portugal. Madrid, 1960. P. 759.

³ Также исследовался характер этого указа: А.Румо де Армас отметил, что Эдикт об изгнании евреев является первым из пяти наиболее секретных документов в канцелярии католических королей (*Rumeu de Armas A.* Nueva luz sobre las capitulares de Santa Fe de 1492 concertadas entre los Reyes Catolicos y Cristobal Colon. Madrid, 1985).

⁴ По вопросу о причинах и последствиях изгнания для Испании см.: *Azcona T. de.* Isabel la Catolica. Estudio critico de su vida y su reinado. Madrid, 1964; *Bel Bravo M.A.* Los Reyes Catolicos y los judios andaluces. Granada, 1989; *Hillgarth J.N.* The Spanish Kingdoms. Oxford, 1978. Vol. 2.; *Kamen H.* Las expulsiones de los judios y la decadencia de Espana // *Judios. Sefarditas: Conversos: la expulsion de 1492 y sus consecuencias.* Valladolid, 1995, а также обзор историографии в кн.: *Monsalvo Anton J.* Teoria y evolucion de un conflicto social: El antisemitismo en la corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid, 1985. О полемике по поводу влияния изгнания на сознание евреев см. разд. 3 данной статьи.

⁵ *Munz P.* The Shapes of Time. Middletown, 1978. P. 221.

⁶ По причине очевидно намеренной полисемантическойности названия (“шевет” – колено, скипетр, жезл, бич) я буду следовать традиции англоязычной

историографии и употреблять транслитерацию, а не перевод. Цит. по: *Ibn Verga S. Sefer Shevet Yehuda*. Jerusalem, 1947. (далее – SY).

⁷ Авторское название – “Памятные записки о правлении католических королей”, оно сохранено в академическом издании источника (*Memorias del reinado de los Reyes Catolicos*. Madrid, 1962). По причине недоступности для меня этого издания я буду пользоваться другим, более старым, где хроника Бернальдеса приводится под названием “История католических королей”: *Bernaldez A. Historia de los Reyes Catolicos // Cronicas de los Reyes de Castilla*. Т. 3 (*Biblioteca de Autores Espanoles*. Т. 52) (далее – Hist. de los RR.CC).

⁸ “Самое полное произведение этого жанра” (*Cantera Burgos F. Prologo // Ben Verga S. Shebet Jehuda. Traducccion, estudio preliminar por F.Cantera Burgos*. Granada, 1927. P. 5); “самое раннее социологическое исследование еврейского вопроса” (*Neuman A.A. The Shevet Yehuda and 16th Century Historiography // Louis Ginzberg Jubilee Volume*. N. Y, 1945. P. 260); “апогей осознания Галута” (*Abramski Y.D. Shevet Yehuda - Sefer ha-Gorlot ha-Yehudi // Gesher*. 1963. N. 9. P. 146); “суммировала элементы самосознания тех изгнанников, которые решили отказаться от возможности крещения” (*Bonfil R. The Legacy of Sefardi Jewry in Historical Writing // The Sefardi Legacy*. Jerusalem, 1992. P. 465).

⁹ *Bonfil R. Ibid.*

¹⁰ Так, необходимость выявления в хронике новых стилей, жанров, тем и помещения ее в испанский синхронный контекст отмечал Э.Гутвирт (*Gutwirth E. Italy or Spain? The Theme of Jewish Eloquence in Shevet Yehuda // Daniel Carpi Jubilee Volume*. Tel Aviv, 1997).

¹¹ Э.Гутвирт в вышеупомянутой статье ставит цель поместить хронику в контекст современной испанской литературы, но, во-первых, речь идет о беллетристике, а не хронистике, и, во-вторых, скорее в целях генетического анализа, чем исследования ментальностей.

¹² Отмечается “исключительная точность” произведения (*Amador de los Rios J. Historia critica de la literatura espanola*. Madrid, 1865. Vol.7. P. 291; “Он [Бернальдес], наверно, упоминает больше евреев по именам, чем кто-либо из хронистов его времени” (*Gutwirth E. The Jews in the 15th Century Castilian Chronicles // Jewish Quarterly Review*. 1984. Vol. 74. P. 389, 390).

¹³ *Castro A. Cervantes y los casticismos espanoles*. Madrid; Barcelona, 1966. P. 259.

¹⁴ Многие хронисты католических королей либо не доводят свое повествование до изгнания, например, Альфонсо де Паленсия (до 1489 г.), Диего де Валера (до 1488 г.), очень информативный в отношении евреев и ереси иудействующих Фернандо дель Пульгар (до 1490 г.), либо, наоборот, освещают только поздний период их правления (Гонсало де Айора – с 1500 г.). В анонимном продолжении “Хроники католических королей” Ф. дель Пульгара и в “Кратких анналах” Л.Галиндеса де Карвахала об изгнании рассказывается, но весьма кратко; более подробна “Хроника католических королей” Алонсо де Санта Круса, однако она написана позднее, и ее источником по “еврейскому вопросу” является хроника Бернальдеса.

¹⁵ “Я написал о наиболее героических делах <...> чтобы жила их память”, “чтобы жизнь его завершилась, но слава жила” (*Hist. de los RR.CC*. P. 575); в этой установке проявляется следование античной традиции, характерное для испанской хронистики того периода.

¹⁶ “Сказал Шломо Ибн Верга, благословенна память его: ...я нашел описания некоторых гонений и преследований, которые перенес Израиль в чужой земле, и я переписал их, чтобы увидели и чтобы услышали сыны Израиля и раскаялись и взмолились к Всемилостивому, чтобы он простил их грехи за то, что они перенесли, и чтобы бедам их сказал «довольно»” (SY. P. 19).

¹⁷ “Рассказ или письмо, порождаемые, чтобы заклясть смерть” (Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 14).

¹⁸ Бернальдес утверждает, что рассказывает только о событиях, о которых располагает “истинными сведениями” (сам видел, имеет надежных свидетелей, использует письменный источник). В “Шевет Иегуда” эта тенденция проявляется еще ярче; так, рефлексия по поводу источников информации может заменить рассказ о самом событии: “В великом городе Фес было большое преследование, но так как я не нашел написанного об этом, то и здесь об этом не написал, так как встречал много различных устных версий, которые рассказчик утомится записывать и из которых ни одна не подтверждена” (SY. P. 90).

¹⁹ Конверсо (*converso*) – обращенные в христианство евреи; то же – марраны, новохристиане, анусим (“принужденные”).

²⁰ Так, например, рассказ о нашествии саранчи и кузнечиков он оправдывает следующим образом: “Я это описал как дело героическое и чудесное, случившееся в те времена, чтобы те, кто будет жить и увидит подобные годы, не удивлялись и знали, как от этого спастись” (Hist. de los RR.CC. P. 733).

²¹ О восприятии испанцами войны с маврами как Крестового похода и особом энтузиазме по этому поводу писал применительно к середине XV в. Э.Бенито Руано (*Benito Ruano E. Granada o Constantinopla // Hispania. 1960. Vol. 20*).

²² Hist. de los RR.CC. P. 574.

²³ Ibid. P. 574, 722.

²⁴ Ibid. P. 601.

²⁵ Ibid. P. 651.

²⁶ SY. P. 19.

²⁷ Ibid. P. 54, 69.

²⁸ Ibid. P. 69.

²⁹ См.: Бер И. Галут. Иерусалим, 1991; Baer Y. Haarot Chadashot le-Sefer Shevet Yehuda // Tarbiz, 1935. Vol. 6. N. 1. Следуя примеру вышеупомянутого русского издания, я употребляю транслитерацию “Бер”, а не “Баэр”.

³⁰ См.: Kohn M. Jewish Historiography and Jewish Self-understanding in the Period of Renaissance and Reformation: Ph.D. thesis. Univ. of California. Los Angeles, 1978.

³¹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 51.

³² SY. P. 19, 25.

³³ Ibid. P.120. Здесь имеется в виду Ицхак Абрабанель и его-комментарий на Второзаконие (см коммент. И.Бера - А.Шохата; *ibid.* P. 207).

³⁴ См. коммент. И.Бера - А.Шохата: “действительно есть некоторые изменения, но они не важны и в большинстве случайны” (*Ibid.*).

³⁵ Ibid. P. 120.

³⁶ Ibid. P. 121.

³⁷ The Expulsion 1492 Chronicles. Selected and ed. D.Raphael. California, 1992. P. 13, 89 (я ссылаюсь на эту переводную хрестоматию, а не на академические ивритские издания в силу недоступности мне последних в настоящий момент, а также в силу второстепенности для данного исследования цитируемых источников). Надо отметить, что на метафорическом уровне, без изучения их функционирования у современников, модели жертвы и козла отпущения широко используются во фрейдистских интерпретациях антисемитизма (концепция проекции вины). См., например: *Langmuir G.I. Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, 1990.

³⁸ Ibid. P. 13.

³⁹ SY. P. 121. Х.Бейнарт показывает, что изгнание рассматривалось в ключе отношений как католических королей, так и евреев с Богом, на материале ряда других хроник того периода (*Beinart H. Gerush Sefarad*. Jerusalem, 1998. P. 487–492).

⁴⁰ Ibid. P. 92.

⁴¹ Ibid. P. 129.

⁴² Ibid. P. 161.

⁴³ *Capsali E. Seder Eliahu Zuta // The Expulsion 1492 Chronicles*. California, 1992. P. 12.

⁴⁴ *Baer Y. Hearot hadashot le-sefer Shevet Yehuda // Tarbiz*, 1935. Vol. 6. N. 1. P. 163.

⁴⁵ См.: *Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia, 1978. Vol. 2.; *Beinart H. Los conversos ante el Tribunal de la Inquisition*. Barcelona, 1988; *Netaniahu B. The Marranos of Spain*. N. Y., 1966.

⁴⁶ См.: *Ben-Sasson H.H. Dor gole Sefarad al Azmo // Ben-Sasson H.H. Refef vi-temura*. Jerusalem, 1974. P. 208–217.

⁴⁷ SY. P. 19.

⁴⁸ SY. P. 92, 127.

⁴⁹ *Stefano L. de. El texto biblico y las Cronicas de Indias // Anuario de estudios medievales*. 1985. Vol. 15. P. 589.

⁵⁰ Hist. de los RR.CC. P. 626.

⁵¹ Ibid. P. 601, 652.

⁵² Ibid. P. 651.

⁵³ SY. P. 45, 157.

⁵⁴ Ibid. P. 26, 29, 32, 101, 152.

⁵⁵ См., например: Иер. 5:21 (“Слушай же это, народ неразумный и бессердечный, у которого есть глаза, а не видит, уши есть, а не слышит”), Мф. 23:17, 19 (“Безумные и слепые!”).

⁵⁶ SY. P. 129.

⁵⁷ Hist. de los RR.CC. P. 602.

⁵⁸ О подобных характеристиках у гуманистов см.: *Gutwirth E. Reacciones ante la expulsion: del siglo XV al XVIII // Judios. Sefarditas. Conversos: La expulsion de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, 1995.

⁵⁹ *Moore R.I. The Formation of the Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950 – 1250*. Oxford, 1987.

⁶⁰ См.: *Фуко М. История безумия в классическую эпоху*. СПб., 1997.

“Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными <...> Поначалу проказа передает эстафету венерическим болезням <...> [Но] на самом деле истинными наследниками лепры выступают не они, а другой, весьма сложный феномен, который войдет в сферу медицинских интересов еще очень нескоро. Этот феномен — безумие”. С. 28, 29.

⁶¹ Как то, например, делает Р. Мур. См.: *Moore R.J.* Op.cit. P. 65.

⁶² *Hist. de los RR.CC.* P. 652.

⁶³ Такая дифференциация, выраженная лексически, видимо, достаточно типична. Ср., например, в сочинениях кн. А.М.Курбского, равно как и Ивана Грозного: “Израиль” — ветхозаветные евреи, понятие положительное, с которым есть тенденция отождествлять себя (свой народ), “иудеи” — новозаветные евреи, “жидове” — новозаветные и современные евреи, оба понятия отрицательные, ассоциируемые с Антихристом и язычеством, отождествляемые с противником. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993; Сочинения князя Курбского. Т. 1. Сочинения оригинальные. РИБ. СПб., 1914. Т. 31.

⁶⁴ *Hist. de los RR.CC.* P. 651.

⁶⁵ SY. P. 161.

⁶⁶ *Hist. de los RR.CC.* P. 599.

⁶⁷ SY. P. 47.

⁶⁸ *Ibid.* P. 60.

⁶⁹ *Ibid.* P. 121.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Hist. de los RR.CC.* P. 651. Ассоциирование финального избавления с исходом из Египта традиционно, см., например: Ис. 11:12–16: “И подаст Он знак народам и соберет изгнанников Израиля, и разогнанных из Иудеи соберет от четырех концов земли. <...>И иссушит Господь язык моря Египетского, и взмахнет рукою Своею на реку в сильном ветре Своём, разобьет ее на семь ручьев, и проведет [людей] по суше. И будет проложен путь для остатка народа Его, что уцелеет в Ашшуре, как было это для Израиля в день исхода его из земли Египетской”.

⁷² *Ruderman D.B.* Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages // *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Prof. H.Beinart.* Jerusalem, 1991. P. 187.

⁷³ 1492 год задолго до его наступления некоторые каббалисты провозгласили годом начала Избавления <...> “Мессианское учение, ранее привлекавшее внимание лишь представителей апологетики, на какое-то время превратилось в дело воинственной пропаганды”. *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 59, 60.

⁷⁴ *Idel M.* Encounters Between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion // *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391–1648.* N. Y., 1997. P. 196.

⁷⁵ См.: *Idel M.* Op. cit.; *Ruderman D.B.* Op. cit.

⁷⁶ *Baer Y.* A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1978. Vol. 2. P. 442.

⁷⁷ *Idem.* Ha-tenua ha-meshihit bi-Sefarad bi-tequfat ha-gerush // *Zion.* 1933. N. 5. P. 71.

⁷⁸ Ibid. P. 66. Нам представляется, что понятие презрения здесь неуместно, и скорее можно говорить об отношении хронистов к мессианизму евреев как к проявлению их слепоты и безумия. В описании изгнания у Бернальдеса чувствуется скорее жалость, а не презрение.

⁷⁹ *Бер И.* Галут. Иерусалим, 1991. С. 101; Idem. A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1978. Vol. 2. P. 442; Idem. *Hearot hadashot le-sefer Shevet Yehuda* // Tarbiz, 1935. Vol. 6. N. 1. P. 179.

⁸⁰ SY. P. 75, 76.

⁸¹ Ibid. P. 19, 141.

⁸² Ibid. P. 19.

⁸³ См., например: “Сефер ха-Каббала” А. Бен Соломона Ардутиэля, “Хроника де ла Кавалерия”, “Сефер Йухасин” А.Закуго.

⁸⁴ SY. P. 100, 101.

⁸⁵ *Sefer ha-Qabbalah* by R. Abraham Ibn-Daud. Philadelphia, 1966. P. 302.

⁸⁶ “Я, тот, кто эти главы Памятных записок написал, когда мне было двенадцать лет, читая записи моего покойного деда, который был писцом в городке Фуэнтес <...> нашел несколько глав о делах героических, которые в его время происходили, и моя бабушка, его вдова <...> услышав, как я читаю, сказала мне: мальчик, а ты почему не пишешь так, как эти события описаны, о делах сегодняшнего дня? <...> И я написал о наиболее героических делах<...>” *Hist. de los RR.CC.* P. 574, 575.

⁸⁷ Мудрец Иегуда Ибн Верга упоминается как во вступлении, так и далее в хронике, само название которой интерпретировалось некоторыми исследователями как посвящение ему — надо учитывать, что испанское слово *verga* означает “скипетр”, то есть тождественно слову *шевет*. См.: *Cantera Burgos F.* Op. cit. Произведение оформляется как расширенная копия сочинения Иегуды Ибн Верги, причем поскольку вступление написано третьим автором, видимо, Йосефом Ибн Вергой, сыном Шломо, делается двойная отсылка к предшественникам: “Сказал Шломо Ибн Верга, благословенна память его: В конце книги, которую сочинил господин великий мудрец дон Иегуда Ибн Верга, благословенна память его, я нашел описания некоторых гонений и преследований, которые перенес Израиль в чужой земле, и я переписал их<...>” SY. P. 19.

⁸⁸ *Hist. de los RR.CC.* P. 598. См. собрание документов по “еврейскому вопросу” в царствование католических королей (*Documentos acerca de la expulsión de los judíos, 1474–1499.* Madrid, 1964), где практически каждый королевский указ снабжен ссылкой на постановление предшественников (*tenían dello cartas e provisiones de los reyes mis progenitores*) или на обычай (*segund que siempre se uso e acostumbro*). Реставрация старых законов уже перестала в то время быть стопроцентной юридической нормой. См.: *Право в средневековом мире.* М., 1996. Соответственно, положительная оценка этой практики заслуживает внимания.

⁸⁹ SY. P. 54. Ср. в одной из анонимных хроник об изгнании из Испании о Фернандо: “Новый король появился в этой земле, король, который издавал новые декреты и делал то, что его отцы и деды не делали” (*The Expulsion 1492 Chronicles.* California, 1992. P. 49); Х.Бейнарт выделяет нарушение традиции предков как отдельный пункт обвинения еврейскими авторами Фернандо Католика (*Beinart H. Gerush Sefarad.* Jerusalem, 1998. P. 487–492).

⁹⁰ SY. P. 141.

⁹¹ Ibid. P. 37.

⁹² Ibid. P. 120, 141.

⁹³ *Baer Y.* Introduction // SY. P. 7.

⁹⁴ *Gutwirth E.* The Expulsion from Spain and Jewish Historiography // *Jewish History*. L., 1988. P. 141.

⁹⁵ SY. P. 69, 70.

⁹⁶ Другой хронист того времени Л.Галиндес де Карвахаль упоминает повторное изгнание вернувшихся евреев (05.09.1499); в его хронике изгнанию 1492 г. не придается окончательного характера, это лишь мера в цепи мер. См.: *Galindez de Carvajal L.* *Anales breves del reinado de los RR.CC // Cronicas de los Reyes de Castilla.* Madrid, 1931. Т. 3. P. 546. (BAE, Т. 52). Известно, что и в последующие века конверсо продолжали подозревать в соблюдении иудейских законов и обычаев; также следует заметить, что конверсо во многом унаследовали положение евреев. 1492 год не стал водоразделом в этом аспекте. Сходство ситуации в XV и XVIII вв. как отображенной в сообщениях современников подметил А.Кастро: «Испания продолжала ощущать себя под угрозой иудаизирования: «Много иудаизма таит в себе Испания [писал один автор времен Филиппа V]. Обычный образ жизни для них – проценты, ростовщичество; их занятия: врачи, арендаторы, торговцы, кондитеры, и все их должности – должности бездельников; они очень ловки и хитры<...>». Кажется, будто мы читаем Андреса Бернальдеса, хрониста католических королей. (*Castro A.* *Cervantes y los casticismos espanoles.* Madrid; Barcelona, 1966. P. 237).

⁹⁷ *Hist. de los RR.CC.* P. 773.



Игорь Туров

ХАСИДИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ: О ВОЗМОЖНОСТИ КОНТАКТОВ И ВЗАИМОВЛИЯНИЙ

Цель настоящего исследования – выявление возможных взаимовлияний религиозных культур славян восточной части Речи Посполитой (Правобережная Украина, Белоруссия) и хасидов. Оговорим с самого начала, что вопросы о контактах Бешта и его последователей с русскими сектами, возникшими вследствие раскола, рассматриваться не будут, так как религиозный раскол, оказавший столь значительное влияние на судьбы православия в России, практически не затронул православное население рассматриваемого региона¹. Правда, отдельные группы раскольников бежали от преследований царских властей в Речь Посполитую, и некоторые из них нашли убежище на территории Подолии и Брацлавщины², где собственно зародился хасидизм. Однако согласно имеющимся сведениям представители этих групп жили обособленно от местного славянского населения, избегали излишних контактов с ним, и их верования не получили широкого распространения в регионе. Поэтому вопрос об их возможном влиянии на хасидов касается скорее проблемы взаимодействия последних с этническими и религиозными меньшинствами, но не с представителями типовых, характерных для региона этнорелигиозных культур, и, следовательно, выходит за рамки настоящего исследования³.

Насколько нам известно, впервые вопрос о возможном влиянии на Бешта славянских верований был поднят С. Гурвицем в работе “Хасидизм и Гаскала”, опубликованной в Берлине в 1911 г. В ней автор лишь упоминает о возможности такого влияния, но никоим образом его не анализирует⁴. 22 года спустя Т. Ясандер посвятил часть третьей главы своей монографии “Studien zum Beshtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart” сопоставлению православного и хасидского вероучений, не исключая при этом возможности определенного влияния первого на последнее⁵. Однако вышеупомянутый автор пользовался только самыми известными сведениями о византийском и российском православии, совершенно игнорируя особенности исторических судеб и вероучения этой церкви в восточной части Речи

Игорь Туров - кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела еврейской истории и культуры Института политических и этнонациональных проблем Национальной академии наук Украины.

Посполитой. В его работе отсутствует также и анализ исторического контекста контактов между двумя вероучениями.

В статье, опубликованной в 1957–1958 гг., И. Финкель предположил, что некоторые из греческих притч, приводимых в трудах церковных писателей времен поздней античности, были известны хасидским авторам благодаря контактам последних с христианским окружением⁶. Эту свою гипотезу он обосновывал исключительно примерами проникновения античных легенд в средневековые народные предания и литературные произведения народов Европы и Средиземноморья⁷, не касаясь особенностей еврейско-славянских отношений в польско-литовском государстве XVI–XVII вв.

Специальное исследование о влиянии нееврейского окружения на формирование хасидских доктрин также было проведено Р. Патаем. Оно посвящено главным образом типическому сопоставлению верований и культов русских мистических сект (хлысты, духоборы) с духовными практиками хасидов. Кроме того, в нем отмечается некоторое сходство в культах цадииков и православных старцев, а также дается сравнительное описание быта цадииков и польских шляхтичей, суевей хасидов и польских крестьян⁸. Но все эти дополнительные вопросы рассматриваются Патаем кратко и поверхностно. Он специально не анализирует факторы, благоприятствовавшие возникновению нетрадиционных форм контактов между евреями и славянами в восточных регионах польско-литовского государства, где собственно и зародился хасидизм. Рассуждая о старцах, Патай ограничивается упоминаниями о Ниле Сорском (1433–1508) и о расцвете русского старчества в первой половине XIX в., не приводя никаких сведений, касающихся особенностей учения о наставниках и послушании у православных Правобережной Украины и Белоруссии⁹.

Г. Шолем опроверг гипотезу Я. Элиах о непосредственных контактах Бешта со старообрядцами и отметил, что следует обратить внимание на сходство в учениях возрождающегося в рассматриваемом регионе православного старчества, в особенности старца Паисия Величковского, и хасидских цадииков¹⁰. О возможном влиянии учения старца Паисия на основоположников хасидизма кратко упоминает в исследовании о происхождении кровавого навета современный исследователь Л. Кацис¹¹.

В завершение этого обзора следует упомянуть недавно вышедшую монографию М. Росмана “Бешт – обновитель хасидизма”. В ней критикуется широко распространенная точка зрения об отсутствии культурных контактов евреев и христиан рассматриваемого региона в конце XVII–начале XVIII в. и подчеркивается, что совместная экономическая деятельность, бытовые контакты и сходство в народных верованиях благоприятствовали заметному взаимовлиянию, в первую очередь в области народных поверий и магических практик¹². Существенное внимание Росман уделяет также анализу гипотезы о контактах евреев с представителями мистических сект и старообрядцев, проникающих в этот период в польско-литовское государство из России¹³. Однако он почти не касается вопроса о возможном влиянии на евреев

духовных практик наиболее влиятельных христианских конфессий региона. Не уделяется должного внимания разнообразию контактов иудеев с христианами, возникновению которых благоприятствовали межцерковные конфликты.

Таким образом, на основании сказанного выше следует заключить, что хотя гипотезы о возможном влиянии на хасидов верований и духовных практик христиан восточной части Речи Посполитой уже выдвигались некоторыми исследователями, данная тема по сей день относится к числу малоизученных.

Статья состоит из двух частей. В первой (разд. 1–3) будут рассмотрены факты и обстоятельства, подтверждающие наличие религиозных контактов евреев и славян региона. Во второй (разд. 4–6) будут приведены материалы, свидетельствующие о типическом сходстве верований и культа изучаемых групп.

I

1. Христианские конфессии Правобережной Украины и Белоруссии XVII–XVIII вв.

До конца XVI в. большинство славянского населения данного региона придерживалось православного вероисповедания. В 1596 г. в Брест-Литовске высшие православные иерархи заключили унию с католической церковью. Одной из важнейших причин, побудивших их к этому шагу, была необходимость навести порядок в делах религиозного образования, богослужения и церковной дисциплины. В XVI в. подавляющее большинство православных священнослужителей были необразованными. Необходимая религиозная литература практически отсутствовала. Богослужение совершалось согласно местным обычаям, зачастую с многочисленными нарушениями церковных предписаний. Не было должного порядка и в рукоположении священников¹⁴. Ипатий Потий и его сподвижники надеялись разрешить все эти проблемы с помощью относительно благоустроенной римской церкви¹⁵. Но вскоре после заключения унии началось широкое народное движение за возрождение православия. В 1620 г. иерусалимский патриарх Феофан восстановил православную иерархию Речи Посполитой. Существенную роль в возрождении православия сыграли церковные братства. Они объединяли в своих рядах представителей разных слоев городского и сельского населения и, хотя и создавались обычно при церквях, зачастую пользовались привилегией (*ставропигией*) подчинения непосредственно патриарху, а не епископам¹⁶. На рубеже XVI–XVII вв. братское движение становится массовым. Братства были созданы во Львове, Городке,

Шаргороде, Стрятине, Луцке, Каменец-Подольском, Дубно, Ярославле, Немирове, Виннице, Киеве, Могилеве, Орше, Полоцке, Пинске, Вильно и некоторых других городах Украины и Белоруссии¹⁷. Они поддерживали связь между собой и самостоятельно решали многие вопросы общественно-политической и религиозной жизни. При многих из этих братств действовали типографии и школы, доступные для самых бедных слоев общества¹⁸. В братских школах большое внимание уделялось изучению трудов отцов православной церкви: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопагита и других, а также теологических, дидактических и полемических произведений православных писателей восточной части Речи Посполитой XVI–XVII вв.¹⁹. Братчики проявляли заметный интерес и к мистическому учению византийских монахов²⁰. Благодаря их деятельности православные учения о созерцательной молитве, единении с Творцом и значении духовного руководства старцев стали достоянием массовой культуры городского и отчасти сельского населения Правобережной Украины и Белоруссии.

В начале XVIII в. после длительного периода войн православная иерархия Речи Посполитой вновь была упразднена, и все наиболее значительные братства перестали существовать. На протяжении всего XVIII в. на землях, принадлежащих Речи Посполитой, католическое и униатское духовенство при поддержке польских властей отбирало у православных их приходы и монастыри²¹. Отдельные православные приходы сохранялись главным образом в селах, а монастыри ко второй половине XVIII в. уцелели преимущественно в глухих, труднодоступных местах²². Они тем не менее были популярны в народе и привлекали большое количество паломников во время праздников²³. Отсутствие епископов сделало невозможным рукоположение православных священников на Правобережной Украине и в Белоруссии. Соискатели сана были вынуждены рукополагаться за пределами Речи Посполитой. Широко практикуемым в этот период стало так называемое “хождение на Валошину”. Желающие получить сан отправлялись в Молдавию и Валахию, где рукополагались, а затем возвращались и искали себе приход²⁴. При этом сами прихожане решали, с кем из священников они заключат договор²⁵. При монастырях также были братства, состоявшие из окрестных крестьян, которые играли важную роль в выборе игуменов²⁶. Таким образом, православие Правобережной Украины и Белоруссии к середине XVIII в. фактически представляло собой совокупность общин, определяющих свою “политику” самостоятельно и прак-

тически независимых от надзора иерархов²⁷. Такое положение позволяло им вести гибкую политику по отношению к иным конфессиям и вероисповеданиям.

Существенным для нашего исследования является также и факт тесной связи украинских православных общин с Молдавией, которая в XVIII в. стала одним из важнейших центров православного старчества, средоточием приверженцев исихазма²⁸. В пользу этого, помимо приведенных выше сведений, свидетельствуют сообщения о пребывании на Украине молдавских старцев²⁹. Гипотезы об украинском происхождении знаменитого старца Василия Поляномерульского (1692–1767), которого А. Такиаос назвал “первым исихастским учителем православного Востока нового времени”³⁰, пока не находят должного подтверждения, но согласно преданиям Поляномерульского скита, украинские паломники, посещавшие это святое место, поминали отца Василия и называли его своим соотечественником³¹. Наиболее известный из молдавских старцев данного периода, Паисий Величковский (1722–1795), родился в Полтаве и начинал свое подвижничество в украинских монастырях³². Контакты с молдавскими старцами благоприятствовали поддержанию тех традиций, которые распространились на Правобережной Украине во времена расцвета братств и, невзирая на упадок последних, едва ли были забыты за столь короткое время.

Распространению мистических верований на Правобережной Украине и в Белоруссии способствовали также определенные изменения в религиозном сознании, имевшие место в польском обществе конца XVII–первой половине XVIII в. Этот период отмечен ростом популярности чудотворных культов. Так, например, в течение XVIII в. в Речи Посполитой произошло 29 торжественных коронаций икон богородицы³³. Православный церковный деятель Феофан Прокопович, живший в начале XVIII в. в Киеве, в своем сочинении об иезуитах, в котором широко используются сведения о религиозной жизни Правобережной Украины, сообщает, что иезуитские проповедники, посещая дома богатых и бедных и проповедуя на площадях, соврашали народ нелепыми рассказами о чудесах. “Паписты рассказывают о бесчисленном множестве чудес, совершившихся у них почти в настоящее время, с целью или утвердить свою секту, или прославить монашеские ордена, или привлечь к себе легкомысленную чернь и нахватать богатства. Я заметил, что многим и из православных эти чудеса кажутся достойными вероятия и немало причиняют сомнений касательно святейшей религии нашей, а иных

и совершенно отклоняют от нея”³⁴. Распространение подобных верований сопровождалось небывалым ростом охоты на ведьм. В XVIII в. 50% подобных процессов заканчивались смертным приговором, в то время как в XVI в. смертные приговоры составляли лишь 4%³⁵. В 1745 и 1754 гг. во Львове издается четырехтомная энциклопедия “*Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencji pelna*”, дающая подробные описания, как распознать ведьму, какие есть виды колдовства и т. п. Еврейский врач Тувия бен-Моше ха-Кохен, живший в молодые годы в Польше, описывая нравы тамошнего общества в начале XVIII в., отмечал, что в этой стране более чем в какой бы то ни было другой люди занимаются изготовлением амулетов, заклинаниями нечистой силы, толкованиями снов и т. п.³⁶. Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что деятельность католической церкви Речи Посполитой благоприятствовала распространению верований во всемогущество праведников, чудотворство и колдовство и результаты этого безусловно сказывались в интересующем нас регионе.

В завершение необходимо сказать несколько слов об униатской церкви. К ней ко второй половине XVIII в. относилось большинство правобережных украинцев. В рассматриваемый период эта церковь не успела создать заметной самобытной культуры. Только после 1773 г., когда орден иезуитов был упразднен, униатский орден василиан смог развить бурную просветительскую деятельность. В целом униатское духовенство нижнего звена оставалось в XVIII в. малообразованным и в богослужебной практике руководствовалось главным образом местными традициями прежних времен³⁷. После собора 1720 г., обязавшего внести в литургию и устроившего храмов ряд изменений по католическому образцу, высокопоставленные иерархи униатской церкви сблизились с польской религиозной элитой и стали проводниками исходящих от нее религиозных традиций. Но даже и они ради мира с прихожанами не смели препятствовать поклонению мощам старцев, похороненных в отобранных у православных монахов монастырях³⁸. Униатская церковь XVIII в. не создала собственных оригинальных мистических учений, но фактически и не препятствовала распространению других верований в среде своих последователей.

Отношения между тремя главными конфессиями Правобережной Украины и Белоруссии были сложными и противоречивыми. В конце XVII–XVIII вв. католики и униаты при поддержке польских властей перешли к политике массовых захватов православных церквей и монастырей. В период с 1732 по 1743 г. только

в Минской и Туровской епархиях было захвачено 128 церквей и монастырей³⁹, в 1776 г. на Украине — 800⁴⁰. В то же время известны случаи, когда католики приглашали православных священников для совершения обрядов венчания, погребения и других треб. В свою очередь, православные обращались к католикам с аналогичными просьбами⁴¹. Отношения между униатами и католиками также не были бесконфликтными: католики считали униатов христианами низшего сорта. Часть польской знати и духовенства считала унию лишь первым шагом на пути полного обращения в католичество⁴². Униатам приходилось бороться за свою церковную самостоятельность. Некоторые из высокопоставленных иерархов демонстративно отказывались вводить католические новшества в литургию православного образца⁴³.

2. Особенности контактов евреев и христиан

Описанная выше религиозная ситуация существенным образом влияла на положение в обществе евреев и характер их взаимоотношений со славянским населением. Представители конфликтующих группировок, по-видимому, старались привлечь евреев на свою сторону или использовать их каким-либо образом для достижения своих целей. Все это могло благоприятствовать возникновению неординарных контактов и установлению более тесных отношений между евреями и представителями различных христианских конфессий. Именно контакты такого рода между евреями и христианами, вызванные к жизни особенностями религиозной ситуации, и будут предметом нашего внимания.

Приведем ряд примеров. В 1672 г. архимандрит кобринский Бенедикт Глинский был отлучен от церкви. В связи с этим митрополит направил о. Афанасия Бальцевича временно исполнять обязанности архимандрита. Местные священники, надзирающие за имуществом отлученного, подговорили евреев убить посланника митрополита. Согласно материалам следствия весь день 7 ноября, когда Афанасий Бальцевич прибыл в фольварк Бенедикта Глинского, еврей-арендатор Ицка Фабишевич провел в доме протопопа Фомы Корытинского, а на следующую ночь «с пятницы на субботу, в «шабес», испросив позволение у «кобринской старшины брестского кагала», Ицка собрал жидов и, с протопопом Корытинским и пресвитером кобринской церкви святого Петра о. Василием Александровичем, произвел нападение на остановившегося в Котовке о. Афанасия Бальцевича»⁴⁴. Подобная история просто не могла бы произойти, если бы не существовало опреде-

ленных доверительных отношений между местными священниками и представителями еврейской общины — ведь, как отмечено выше, все случилось с позволения “кобринской старшины брестского кагала”, да и сам факт обращения к евреям в подобном случае свидетельствует о достаточно близких связях между евреями и местными священниками.

К нетрадиционным формам контактов следует отнести и ситуации, когда польские власти сажали православных священников в одну камеру с евреями⁴⁵. Помимо конфликтов такое вынужденное совместное проживание могло породить и дружеское сближение.

О том, что отношение некоторых священников Речи Посполитой к иудаизму было далеко неоднозначным, может свидетельствовать следующий факт. На судебном процессе в Дубно в 1716 году перешедшая в иудаизм дочь витебского попа⁴⁶ Охрима Мария Довидова свидетельствовала, что отец часто ей говорил: “Wiara zydowska jest lepsza a nizly chrzescijanska”⁴⁷.

В то же время имеются сведения о евреях, ставших на Украине в XVIII в. православными священниками. Протоирей Иван Ковалевский, архимандрит Вадим Крыжановский, игумен Иннокентий и некоторые другие были по происхождению евреями⁴⁸. Старец Паисий Величковский указывает в своей автобиографии: “По матери же прадед мой бе славный купец еврейского рода, прозываемый Мандя, иже и крестился в Полтаве, в приходе Преображения Господня со всем домом своим”⁴⁹. Согласно сообщению Феофана Пустынника в Нямецком монастыре старца Паисия “было более 700 братий из разных стран — молдаван, сербов, болгаров, венгерцев, греков, армян, евреев, турок, великороссиян и малороссиян...”⁵⁰. Интересно отметить также, что в списках студентов Киево-Могилянской академии за 1736 и 1763 гг. упоминаются дети раввинов⁵¹. Приведенные выше факты свидетельствуют о наличии разнообразных нетрадиционных контактов между евреями и православными Правобережной Украины и Белоруссии. Это позволяет, в свою очередь, предполагать, что в еврейскую среду проникала информация о православных верованиях, по крайней мере общеописательного характера.

Религиозно-политическая и экономическая ситуация, сложившаяся в Восточной Речи Посполитой в конце XVII—XVIII вв., способствовала также развитию нетрадиционных контактов между евреями и сельским населением, что, в свою очередь, мог-

ло благоприятствовать их информированности о народных верованиях. Разумеется, ситуация, когда евреи-арендаторы, действуя от имени помещиков, эксплуатировали крестьян, была для данного региона вполне типичной. Но известны и случаи, когда крестьяне в конфликтных ситуациях обращались за помощью к евреям. Рассмотрим в качестве примера следующий случай. В 1772 г. жители села Барашев захотели выжить своего униатского священника Стефана Блонского, который непрестанно обвинял крестьян в недостойном поведении в дни религиозных праздников и при совершении богослужения. Согласно жалобе этого священника крестьяне подговорили еврея Михеля подать на него необоснованный разорительный иск губернатору. При этом они обещали свою помощь и убеждали Михеля, что тем самым он отомстит за свою дочь, которая незадолго до этого была обращена в христианство. Михель обратился к губернатору, и иск его был удовлетворен. После чего крестьяне при содействии местного шляхтича, а также еврея и данного ему в помощь властями казака разграбили имущество священника⁵². Как видно из данного примера, связи евреев с представителями польских властей способствовали не только противостоянию, но и в ряде случаев сближению евреев и крестьян.

Такому сближению благоприятствовали и следующие обстоятельства. В результате опустошительных войн середины – второй половины XVII в. многие районы Правобережной Украины почти полностью обезлюдели. Вследствие этого помещики старались переманить как можно больше крестьян в свои владения. Для многих шляхтичей, дворовых людей и евреев переселение крестьян превратилось в источник постоянного заработка. В задачу панского агента входило убедить крестьян переселиться на новые места, а затем, явившись ночью со своими телегами, обеспечить их побег⁵³. Разумеется, подобная работа требовала от панских посланцев, в числе которых были и евреи, умения сблизиться с крестьянами и войти к ним в доверие.

Носителями информации об украинских народных верованиях могли быть и еврейские торговцы, сопровождавшие казачье войско во время походов⁵⁴. Подобные сведения могли поступать к евреям также от бедняков, которые в нарушение церковных запретов нанимались к евреям в услужение⁵⁵. Сближение между евреями и жителями сел происходило и вследствие распространенных среди крестьян верований в магическую силу евреев и их

способности приносить удачу. На Вольни и в Галиции известны случаи, когда крестьяне приходили в синагоги, чтобы обратиться с просьбами к “еврейскому Богу”⁵⁶, а также посещали хасидских цадиков⁵⁷. Подобно этому и евреи Польско-Литовского государства в своих верованиях наделяли инородцев магической и теургической властью⁵⁸. На сегодняшний день описано немало фактов заимствования евреями славянских народных песен, видов одежды, еды и т.п.⁵⁹. Едва ли разумно полагать, что влияние окружения ограничивалось только этим.

Что касается нетрадиционных контактов евреев с католиками и униатами, то в интересующих нас регионах Речи Посполитой они могли возникнуть вследствие необходимости совместно сражаться против казаков и гайдамаков, выступавших под знаменем защиты прав православной церкви⁶⁰. Известны случаи, когда в качестве героев, поразивших в сражениях десятки врагов, прославились раввины⁶¹. Не следует отрицать возможности сближения людей, вынужденных совместно воевать против общего врага.

3. Роль мессианских сект

До сих пор мы рассматривали факты и обстоятельства, указывающие на возможность проникновения в еврейскую среду сведений о верованиях различных конфессий и социальных групп славян Правобережной Украины и Белоруссии, исходя из той религиозно-политической ситуации, которая сложилась в христианском обществе в данный период. Но ничуть не менее важными для изучения этого вопроса являются также те изменения, которые происходили в еврейском обществе. Во второй половине XVII в. в регионе широкое распространение получило учение последователей провозгласившего себя мессией Шабтая Цви. После обращения последнего в ислам в 1666 г. в среде его сторонников стали развиваться учения, призывающие евреев переходить в ислам и христианство, тайно исполняя при этом также и собственные обряды. Некоторые из лидеров этого движения стали проповедовать новый культ, объединявший, с их точки зрения, все истинное и богоугодное, что содержалось в трех религиях.

Глава саббатрианской общины города Салоники Барухия Русо (1677–1720) согласно сообщению Боруха Явана, приводимого Яковом Эмденем, призывал своих последователей “соединить три религии: евреев, Ишмаэля и христианскую, чтобы сделать из

них единую колесницу”⁶². Доктрина Барухии получила распространение среди евреев Речи Посполитой. В 1722 г. львовский *бейт дин* предал херему последователей Шабтая Цви и Барухии⁶³. К первой половине XVIII в. относятся свидетельства о появлении сторонников его секты на Подолии⁶⁴.

Лидер наиболее массового еврейского мессианского движения второй половины XVIII в., Яков Франк, первый этап деятельности которого (1756–1759) проходил на Подолии и в Галиции, провозглашал себя последователем Барухии и проповедовал его учение. Он призывал своих последователей обратиться сначала в ислам, а затем в христианство⁶⁵. Есть основания полагать, что сходных синкретических взглядов придерживался великопольский земский раввин (*ав бейт-дин ха-медина*) Яков Мордехай ха-Кохен, который в 1731 г. принимал у себя лютеранских миссионеров и, по свидетельству последних, утверждал, что Иисус был мессией истинным, и хотя он пришел в этот мир в первую очередь для гоев, евреи также должны молиться ему. Ха-Кохен предсказывал, что в 1740 г. придет еврейский мессия и сыновья Израиля вместе с народами мира обратятся в новую истинную веру, которая близка учению христиан⁶⁶. Согласно свидетельству христианского миссионера Давида Кирктофа, относящемуся, по мнению Яна Доктура, к 1759 г., в Польше, Молдавии и Валахии насчитывалось не менее 15 000 евреев, в том числе около 50 раввинов, считавших Иисуса из Назарета мессией и желающих креститься. Их интересовал вопрос, какая из церквей наиболее близка к истинной вере. Однако в силу преследований со стороны иудеев у них не было времени разобраться в этом, и им пришлось обратиться в католичество⁶⁷. Данное сообщение несомненно описывает саббатинское движение, возглавляемое Яковом Франком⁶⁸. При этом с точки зрения нашего исследования особенно интересно свидетельство о том, что сектанты пытались разобраться в различиях между христианскими конфессиями. Через посредничество франкистов некоторые сведения о христианских верованиях и порядке их богослужения могли проникать в еврейскую среду.

В конце 50-х годов XVII в. на Волыни был популярен Моше Давид Бааль Шем, писавший амулеты, содержащие изображение креста⁶⁹. Известно, что он весьма нелестно отзывался о франкистах⁷⁰. По мнению Х. Вершубского, отношение этого Бааль Шема к христианству принципиально отличалось от того, которое проповедовалось последователями Якова Франка. Последние видели

в нем в первую очередь одну из старых религий, которые должны будут уступить место новой истинной вере, в то время как Моше Давид, оставаясь иудеем, искренне симпатизировал христианству и почитал чудотворную силу его культа. Вершубский полагает также, что Моше Давид был связан с саббатанскими кругами на Подолии и его христианские симпатии объясняются в первую очередь влиянием синкретического учения Барухии⁷¹.

В хасидской литературе сохранилось несколько рассказов, позволяющих предполагать определенное влияние учения упомянутых выше синкретических сект на Бешта и его последователей. Согласно книге *Шухей ха-Бешт* Израэлю Бешту явился во сне Шабтай Цви и соблазнял его отступить от истинной веры, а затем низверг рабби Израэля в преисподнюю, где он оказался рядом с Иисусом. Следует также обратить внимание на тот факт, что, пересказывая этот сон своим ученикам, рабби утверждал, что в Шабтае Цви была искра мессии⁷². Одно из хасидских преданий повествует о том, как Бешт исцелил раввина, которому при чтении Шма постоянно являлся образ Иисуса⁷³. В жизнеописании основоположника хасидизма приводится также рассказ о том, как рабби Израэль, собирающийся начать вечернюю молитву в Йом-Кипур, увидев у синагоги старого священника, “вышел ему навстречу. И начал рав говорить с ним. Справился о его здоровье и так разговорился с ним, что вошел в его дом”⁷⁴. В другом месте говорится: “Бешт увидел издалека священника. Подошел к нему, заговорил с ним и ходил с ним взад и вперед. После этого привел его в свой дом, и усадил его, и потчевал его вином”⁷⁵. Хотя сам Бешт в этих случаях объяснял свой поступок заботами о благе еврейской общины, в его искренности допустимо усомниться. Во всяком случае хасидская традиция свидетельствует о том, что случаи общения рабби Израэля и христианских священников при закрытых дверях с глазу на глаз имели место.

Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что особенности религиозно-политической ситуации на Правобережной Украине и в Белоруссии второй половины XVII–XVIII вв., а также мессианские брожения в еврейских общинах благоприятствовали в ряде случаев определенному сближению иудеев и христиан и возникновению между ними нетрадиционных форм сотрудничества. Это, в свою очередь, позволяет предполагать некоторые религиозно-культурные взаимовлияния, следы которых могли проявиться в верованиях и обрядах хасидов, поскольку к этому движению к концу XVIII–началу XIX в. примкнула значительная часть евреев региона.

II

4. Старчество и цадикизм

С точки зрения изучения влияния христианского окружения на хасидскую доктрину большой интерес представляет православное старчество. Институт старчества возникает в Восточной Римской империи вместе с появлением первых монастырей. Существование его в рассматриваемом регионе известно уже во времена Киевской Руси. Старчество было заметным явлением религиозной жизни Правобережной Украины, Белоруссии и Молдавии XVII–XVIII вв. Сущность старческого устройства заключалась в том, что некоторые из монахов-подвижников, известных своим безупречным образом жизни и непрестанным стремлением приблизиться к Богу, становились наставниками для начинающих⁷⁶. При этом ученик должен был, отвергнув свою волю, помыслы и желания, полностью довериться наставнику и выполнять его предписания, какими бы тяжкими и бессмысленными они ни казались. Старец перед лицом Творца брал на себя дело руководства душой ученика, дабы вести ее к спасению. Автор “Диоптры” советовал начинающим подвижникам: “Всея волю свою во волю старейшины своего аще и зол есть егда благо есть еже заповедует. Благо есть сеяние еже егда всеятсяво волю твою многие плоды и воздаяния возрастит. Отними тяготу воли твоей зело томящей тя и поживеш безмятежно”⁷⁷. Иоанн Лествичник поучал: “Тем, которые взяли на себя о Господе попечение об нас, должны мы веровать без всякого собственного попечения, хотя бы повеления их и не согласны с нашим мнением и казались противными нашему спасению; ибо тогда-то вера наша к ним искушается как бы в горниле смирения”⁷⁸. Духовная связь между учеником и наставником могла быть разорвана только по соизволению последнего. Феодор Студит приводит такой рассказ: “Один старец наложил запрещение на ученика за неисполнение повеления и, не успев дать разрешения, умер. Ученик после его смерти ищет разрешения от наложенного на него запрещения, но к кому он ни обращался, никто не осмеливался исполнить его просьбы и отсылал его к большему; наконец, ученик обратился к константинопольскому патриарху Герману со своей просьбою, но ни патриарх, ни соборный им собор не смогли разрешить епитимью старца, о котором не известно даже, имел ли он сан священства”⁷⁹. Послушание ученика наставнику должно было быть сопоставимо или даже превосходить его послушание воле Творца.

“Место божие содержит старейшина, и яко заповедает он, Бог заповедует”⁸⁰. “Действительно стяжавший веру, веру к отцу своему по Богу, видя его, мнит видеть Самого Христа”⁸¹. “Не ужасайся и не дивись, когда скажу тебе, ибо Моисей мне в том свидетель, что лучше согрешить перед Богом, нежели пред отцом своим, потому что если мы прогневили Бога, то наставник наш может с нами его примирить; а когда мы наставника ввели в смущение, тогда уже такого не имеем, кто бы за нас ходатайствовал”⁸². Величайшим проступком послушника считалось усомниться в праведности своего духовного руководителя. “И когда помысл склоняет тебя испытать и осудить твоего наставника, как от блуда отскачи от него; не давай змею прельстителю никакого послабления и входа”⁸³. “Если и сам, своими глазами увидишь его блудящим, не соблазняйся и веру твою к нему не умаляй”⁸⁴. Миссия старца не ограничивалась попечением о своих учениках. Наставники считали своим долгом заботиться о спасении души широких масс верующих и оказывать им помощь советом и молитвой. Старец Серафим Саровский говорил: “Положим, что я затворю дверь моей кельи. Приходящие к ней, нуждаясь в слове утешения, будут заклинать меня Богом отворить двери и, не получив от меня ответа, с печалью пойдут домой... Какое оправдание я смогу тогда принести Богу на страшном Суде Его”⁸⁵. Он же говорил: “Стяжи дух мирен и тысячи спасутся вокруг тебя”⁸⁶. Почитание старцев и посещение их было широко распространённым явлением у православных Украины и Белоруссии. О киевском старце Досифее (1721–1776), наставнике преподобного Серафима Саровского, рассказывают, что: “... всякого рода нищие духом и больные сердцем являлись к нему целыми толпами за советом и утешением... Но не одни только простые люди пользовались его наставлением — приходили к нему за советом и лица знатного происхождения”⁸⁷. Беседы со старцами не ограничивались духовными проблемами. К ним обращались за помощью в случае возникновения любых житейских затруднений. Старец Макарий Овручский, архимандрит Каневский (1620–1678) помогал матерям наставить на путь истинный сыновей, чудесным образом защищал бедняков от несправедливости судей⁸⁸. “Вообще во все продолжение Каневской жизни преподобного Макария старые и малые, здоровые и больные, богатые и убогие приходили к нему и для всех он был отцом и благодетелем”⁸⁹. Многочисленные посетители киевского старца Феофила (1788–1853) просили его молиться за успешное разрешение судебных тяжб, получении должностей при высокопоставленных особах, получении наград,

советовались о женитьбе детей⁹⁰. Согласно сведениям профессора Титова монастыри Правобережной Украины XVIII в. привлекали многочисленных паломников благодаря наличию в них чудотворных икон и старцев-схимников⁹¹.

Многие из перечисленных выше функций института старчества были присущи также и хасидским цадикам. Согласно учению хасидов подвижник, посвятивший целиком свою жизнь единению с Творцом, не должен был тем не менее уклоняться от духовного руководства многочисленными верующими, желающими получить его наставление.

«Цадик цветет, как пальма, возвышается, подобно кедру ливанскому» (Пс. 92: 13). Есть два вида цадики, разница между ними в том, что один всегда прилепляется к Господу, да будет Он благословен и свершает служение Ему, возложенное на него. И он цадик только для себя, но не для другого, ибо не влияет на других праведность его, и потому уподобляется он кедру, и говорят мудрецы, что не приносит он плодов. Цадик другого вида уподобляется финиковой пальме, производящей плоды, ибо он извлекает драгоценное из ничтожного, расцветает и приумножает добро в этом мире. Это имели в виду мудрецы, когда говорили: «В месте, где пребывают раскаявшиеся (букв. «господин раскаяния»), не могут пребывать и совершенные праведники». Ибо это праведник второго вида называется «господином раскаяния», так как он возвращает их (грешников) к добру и многих уберег от греха и пробудил раскаяние в мире. Награда его во много крат больше первого цадики, хотя и он цадик совершенный»⁹².

Благотворное воздействие цадики на своих последователей не ограничивалось мудрыми поучениями. Считалось, что истинный праведник способен исправить человека одним своим присутствием, житейской беседой, кратким метким высказыванием. «Главы поколения называются глазами общины, и, когда делает (праведник) себя колесницей, чтобы пребывала в ней Шехина, от него она распространяется на людей его поколения»⁹³. «Есть праведник, который речением своим производит впечатление, склоняет грешника к добру. Направляет его на путь Божий. Не должен он приводить никакого доказательства. Нет ему нужды быть многословным, ибо не должен он объяснять. Стоит ему только сказать, что правильно поступать так-то, как слово его производит должное впечатление и входит в сердце слушающего»⁹⁴. Многие хасиды посещали своего учителя в первую очередь просто для того, чтобы побыть в его присутствии и поучиться у него праведности, наблюдая за его поведением⁹⁵.

Подобно хасидам, ученики старцев тоже верили, что наставники способны исправлять и направлять их на путь истинный одним своим присутствием, примером или простой беседой⁹⁶. «Три отца имели обыкновение ежегодно приходиться к блаженному Антонию. Двое из них спрашивали его о помыслах и о спасении души, а третий всегда молчал и ни о чем не спрашивал. После долгого времени авва Антоний говорит ему: «Вот ты столько времени ходишь сюда, а ни о чем меня не спрашиваешь». Тот отвечал ему: «Для меня, отец, довольно и смотреть на тебя»⁹⁷. Когда старца Памво попросили дать наставления архиепископу, он ответил: «Если его не научило мое молчание, то он не получит пользы от моей речи»⁹⁸.

Хасиды, подобно послушникам старцев, должны были безмерно почитать своих наставников. Сомнение в безупречности последних считалось тяжким грехом. «Пошли нам, Господи, цадиков истинных, проповедников истины, которые постоянно заняты наставлением нас из любви сокрытой. Вложи в сердца наши, чтобы уши наши и сердца склонялись к принятию наставления доброго. Даже если будет оно иногда нам во посрамление. Даже и тогда да удостоимся принять его с любовью и радостью великой, и да будем мы в числе любящих наставление»⁹⁹. «Тот, чей разум и сердце тверды в совершенной вере в Господа и в цадиков истинных, то нет никакого препятствия, которое бы стало ему преткновением. Но если, Боже упаси, разум его и сердце его восстанут против Господа, да будет Он благословен, и на цадиков, и закрадывается в сердце недоверие к ним, — эти преткновения являются тягчайшими из всех»¹⁰⁰.

Сопоставляя православное учение о старчестве и хасидскую доктрину цадикизма, нельзя не отметить, что в обоих случаях имели место представления о неразрывной духовной связи, существующей между наставником и его последователями: считалось, что она не только существовала при жизни, но и продолжалась после смерти. Преподобный Серафим Саровский поучал в час кончины: «Когда я умру, приходите ко мне на могилку, и чем чаще, тем лучше. Будет у вас что-нибудь на душе, случится с вами что, приходите ко мне, как когда я был жив, поклонитесь до земли и сложите все свои скорби на мою могилку. Поведайте мне все, и я услышу вас, и все ваши скорби улетят от вас»¹⁰¹. Обычай посещения могил старцев был широко распространен на Правобережной Украине XVIII в.¹⁰². В связи с этим интересно отметить, что были распространены народные поверья, согласно которым не только старец, но и любой сельский священник мог

заботиться о душах верующих после их смерти. Так, например, известно, что бытовал обычай писания священниками писем апостолу Петру, которые влагались в руки умерших¹⁰³. Согласно украинским народным верованиям в дни церковных праздников покойники вместе со священниками приходят в церковь и совершают богослужение¹⁰⁴.

Подобное отношение к духовному руководителю было типичным и для хасидов. “Счастливы тот, чья вера в Господа, да будет Он благословен, и в цадика истинного, слова которого исполняются, крепка. Воистину не будет он посрамлен и уничтожен ни в мире этом, ни в мире будущем. Человек должен быть крепок в своей вере в цадика истинного, вплоть до того чтобы и после смерти своей быть твердым в вере этой. Ибо и там требуется великая сила веры в цадика”¹⁰⁵. Согласно преданиям о рабби Нахмане из Брацлава он в “дни детства его все время бегал на могилу Бааль Шем Това, да будет помянут праведный и святой благословением, просить его, чтобы помог приблизиться к Господу, да будет Он благословен”¹⁰⁶, а в зрелые годы “обычно ездил в общину Смелы и ходил на могилу известного цадика, рава нашего и учителя Исаяи из Янова, память его да будет благословенна, который покоится там, и делал этого цадика посланником, чтобы возвестил он Бааль Шем Тову, да будет благословенна его память, свою просьбу”¹⁰⁷. Следует отметить, что обычай посещать могилы цадииков и обращаться к ним с просьбой о помощи, со временем получил распространение и среди славян региона¹⁰⁸.

Сопоставляя два вероучения, нельзя не отметить, что лидеры хасидов, подобно старцам, помимо забот о духовном совершенстве учеников, считали также своим долгом принимать у себя всех тех, кто попросит помощи молитвой и советом. Уже во второй половине XVIII в. массовое паломничество евреев к цадику стало распространенным явлением. Считалось, что цадик посредством чудотворной молитвы или мудрого совета может обеспечить успех любого предприятия. Многочисленных посетителей привлекала к цадиикам и вера в способность последних чудесным образом исцелять любые болезни. К тому же в хасидских кругах бытовало мнение, что благочестивому человеку предпочтительно лечиться у праведника, а не у врача. Рассмотрим в качестве примера следующий рассказ. “Был некий больной, которого отчаялся вылечить знаменитый доктор еврей, а больной так и не смог говорить. И пришел Бешт в то место, и призвали его к больному. Велел он сварить ему мясной суп, и сейчас же больной начал

говорить, дал ему поесть супа и исцелил его. Спросил его (Бешта) доктор: «Как ты исцелил его? Ведь известно мне, что жилы его были поражены и жилам этим нет исцеления». Сказал ему Бешт: «Ты исцелял больного материей, а я исцелял его духом, ибо есть у человека 245 органов и 365 жил, и есть 245 заповедей делай и 365 не делай против них. И если человек согрешит, не дай Бог, поражен будет орган или жила, которые против заповедей. Беседовал я с душой, чтобы приняла раскаяние, и раскаялась она, и этим исправлены были органы и жилы»¹⁰⁹. Согласно учению Элимелеха Лизенского цадик способен исцелять больного, поскольку он прилепляется к Господу, источнику жизни вечной¹¹⁰. О старцах и православных священниках Правобережной Украины также известны рассказы, подобные приведенному выше. Так, например, сообщается, что в 1672 г. к архимандриту Макарию Овручскому привели слепца с просьбой об исцелении. «Преподобный отвечал, что лекарств у него нет, но предлагает ему евангельский совет: «Веруй и молись Тому, Кто дал зрение слепому. Иди, — прибавил Преподобный, — к навечерию богоявления Господня и молись». Навечерие совершал сам Преподобный, молясь о слепце. Когда же сказал он в молитве: «велик еси Господи, и чудна дела твоя», — слепец ощутил, что мимо очей его прошел резкий луч света, и он стал видеть все»¹¹¹. Славился как чудотворец-целитель на Правобережной Украине XVII в. и почаевский старец Иов Железо. Захоронения обоих подвижников стали в XVIII в. местом паломничества. О Макарии Овручском рассказывали, что у его мощей происходили многие исцеления. Так, например, в 1742 г. благодаря им вылечился парализованный¹¹². Иов Почаевский, согласно преданиям, в 1711 и 1736 гг. являлся во сне людям и наставлял их в вере¹¹³. В 1779 г. его мощами исцелился некий венгерский подданный Григорий Волянский. Согласно рассказу последнего прийти и поклониться мощам его призвал во сне сам старец¹¹⁴. Неизвестный автор написал в 1736 г. хвалебное стихотворение о прижизненных чудесах старца, в завершении которого он благодарит его за исцеление¹¹⁵. Униатский священник Иосафат Кунцевич, известный своим благочестием и безупречным образом жизни, согласно преданиям, являлся Богомольцам после смерти и исцелял их¹¹⁶. Рассказы о его чудесах проповедники продолжали упоминать и в XVIII в.¹¹⁷. Приведенные факты свидетельствуют о том, что в местах, где в XVIII в. зарождался хасидизм, верования в подвижников-чудотворцев были обычным явлением.

В завершение нашего краткого обзора следует отметить, что, хотя мистическая доктрина хасидизма безусловно не была подобна церковной, обосновывающей власть старца над учеником и его чудотворство, большинство простых верующих, как евреев, так и славян, безусловно не были глубокими знатоками элитарных доктрин своих духовных вождей. Вера христиан в наставников-харизматиков и некоторые детали их почитания оказывали определенное влияние и на евреев. Но речь тут идет скорее о подражании, нежели об организованном заимствовании теологической доктрины.

5. Сопоставление молитвенных практик

К концу XVI в. в восточной части Речи Посполитой преобладало пренебрежительное отношение к молитве. Митрополит Ипатий Потий даже ставил в пример христианам евреев, которые в отличие от первых молятся регулярно¹¹⁸. Он также сетовал на то, что священники и прихожане, как правило, молятся неискренне, без души. В XVII в. вследствие просветительской деятельности братств и стараний образованных священников учение о важности молитвенного богослужения стало достоянием широких масс. В XVIII в. эта традиция продолжилась благодаря поучениям старцев и деятельности братств, существовавших при церквях¹¹⁹, а также отделенных монастырях¹²⁰. Широкое распространение получило и учение о том, что нормативное богослужение необходимо сочетать с постоянными помыслами о Боге, молением ему, совершаемым не устами, а в глубине сердца, и что именно оно приводит к спасению души и единению с Творцом. Подобного рода поучения составляют основу сочинения епископа перемышльского Исайи Копыньского – “Алфавит духовный”, которое в XVII в. распространялось в списках, а в 1710 г. было впервые издано. Он настаивает на том, что не познание внешнего мира, а внутреннее умное деланье приводит душу к воскрешению еще до воскрешения тела¹²¹. Многократно повторяется призыв отринуть мирское, постоянно прилепляться к Господу, соединиться с ним разумом, открыть его в своем сердце¹²². Только отказ от своих желаний и полное сосредоточение на любви к Творцу даруют душе покой и радость¹²³. Сходные поучения содержатся в изданной в 1612 г. белорусскими братчиками книге Диоптра¹²⁴, а также в изданном в Вильно в 1620 г. “Вертограде душевном”, произведении святоградца Фикары, содержащем, кроме прочего, молитву Симеона Нового Богослова¹²⁵.

В рукописи XVIII в. из собрания митрополита Иллариона (Ивана Огиенко) сказано: “Молитва не в том только, чтобы кланяться перед Богом и читать написанные молитвы. Можно и без этого во всякое время и на каждом шагу молиться умом и духом. Можешь ходя, сидя, лежа, идя дорогой, сидя за трапезой, делая дело, на лодях и в уединение можешь возводить к Богу ум и сердце... Бог же пребывает везде, и во всяком месте, и двери к нему всегда открыты”¹²⁶. Старец Василий Поляномерульский, поучая про умную молитву, соединяющую человека с Богом, писал: “Святой Симеон, архиепископ селунский, имуши, заповедет и советует архиереям, священникам, монахам же и мирским всем на всякое время и час глаголати и дыхати сипо священную молитву”¹²⁷.

В то же время одной из основ хасидского вероучения была проповедь непрестанного единения с Творцом всем существом своим посредством молитвы. “Ибо Ты — Господь истинный. И потому да удостоимся мы верить в Тебя верой истинной вплоть до того, чтобы ощущать божественность Твою на нас. И будем мы всегда прилепляться к Тебе и не отделяться от Тебя даже на один миг... И во всех занятиях своих, даже в делах внешних, таких, как еда, питье и тому подобное, во всем этом будем прилепляться к Тебе постоянно”¹²⁸. “Служение это молитва, и она основа служения сердцем, как сказано в Писании: «...и служи ему всем сердцем твоим» — это молитва, ибо сердце понимает и им может (человек) взойти к прилеплению к Творцу и привязать себя к Нему, да будет Он благословен. И смысл слова тфила (молитва) — связь”¹²⁹.

Лидеры хасидов и старцы сочетали, однако, призывы, подобные приведенным выше, обращенные ко всем верующим, с учением об истинном молитвенном единении с Творцом, доступном лишь немногим подвижникам.

Согласно наставлениям Василия Поляномерульского, приготавливаясь к умной молитве, необходимо “уму бежати от чувств внутрь до сердца. И стояти там глуху и нему от всех помысл... удалить ум свой от пяти чувств внешних, затворяя той во внутренней естественной клетии”¹³⁰. Ум при молитве стоит сверху сердца и совершает молитву в глубине его¹³¹. В завершении молитвы, при достижении подвижником необходимого состояния “...видит бо ум всю тварь и ужасаем от движения святого действа и от смотряемых Божественных таинств, возсылает из глубины сердца словословия, яже не могу писанием изъяснити. Весь бо бывает человек тогда обожен от божественного одного движения, вне же

всякого вещественного и чувственного всего, и яко неужерим от радости, яко некий многим вином погружен”¹³². Подобной духовной практике обучал и старец Паисий Величковский¹³³.

Сходные наставления о молитвенном единении с Богом содержатся и в произведениях хасидских авторов: “...говорил учитель наш Гершом Кутовер шурина своему господину раву Исраэлю Бааль Шем Тову: «Всякий раз, когда ты знаешь и чувствуешь сам себя, ты не достиг совершенства молитвы. (Ты должен быть) подобен... рабби Ханина бен Доса, который не чувствовал, когда его укусила змея. Подобен совершенным праведникам, чувства которых были устранены совершенно. И реальность, как червь малый, как пресмыкающееся на поверхности земли»”¹³⁴. “Служение цадика в том, чтобы прилепиться к Нему, да будет Он благословен, и возносить и прилеплять душу свою к Престолу Славы. Цадик делает чистым тело свое и очищает себя от всех внешних страстей, так что даже тело чистое прилеплено к Нему, да будет Он благословен. И молитва означает прилепление, ибо посредством молитвы непорочность и ясность мысли чистой прилепляется к Нему, да будет Он благословен”¹³⁵. Дов Бер из Межиречей, описывая состояние человека в момент молитвенного экстаза, отмечал: “В этот момент человек подобен пьяному от наслаждения Торы, ибо истинная любовь горит в сердце его. В этот момент человек способен произносить молитву его с величайшей быстротой, ибо Божья любовь горит властно в сердце его, и слова вырываются из его рта сами собой”¹³⁶.

Одним из основных положений православной доктрины исихазма, последователями которой являлись старцы Василий и Паисий, было учение о краткой молитве “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”, которую верующие должны были как можно чаще повторять про себя. Посредством этой молитвы верующий устремляет свой ум и сердце к небесам, избегает грешных помыслов, отделяющих его от Творца; она открывает молящемуся доступ к сокровитному в нем Царствию Небесному. “Подобаше убо по повелевающей заповеди непрестанно молитися, и духом и истинною поклонение Богу возносити, но к житейским помыслов прилежания и о теле попечений уза отводит многих и отставляет от Царствия Божия, внутри нас сушаго... яко есмы храм Бога, живушаго в нас, и Дух Его Божественный живет в нас”¹³⁷. В упомянутой выше рукописи XVIII в. о спасительной краткой молитве приводятся следующие поучения: “И всякое время, и при всякой надобности можем к Нему приближаться, верой нашей и молитвой. Можем всегда умом говорить Ему: Господи помилуй,

Господи помоги”¹³⁸, “Если ты скажешь, как я буду воспевать, если я грамоты не разумею? Тогда пой псалом: Помилуй меня, Боже, великою милостью Твоей. А если и того не знаешь, то читай «Отче наш иже еси на небеси». А если и того не умеешь, то поклонись трижды и читай молитву «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй меня грешного». Это тебе будет за Утреннюю, за Часы, за Вечернюю и за Ефимон”¹³⁹.

Похожая духовная практика была известна и в хасидских кругах: “Учили наши мудрецы, да будет благословенна их память (Брахот 28б): «Идущий в опасном месте да молится молитвою краткою»... Ибо Господь Владыка всего мира, он погружен (*מעומצמ*) в каждого из (сыновей) Израиля и призывает его раскаяться... Он как бы говорит: «Вернись ко Мне. До каких пор ты будешь следовать сердцу своему?». И это то, о чем говорят наши мудрецы, да будет благословенна их память: «да молится молитвою краткою – укоротить клиппот – Спаси Господи народ Твой, остаток Израилев» даже во время, когда они отделяются (от Него) вследствие грехов”¹⁴⁰.

6. Культ имени Божьего

Сопоставляя духовные практики хасидов и христиан восточной части Речи Посполитой, нельзя не отметить того особого отношения, которое существовало в обоих этих культурах к культу имени Божьего. Так, например, в первом издании катехизиса Петра Могилы содержится поучение о мощи имени Иисуса, пред которым: “Ангелы, люди и дьяволы упадати должны”¹⁴¹. Высказывания, подобные этому, отсутствуют в катехизисах других православных церквей того времени, и в последующих переизданиях этого текста данная формулировка была изъята. В предисловии к Апостолу, изданному во Львове в 1639 г., говорится: “Же ся мает писати Иисус, а не Исус. Замыкает або вемь в собе таемницу не малую, и личбу, осм соть, осмдесять и осемь, на коториго имене, молитвы осмочисленные на каждый день, православные Церкви Святое Восточное сынове, публичне и приватне отправовати звыкну”¹⁴². Василий Поляномерульский писал: “Несть бо рече со апостолом, крепчайшаго оружия ни на небеси, ни на земли, паче имене Иисус Христова”¹⁴³. Разъяснение спасительной силы имени Божьего играет видную роль и в учении Паисия Величковского об умной молитве: “...и грехов избавление, и души и телес врачевание, и просвещения Божественного податель, и милости Божия источник, и откровений и таинств Божественных

дарователь, и самое спасение, понеже и спасительное носит в себе Бога нашего Имя: Еже самое Имя есть нареченное на нас Иисуса Христа, Сына Божия”¹⁴⁴. Распространению культа имен Божьих благоприятствовала и деятельность иезуитских проповедников. Феофан Прокопович писал о них следующее: “...они выдумывают курьозныя, но совершенно вялые и смешные умствования и спрашивают, почему в имени святейшей Девы или Иисуса Христа находится пять букв, почему Бог через пророка сказал так, а не иначе? Почему что-нибудь сделано или написано так, а не иначе?... Ибо что может быть нелепее, например, такого оборота: один проповедник, произнося похвалы Богородице (если оне только достойны названия похвал), спросил слушателя: как ему кажется, почему во время всемирного потопа, когда бедные животные погибли, одне рыбы избежали этой гибели? Вот о чем он недоумевает и спрашивает! И мужики (если бы нужно было) готовы были бы ответить: неужели, лобезный отче, тебе кажется удивительным, что рыбы не погибают в воде? Но проповедник, как муж мудрый, не считает для себя приличным разсуждать так. Он отвечает, что это случилось потому, что рыбы заключаются в имени Богородицы; ибо Мария (*Maria*) по латыни созвучно со словом море (*mare*) во множественном числе”¹⁴⁵.

Култ Божьего имени играл чрезвычайно важную роль и в хасидской духовной практике. “И сказал учитель наш р. Нахман (Бешту): «Израэль, истинно, что ты говоришь, что ты знаешь помыслы человека». Ответил ему: «Да». Сказал ему: «Тогда узнай, о чем я думаю сейчас». И сказал Бешт: «Имя Гавае (тетраграмматон) в помыслах твоих». И сказал учитель наш р. Нахман: «Это само собой ясно, ибо помышлять об этом я должен всегда, как сказано в Писании: Всегда я видел перед собой Гавае. Само собой, когда я сосредоточил помыслы свои на одном, имя Гавае должно было быть перед моими глазами»¹⁴⁶. “Народы мира не верят в имя Гавае, да будет Оно благословенно, и в силу этого появились не верующие, говорящие о том, что мир был издревле, ибо не верят в нисхождение миров посредством десяти сфирот силою имени Гавае, да будет Оно благословенно. И поэтому сказано «святыми будьте... Я Гавае Господь ваш, что означает: «Я даю существование всем мирам силою имени Гавае». И говоря «Господь ваш», хочет сказать божественность ваша, но не народов, ибо не верят в это”¹⁴⁷.

Подводя краткий итог всему сказанному выше, хотелось бы отметить следующее.

Во-первых, вследствие особенностей религиозной и политической ситуации в восточных районах Речи Посполитой XVII–XVIII вв., для которых были характерны сложные межконфессиональные отношения и частые военные конфликты, контакты между евреями и христианами были достаточно разнообразны и интенсивны и не ограничивались только традиционными формами экономического сотрудничества. Данному обстоятельству благоприятствовала и деятельность еврейских мистических сект, стремящихся к созданию новой синкретической веры.

Во-вторых, между многими верованиями и духовными практиками хасидов и христиан рассматриваемого региона существует определенное сходство. Разумеется, во всех сопоставленных нами явлениях религиозной жизни нетрудно было бы отметить и существенные различия. Так, теологическая доктрина о роли старца как духовного руководителя имела мало общего с мистическим учением о всеилии цадика. Отмечая некоторое концептуальное подобие в учении о непрестанном молитвенном единении с Богом, нельзя игнорировать тот факт, что у хасидов и православных оно реализовалось с помощью различных практик. Приведенные в статье материалы никоим образом не позволяют сделать вывод о генетическом родстве сопоставляемых верований. Характер контактов между двумя сообществами позволяет предполагать проникновение некоторых случайных отрывочных сведений через посредство людей, не знающих фундаментальных теологических основ доктрины и канонических обрядовых норм. Оказываемое влияние сводилось скорее к внешнему подражанию, нежели к усвоению сути духовной практики. Однако наличие определенных везаний в религиозной жизни одной из рассматриваемых групп могло благоприятствовать распространению сходных явлений в другой. Не следует поэтому исключать возможность, что некоторые верования и обряды христиан региона были одним из факторов, которые благоприятствовали превращению хасидизма в массовое движение и способствовали популярности в хасидской среде определенных верований и духовных практик.

¹ Попович М. Нарис історії культури України. Київ, 1998. С.180, 181.

² Таранец С. Курневское тримонастырье: История русского старообрядческого центра в Украине. Киев, 1999. С 42, 43.

³ О возможном влиянии сектантов и старообрядцев на хасидизм см.: Ysander T. Studien zum Beshtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart. Uppsala, 1933. С. 372–392; Patai R. Jewish Dionysians: The Hasidim // Patai P. The Jewish Mind. N.Y., 1977. P. 182–185, 196–206; Eliaach J. The

Russian Dissenting Sects and their influence on Israel Baal Shem Tov, founder of Hassidism // Proceedings of the American Academy for Jewish Research (PAAJR). 1968. № 36. С. 57–83; *Schultz J.* Judaism and the Genile Faithes. L.; Toronto, 1981. С. 278, 279. Относительно опровержений гипотез, высказанных *Eliaach J.*, см.: *Weinryb B.* Reappraisals in Jewish History // Salo W. Baron Jubilee Volume. Jerusalem, 1974. Т. 2. С. 971–973; *Scholem G.* Demuto ha-historit shel r. Israel Baal Shem Tov (Исторический образ рабби Исраэля Бааль Шем Това) // *Devarim be-go.* Tel-Aviv, 1975. С. 287–324; *Shmerug H.* Sifrut Yidish be-Polin. Jerusalem, 1981. С. 139; *Rosman M.* Ha-Besht mehadesh ha-hasidut (Бешт – обновитель хасидизма). Иерусалим, 1999. С. 82–85.

⁴ *Hurwitz T.* Ha-hasidut ve-ha-haskala (Хасидизм и гаскала). В., 1911. С. 8.

⁵ *Ysander T.* Studien zum Beshtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart. Uppsala. С. 358–372.

⁶ *Finkel J.* A link between Hasidism and Hellenistic and Patristic literature // PAAJR. 1958. Vol 27. P. 41

⁷ Там же. P. 2–40.

⁸ *Patai R.* Jewish Dionysians: The Hasidim. P. 185–188, 214–217.

⁹ Там же. P. 186.

¹⁰ *Scholem G.* Demuto ha-historit shel r. Israel Baal Shem Tov. С. 294.

¹¹ *Кацис Л.* К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта // Тез. докл. конф. “Слово как действие”. М., 1998. С. 31.

¹² *Rosman M.* Ha-Besht mehadesh ha- hasidut. С. 78–80, 85, 86.

¹³ Там же. С. 82–85.

¹⁴ Архив Юго-Западной России. Киев, 1893. Ч. 1. Т. 9. С. 37–62; *Ничик В.М., Литвинов В.Д., Старий Я.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ, 1990. С. 236, 237; *Попович М.* Нарис історії культури. С. 170, 171; *Гудзяк Б.* Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // Ковчег. Львів, 1993. С. 6–10; *Історія релігії в Україні / За ред. проф. П. Яроцького.* Київ, 1997. Т. 2. С. 147–149.

¹⁵ *Історія релігії в Україні.* Т. 2. С. 208.

¹⁶ Там же. С. 185; *Ничик В.М.* и др. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. С. 246, 247.

¹⁷ *Попович М.* Нарис історії культури України. С. 175–179; *Ничик В. М.* и др. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. С. 239–241.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 242, 243, 257.

²⁰ Там же. С. 257, 258, 270; *Ничик В.М.* Киево-Могилянська академія і німецька культура. Київ, 2001. С. 24, 25; *Фикара Святогорец.* Вертоград душевний / Пер. Леонтия Карповича. Вильно, 1620. С. 52а–55а.

²¹ *Титов Ф.И.* Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Киев, 1907. Т. 1. С. 206–235; *Антонович В.* Нарис становіща Православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // *Грушевський М., Левицький О.* Розвідки про церковні відносини на Україні–Русі XVI–XVIII вв. Львів, 1900. С. 135–138.

²² *Титов Ф.И.* Указ. соч. С. 34, 35.

²³ Там же. С. 37, 38.

²⁴ Архив Юго-Западной России. Киев, 1864. Т. 2. Ч. 1. С. LXI–LXIII.

²⁵ Там же. С. LXIII–LXIV.

²⁶ *Титов Ф.И.* Указ. соч. Т. 2. С. 42, 43.

²⁷ Там же. С.123. Формально православные правобережья подчинялись киевской епархии, но реально ее влияние на них было незначительным.

²⁸ *Савчук В.* Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1998. №2. С. 153–217.

²⁹ Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С XVII, 19; Архив Юго-Западной России. Т. 9. Ч. 1. С. 32.

³⁰ *Савчук В.* Указ. соч. С.154; Raccanello D. Rugaciunea lui Iisus in Scierile Staretulhi Vasile de la Poiana Marului. Sibiu, 1996. С.27.

³¹ *Raccanello D.* Rugaciunea lui Iisus in Scierile Staretulhi Vasile de la Poiana Marului. С. 35; *Савчук В.* Указ. соч. С. 158.

³² *Протоиерей Сергей Четвериков.* Старец Паисий Величковский. Р., 1988. С.10, 36–43.

³³ *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ, 1997. С. 267.

³⁴ Выдержки из рукописной реторики Ф. Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1865. Т.1. С. 623.

³⁵ *Яковенко Н.* Указ. соч. С. 267.

³⁶ *Toviya ben Moshe. Maase Toviya.* Венеция, 1707. С. 112b. См. также: *Rosman M.* Ha-Besht mehadesh ha- hasidut. С. 79.

³⁷ *Яковенко Н.* Указ. соч. С. 277.

³⁸ *Хойницкий А., протоиерей.* Православие на западе России в своих ближайших представителях, или Патерик Волынского-Почаевский. М., 1888. С. 309, 310.

³⁹ *Антонович В.* Нарис становіща Православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. С. 136.

⁴⁰ *Історія Православної церкви в Україні.* Київ, 1997. С. 200.

⁴¹ *Жилюк С.* Російська церква на Волині. Житомир, 1996. С. 77; Архив Юго-Западной России. Киев. Т. 1. Ч. 2. С. 56.

⁴² *Сенник С.* Українська Церква в XVII столітті // Ковчег. С. 67.

⁴³ *Жилюк С.* Указ. соч. С. 76.

⁴⁴ Описание документов архива западно-украинских униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1. С. 332.

⁴⁵ *Антонович В.* Нарис становіща Православної церкви на Україні. С. 138.

⁴⁶ В документах рассматриваемой эпохи и православные, и униатские священники одинаково именуются “поп”; в данном случае невозможно установить, о представителе какой из церквей идет речь. Впрочем, что касается низов православного и униатского духовенства, то они в этот период мало различались между собой и были по своему мировоззрению и поведению ближе к своим прихожанам, чем к образованным иерархам.

⁴⁷ Архив Юго-Западной России. Киев, 1869. Т. 1. Ч. 5. С. 267, 268.

⁴⁸ *Харлампович И.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. С. XIV; *Боровой С.* Евреи в Запорожской сечи / Еврейские хроники XVII столетия: (Эпоха “хмельнитчины”). М., 1997. С.230.

⁴⁹ *Яцимирский А.И.* Возрождение Византийско-Болгарского религиозного мистицизма и славяно-аскетической литературы в XVIII в. Харьков, 1905. С. 1 89.

⁵⁰ *Пустынный Феофан* //Соловецкий патерик. М., 1895. С. 150.

⁵¹ *Хижняк З.* Киево-Могилянская Академия Киев, 1988. С. 151, 152.

- ⁵² Архив Юго-Западной России. Т. 4. Ч 1. С. 614–618.
- ⁵³ Антонович В. Исследование о крестьянах в Юго-Западной России по актам 1740–1798 г. Киев, 1870. С. 33, 34.
- ⁵⁴ Боровой С. Евреи в Запорожской сечи. С.210
- ⁵⁵ Boguska M. The Jews in the Polish Cities in the XVI th–18th Centuries // SCRIPTA HIEROSOLYMITANA. Studies in the History of the Jews in Old Poland. Jerusalem, 1998. Vol. 38. С. 57.
- ⁵⁶ Cala A. The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995. С. 140.
- ⁵⁷ Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собр. в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 263; Белова О. Евреи и нечистая сила // Дьявол и евреи. М., 1998. С.273; Cala A. Op. cit. P. 140, 141–145; Галант Лля. До історії боротьби з цадикізмом // Збірник праць єврейської історично-археологічної комісії. Київ, 1929. Т 2. С. 327, 340.
- ⁵⁸ Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha-hasidut. С. 79, 80.
- ⁵⁹ Фіалкова Л. Фольклор з України в Ізраїлі: Запис, вивчення, викладання // Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи. Київ, 1998. Т2. С.248, 249; Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha- hasidut. С.78–80; Noy D. Agadot ha-Besht be-harey ha-Karpatim (Предания о Беште в карпатских горах) // Mahanaim. 1960. № 46. С. 66–70.
- ⁶⁰ Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha-hasidut? С. 81.
- ⁶¹ Maase ha-gedola min qehilat ha-qodesh Uman be-medinat Ukraina ha-shayakh le-Polin ha-neesa be-shnat taqal le-prat qatan (Великое событие, произошедшее в святой общине Умани, что в стране Украина, принадлежащей Польше) // Historische Shriftn. Warszawa, 1929. С.34.
- ⁶² Scholem G. Baruhiya rosh ha-shabtaim be-Saloniki (Барухия, глава саббатянец в Салониках) // Zion .1941. № 4. С. 142.
- ⁶³ Doktor J. W poszukiwaniu zydowskich kryptochrześcijan. Warszawa, 1999. С.33.
- ⁶⁴ Scholem G. Baruhiya rosh ha-shabtaim be-Saloniki. С. 135–137. Wershubskiy H. Ha-mequbal ha-shabtai r.Moshe David mi-Podheyz (Саббатянский каббалист Моше Давид из Подгейца) // Zion. 1942. №7. С.74.
- ⁶⁵ Doktor . Там же. С. 144–147.
- ⁶⁶ Kniega Słow Panskich. Warszawa, 1997. Т 1. С.102; Doktor J. Jakub Frank, A Jewish heresiarch and his messianic doctrine // Acta Poloniae Historica. Warszawa, 1997. С.54.
- ⁶⁷ Doktor J. W poszukiwaniu zydowskich kryptochrześcijan. С. 43.
- ⁶⁸ Там же. С. 27.
- ⁶⁹ Wershubskiy H. Ha-mekubal ha-shabtai r.Moshe David mi-Podheyz. С.73–75.
- ⁷⁰ Там же. С. 78.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Shivhe ha-Besht. Иерусалим, 1991. С.133, 134; Libes Y. Nadashot le-nyan ha-Besht ve-Shabtay Zvi (Новые сведения о Беште и Шабтае Цви) // Mehqare Yerushalaim be-mahshevet Israel. Иерусалим, 1983. Т 2. С.565.
- ⁷³ Sefer shivhe ha-Besht (Книга восхвалений Бешта) // Mahadurat S. Gorodezqi. Tel-Aviv, 1960. С. 159.
- ⁷⁴ Shivhe ha-Besht. С. 303.
- ⁷⁵ Там же. С. 297.

⁷⁶ *Соловьев А.* Старчество по учению святых отцев и аскетов. Семипалатинск, 1900. С.55–57; *Ware K.* The Spiritual father in Orthodox Christianity // Culligan K. Spiritual Direction. 1983. С. 20, 21.

⁷⁷ Диоптра. Кутеино, 1654. С. 174а. Страницы указаны по изданию 1654 г., поскольку автор первоизданием не располагал.

⁷⁸ *Иоанн Лествичник.* Лествица. Слово 4, поучение 105. СПб., 1995. С.62. Следует отметить, что процитированные выше произведения были широко известны и авторитетны в православных кругах Восточной Речи Посполитой XVII–XVIII вв. См.: *Ничик В.М., Литвинов В.Д., Старий Я.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ, 1990. С. 242, 252, 253.

⁷⁹ *Соловьев А.* Старчество по учению святых отцев и аскетов. С. 58.

⁸⁰ Диоптра. С. 178а.

⁸¹ Преподобного Симеона Нового Богослова деятельных и богословских главы. Добротолюбие. М., 1900. С. 11.

⁸² *Иоанн Лествичник.* Лествица. Слово 4, поучение 121. С.68, 69.

⁸³ Там же. Слово 4, поучение 7. С. 34, 35.

⁸⁴ *Симеон. Новый Богослов.* Двенадцать слов в русском переводе. Слово 1. М., 1867. С. 20; см. также: *Соловьев А.* Старчество по учению святых отцев и аскетов. С. 104.

⁸⁵ Житие преподобного Серафима // Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки в ней подвизавшиеся. М., 1884. С. 136.

⁸⁶ *Ware K.* The Spiritual father. С. 24.

⁸⁷ Киевские подвижники благочестия. Киев, 1994. Т. 1. С. 55.

⁸⁸ *Хойницкий А., протоиерей.* Православие на западе России в своих ближайших представителях. С. 216, 217.

⁸⁹ Там же. С. 217.

⁹⁰ Киевские подвижники благочестия. Киев, 1994. Т. 2. С. 97.

⁹¹ *Туров Ф.И.* Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве. Т. 2. С. 131. См. также: *Лярион.* Жителіси великих українців. Київ, 1999. С. 172, 173.

⁹² *Sefer zavaat ha-Ribash* Krakow. 1896. С. 156; *Dov Ber.* От Torah. Tehilim (Свет Горы. Псалмы). Иерусалим, 1968. С.119. См. также: *Green A.* Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq // Jewish spirituality. N. Y., 1987. С.134–136.

⁹³ *Yaqov Yosef mi-Polona.* Toldot Yaqov Yosef. Корец, 1780. С.856.

⁹⁴ *Levi Ishaq mi-Bardichev.* Qedushat ha-Levi (Святость Леви). Варшава, 1816. С. 366.

⁹⁵ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. С.184, 185.

⁹⁶ *Ware K.* The Spiritual father. С. 24, 25.

⁹⁷ Antony // *Apophegmata Patrum*, alphabetical kollektion, 27: ET. С.7. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Московская Духовная Академия. 1855. С. 16.

⁹⁸ Theophilus the Archbishop // *Apophegmata Patrum*, alphabetical kollektion, 2:ET.

⁹⁹ См. сборник молитв брацлавских хасидов *Liqute tefilot. Heleq rishon.* Tefila 30.

¹⁰⁰ *Liqute tefilot. Heleq sheni.* Tefila 30.

¹⁰¹ *Ware K.* The Spiritual father. С. 28.

- ¹⁰² Хойницкий А., протоиерей. Указ. соч. С. 218, 219, 292, 307–312.
- ¹⁰³ Архив Юго-Западной России. Киев, 1893. Т. 1. Ч. 5. С. 40, 41.
- ¹⁰⁴ Чубинский П. Мудрість віків. Київ, 1995. Т. 2. С. 17.
- ¹⁰⁵ Shivhe Maharani. Sipurim hadashim. Siman 21 (Восхваления учителя нашего рабби Нахмана. Параграф 21). См. также: *Piekarz M. Nahanhaga ha-hasidit. Иерусалим, 1998. С. 36, 37.*
- ¹⁰⁶ Shivhe Maharani. Siman 19.
- ¹⁰⁷ Там же. Siman 20.
- ¹⁰⁸ Белова О. Евреи и нечистая сила. С. 273, 274; *Cala A. The Image of the Jew in polish folk culture. P. 133, 145.*
- ¹⁰⁹ Shivhe ha-Besht. С.229.
- ¹¹⁰ Noam Elimelekh. (Сладость Элимелеха). Бней-Брак, 1990. С. 906; *Vilenski M. Hasidim u-mitnagdim (Хасиды и митнагеды). Иерусалим, 1990. Т. 2. С. 329.*
- ¹¹¹ Хойницкий А., протоиерей. Указ соч. С.216.
- ¹¹² Там же. С.218.
- ¹¹³ Там же. С.309.
- ¹¹⁴ Там же. С.191.
- ¹¹⁵ Там же. С.317.
- ¹¹⁶ Описание документов архива западно-украинских митрополитов. Т. 1. С. 249.
- ¹¹⁷ Выдержки из рукописной риторики Ф. Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов. С.626.
- ¹¹⁸ Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность. Киев, 1878. С. 130, 131.
- ¹¹⁹ Архив Юго-Западной России. Т. 4. Ч.1. Киев, 1867. С. 621–626, 645, 646, 648, 649. Хотя наиболее значительные братства, которые вели активную просветительскую и издательскую деятельность, в начале XVIII в. перестали существовать, небольшие братства при церквях и монастырях продолжали действовать.
- ¹²⁰ *Титов Ф.И.* Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве. С. 37, 38, 70.
- ¹²¹ *Исайя Копинский.* Алфавит духовный. Киев, 1710. С. 21а, 24а, 28а и др.
- ¹²² Там же. С. 32а–33а, 336, 526–53а, 546–55а, 70а, 171а–1726 и др.
- ¹²³ Там же. С.656, 174а, 175а и др.
- ¹²⁴ Диоптра. С. 2а, 151а, 154а, 1626, 171а, 186а и др.
- ¹²⁵ *Фикара Святогорец.* Вертоград душевный. С.54а–55а.
- ¹²⁶ Архив митрополита Иллариона. Ч. 28. Сборник 18 в. С. 113. См. также: *Ларіон.* Життєписи великих українців. С. 183. Цитата дана в авторском переводе с украинского.
- ¹²⁷ Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 108.
- ¹²⁸ *Liqute Tefilot Heleq rishon. Tefila 7.*
- ¹²⁹ Noam Elimelekh. С. 1а.
- ¹³⁰ Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 105.
- ¹³¹ Там же. С. 114.
- ¹³² Там же. С.133.

- ¹³³ Там же. 1892. С. 192–196.
- ¹³⁴ *Sefer or ki tov*. Иерусалим, 1998. С. 2.
- ¹³⁵ Noam Elimelekh. С. 156.
- ¹³⁶ *Torat ha-magid* (Наставление проповедника). Тель-Авив, 1969. Т1. С. 9. См. также: *Jacobs L. Hasidic Prayer*. L., 1972. С.93–104; *Shatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ka-mistiqā*. Jerusalem, 1993. P.168–189.
- ¹³⁷ Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1892. С. 183.
- ¹³⁸ Архив митрополита Иллариона. С. 113; *Ларион*. Життєписи великих українців. С. 183.
- ¹³⁹ Архив митрополита Иллариона. С. 58.
- ¹⁴⁰ *Menahem Nohum mi-Chernobl*. Меог Еупаим (Светоч очей). Иерусалим, 1989. С. 130.
- ¹⁴¹ Катехизис Петра Могилы. Киев; Париж, 1996. С. 23.
- ¹⁴² Макарий, епископ винницкий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. Спб., 1855. С. 80.
- ¹⁴³ Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 108.
- ¹⁴⁴ То же. 1892. С. 191. См. также: *Кацис Л.* К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта // Тез. докл. конф. “Слово как действие”. М., 1998. С. 31.
- ¹⁴⁵ Выдержки из рукописной риторики Ф. Прокоповича. С. 627, 628.
- ¹⁴⁶ *Shivhe ha-Besht*. С. 291.
- ¹⁴⁷ Noam Elimelekh. С. 61а. См. также: *Кацис Л.* Указ. соч. С. 31.



Зоя Копельман

СИОНИДА – ПАЛОМНИЧЕСТВО ДУШИ (к динамике жанра)*

Псалом 137 (в Синодальном переводе – 136), открывающийся словами “На реках Вавилонских”, впервые употребляет словосочетание “песнь Сиона”: “Там пленившие нас требовали от нас: Спойте нам из песней Сионских”. Это понятие получает интерпретацию в следующем стихе: “Как нам петь песнь Господню на земле чужой?”. Казалось бы, под песней Сиона понимается литургическая песнь, предназначенная к исполнению в Храме и потому на земле чужой невозможная и неуместная.

Тем не менее гений средневекового поэта переиначил библейское понятие и создал такую песнь Сиона, которую следовало петь именно на чужбине. Речь идет о еврейском поэте в мусульманской Испании Иегуде Галеви (1075–1141) и его знаменитом стихотворении *ליון הלא לשאלי לשלום אסירך*, свой перевод названия которого я дам несколько позже. Перефразируя упомянутый псалом, Иегуда Галеви оттолкнулся от слова “пленившие” – *חביו* и перешел к “пленникам”, только вместо однокоренного *חביו* употребил синоним *אסירך*, а из вражеского плена попал в плен любовный: знаменитый зачин вводит образ евреев, связанных нерасторжимыми узами с Сионом, влюбленных в Сион. Метафора подобного “плена” был весьма популярна в ивритской любовной лирике, созданной в средневековой Испании, в том числе в стихах самого Иегуды Галеви, который использовал в этом значении оба упомянутых синонима. Даже слово *חלקו*, стоящее за русским “требовали”, сохранил поэт и снова воспользовался иным его значением – “спрашивать”. Теперь уже не пленившие просили пленников петь песни неизвестного им Сиона, а пленники Сионовых чар напоминали

Зоя Копельман – Еврейский университет в Иерусалиме, Институт иудаики.

* Расширенная версия доклада, прочитанного 21.03.2001 на международном симпозиуме “Семиотика паломничества” в Иерусалиме.

“красавице”, что неплохо бы ей поинтересоваться их житьем-бытьем: “Сион, разве ты не спросишь, как поживают плененные тобою?” (кстати, слово Сион, как и Иерусалим, на иврите женского рода).

Подобное дерзкое новшество – создать песнь Сиона, адресованную не Господу в Его Храме, а Сиону – мог позволить себе только поэт, сознающий силу своего поэтического дарования. Более того, этот поэт к тому же безмерно тосковал по Святой земле, он жаждал исполнить свое высшее предназначение – слагать гимны Богу и исполнять их в Храме, ведь родовое имя Галеви свидетельствует о происхождении от еврейских священнослужителей – левитов. (Это не догадка – другие стихи Иегуды Галеви донесли до нас его дерзновенные мечтания¹).

Кроме “Сион, ужель не спросишь ты...” Иегуда Галеви написал еще несколько сионид, из которых наиболее известно короткое стихотворение “Сердце мое на Востоке, я же на Западе сам”. Анализ сиониды “Сион, ужель не спросишь ты...” позволяет выделить несколько мотивов, которые впоследствии станут устойчивыми для рассматриваемого мини-жанра.

1. Основанное на тексте Писания перечисление величественных красот Земли Израиля с указанием библейских топонимов и названием их характерных примет.

2. Воспоминания о Святых местах, где Бог открывался праотцам; описание страны как Божьей Земли: “Лишь Слава Господня была твоим Светом, а солнце, луна и звезды – для тебя не светила”.

3. Преувеличенное восхваление (по примеру *касыды* – арабского и ивритского поэтического славословия) природных свойств: “твой воздух – животворец, прах земли твоей – благовонное мирро, амброзия – твои реки”.

4. Противопоставления горестного запустения страны ликование лирического “я”, их увидевшего, а также унылого благополучия и богатства в стране изгнания счастливой нищете в Земле Израиля.

5. Готовность воспевать Землю Израиля: если она в запустении – воем шакала, если в расцвете – голосом арфы.

6. Мечта стать крылатым: “Кто сделает мне крылья, чтобы я мог улететь далеко, унести мое истерзанное сердце к развалинам твоим!”

7. Упоминание коллективной памяти о Земле Израиля и

любви к ней того, например, как все рассеянные по свету евреи молятся лицом к Сиону.

Примечательна концовка стихотворения: *“Блажен муж, избравший приютом обители твои! Блажен ждущий — он дойдет и увидит восход твоего света, и будут заниматься над ним твои зори; увидит благоденствие народа твоего и возрадуется радостью твоей, когда ты возвратишься к счастью, как во дни минувшей юности твоей”*². Это двойное “блажен” снова возвращает нас к псалму “На реках Вавилонских”.

Сиониды Иегуды Галеви были сугубо личной поэтической нишей их автора в атмосфере конвенциональной поэзии его времени и окружения. Вероятно поэтому мы не видим продолжения созданного им мини-жанра ни у его современников, ни у ближайших последователей. Однако позднее стихотворение (а еще позже его немецкие переводы) было включено в сборники ламентаций (תנחומים) на 9 Ава, имевшие хождение в некоторых еврейских общинах Германии. Так, не нашедшее развития в рамках испано-арабской еврейской поэзии стихотворение попало в раздел литургии, и в этом качестве оно изредка служило образцом для подражания. Например, первый деятель еврейского Просвещения, или Гаскалы, в России — Ицхак Бер Левинзон (1788—1860) написал в 1852 г. свой Плач на 9 Ава, где, помимо риторики библейского Плача Иеремии, использовал и мотивы стихотворения “Сион, ужель не спросишь ты...”. Плач был опубликован уже после смерти автора³ его биографом Б. Натанзоном (1832—1916). Поэтическая ситуация стихотворения Левинзона — видение Земли Обетованной в полуночном сне, где руины и запустение волшебным образом сменяются цветением, а рассеянные по миру сыны Израилевы радостно стекаются к Сиону со всех концов света — тоже заимствованная у Иегуды Галеви (см. прим. 1), завершается уже знакомым мотивом: “Кто даст мне крылья — / и я быстро полечу к твоим горам, / не таясь буду ходить, удрученный, / припаду к твоим развалинам”. Эта ламентация конечно же не предполагает воссоединения с реальным Сионом, а продолжает традицию ритуализированной еврейской скорби по утраченной родине.

Ренессанс сиониды наблюдается в эпоху еврейского сентиментализма. Примечательно определение сентиментализма, данное Ф. Шиллером и процитированное историком ивритс-

кой литературы Фишелем Ляховером в его работе “Гете в ивритской литературе”⁴, посвященной столетию со дня смерти И.В. Гете (22 марта 1832–1932): “Тяга к наивной поэзии и предпочтение красоты, о которой мечтаешь, красоте, которую встречаешь”. В этом определении – ключ к пониманию сиониды палестинофильского периода (תּוֹרַת הַצִּיּוֹן), наступившего в 1881 г. после краха иллюзий Гаскалы об интеграции евреев в странах их проживания.

Ярчайшей иллюстрацией к сказанному могут послужить два напечатанные рядом стихотворения Менахема Мендла Долицкого (1856–1931), центральной фигуры в ивритской палестинофильской поэзии. Эта публикация появилась в ежегодном альманахе “Кнесет Исраэль” (Вып. 2. 1887. Стб. 91–95). Первое стихотворение “На сионских развалинах” (תּוֹרַת הַצִּיּוֹן-לֵעָלְמָא) рассказывало о чудесном сне: в полночь на крыльях поэтического вдохновения поэт перенесся в Землю Израиля. Сначала, когда он об этом только сообщает, он дает традиционное описание этой Земли в бинарных оппозициях, вроде: “К Сиону седому – и юному, увядшему – и, как кедр, свежему, мрачному – и светящемуся, как луна”. Переходом от умозрительного образа к реальному служат слова, перефразирующие образ Иегуды Галеви: “С ним связано узами [פְּלִלְוּלָא – канатами] мое сердце”. Оказавшись на месте, поэт переходит к описанию “красоты, которую встречает” – и это сплошь запустение, вой шакалов, плач филинов и прочий антураж руин, каким он унаследован из библейской и талмудической традиции. Закljučают стихотворение покаянные слова Бога: “Горе Мне, что Я разрушил Свой дом и угнал Своих сынов в изгнание!”, тоже взятые из талмудического предания (Берахот За).

Следующее за ним стихотворение называется “Я полюбил тебя” и развивается как любовное лирическое послание: сначала любовные признания, потом описание возлюбленной, тоже данное в оппозициях: “Тебя, любимую, тебя, забытую”, “Ты – мое горе, ты – моя радость” и т.п. И лишь в 19-й строке читатель вдруг вынужден откорректировать свое восприятие: “Ты – страна красивых песен, / Страна плодов и цветов, / Среди вечной природы / Ты – вечная весна”. Так мы понимаем, что перед нами сионида. И действительно, ее срединные строфы суть не что иное, как реминисценции из Иегуды Галеви. Это пересказ преувеличенно восхваляемых природных свойств Зем-

ли Израилевой из “Сион, ужель не спросишь ты...” с добавлением авторского: “Всякое дерево в тебе — древо жизни, всякая трава — бальзам на любую рану”, а также упоминание Бога, для которого Земля Израилева — “красивый свиток, Божественные рисунки, чудные песни, а буквы в нем — мы сами”.

Взятые вместе эти два стихотворения Долицкого говорят сами за себя: сионида лелеет мечту и усыпляет сомнение разума, разум же не нуждается в сиониде, поскольку поверяет себя реальностью, а реальность известна. Сионида пишется вдали от Сиона, подобно тому как рыцарь бледный служит Приснодеве, даже не предполагая о реальном с ней единении.

Вариации других строк из “Сион, ужель не спросишь ты...”, такие, как “Обниму твой прах, твои камни мне в радость, На руинах твоих тебя оплачу, поцелую земли твоей комья”, находим и в стихотворении “Заветные мысли” (לב ושיט)⁵ того же 1887 г., написанном Аароном Мирским. В нем поэт признается, что его душу снедает одна, но пламенная, “сильная, как смерть” страсть: “Лететь к тебе, моя отчизна, Избыть страданье, стряхнуть с себя печаль”.

Примеры можно множить, и вывод будет таков: сионида как мини-жанр ивритской поэзии, получивший мощное развитие в 1880-е гг., позволила стыдливим иудеям писать любовную лирику со всем пылом юного чувства и при этом не нарушать норм еврейской религиозной традиции, не оскорблять общественные нравы. Много позже, в сентябре 1918 г., признавался в этом автор сионид на русском языке, поэт, переводчик и издатель Лейб Яффе (1875—1948). В его стихотворении “EREZ-IZRAEL” (название так и записано латиницей) он признавался:

Тебе, страна моя родная,
Порывы юношеских сил,
В восторге творческом рыдая,
Я безраздельно приносил.

Тоской и радостью томимый,
К мечте далекой взор воздев,
Тебе, не женщине любимой,
Сложил я первый свой напев”⁶.

Это стихотворение было написано за несколько недель до того, как Л.Яффе покинул Россию, направившись в Палестину⁷.

Приведу характерный пример. Писатель и публицист, просветитель и палестинофил Моше Лейб Лиlienблом (1843—1910) в 1897 г. резко выступил против любовной лирики на иврите как таковой⁸. Вот несколько выдержек из его статьи: “Но разве в самом деле должны мы заимствовать у других все, как оно есть?.. У нас никогда не было культа женщины, и рыцарей и всадников у нас тоже не было. Любви мы отдавали не больше почтения, чем любому другому человеческому ощущению, например, голоду и т.п., или любви к детям. Поэтому стихи об этой простой любви, о лазоревых глазках, о вздохах — не что иное, как частное дело частного лица, и им нет места в литературе для всех... Мы должны требовать пользы и от стихов, которые пишем: требовать какой-то идеи, которая принесла бы пользу народу, а не уподобляться наивным пастухам библейских времен, распевавшим любовные песенки”. Эта ивритская писаревщина, однако, подкрепляется ссылками на высказывания талмудистов. Но двадцатью годами раньше тот же строгий М.Л.Лиlienблом опубликовал книгу “Грехи молодости” и в ней — стихотворение “Вздохи любящего”⁹. Оно, как и вся книга, посвящено Фейге Навахович и долго и чувствительно рассказывает о том, как чудное видение ее облика в ночном сне затмевает ему не только убогие дневные занятия, но и свет самого солнца: “На моем сердце оно отпечатано, как печать, и Божьим резцом вырезано на его стенках”. Поэт описывает свою любовную тоску в образах и терминах сиониды, в том числе перефразируя библейские словосочетания по образцу, данному Иегудой Галеви в “Сион, ужель не спросишь ты...”, что опять-таки указывает на сходство риторики и образности сиониды и любовной лирики. Если из стихотворения Лиlienблума выбросить отдельные строки, оно прекрасно могло бы сойти за сиониду.

Здесь уместно сделать важную оговорку: под названиями “сиониды”, “песни Сиона” и т.п. на всех языках публиковались стихи, которые в строгом смысле слова сионидами не являются. Это стихи, оплакивающие горькую участь еврейского народа-скитальца и нередко начинающиеся скорбным “На реках Вавилонских...”, а также стихи о светлых и гордых страницах национальной истории. Несмотря на названия, я отношу их к разряду “еврейских мелодий” (см., например, одноимен-

ный цикл у Байрона). Они мало соотносятся со структурой и отмеченными выше особенностями сионид.

Но вернемся к главной сиониде. Исследователь ивритской средневековой поэзии в Испании Хаим Ширман опубликовал статью с указанием библиографии переводов стихотворения “Сион, ужель не спросишь ты...” на иностранные языки¹⁰. Его список насчитывает 56 наименований, в том числе четыре перевода на русский. Помимо указанных Ширманом, хочется назвать еще хотя бы два: цитированный выше прозаический перевод В. Бермана (1892), а также поэтический перевод сына писателя Менделе Мойхер-Сфорима Михаила Абрамовича, “Сион” (“Сион, о пленниках родимых / Ты спросишь ли меня иль нет?”¹¹). Относительно перевода Е. Жирковой необходимо уточнить, что поэтесса пользовалась сокращенным идишским переводом Х.Н. Бялика¹². Из сионид Иегуды Галеви неоднократно переводились также לבי במוך — “Сердце мое на Востоке”, известны также перевод Н. Новича сиониды פן פון פן פון פון “Стремление в Иерусалим” и перевод Н. Минского “Орел, восплаивший любовью к горлице”¹³.

Однако обращает на себя внимание первый перевод сиониды “Сион, ужель не спросишь ты...” на немецкий язык. Он был сделан предтечей еврейского Просвещения Мозесом Мендельсоном (1729—1786) и впервые опубликован в альманахе Майера “Beschaefigungen des Geistes und des Herzens”, то есть “Занятия ума и сердца”. Так сионида Иегуды Галеви сделалась доступна читателям в нееврейском мире. Перевод был неполным, и в более поздних редакциях Мендельсон дополнил его и уточнил, как, например, в проспекте, анонсировавшем готовящееся издание его перевода Пятикнижия. В этой брошюре פתח לל (“Листы для исцеления”. Амстердам, 1778) был напечатан текст Иегуды Галеви, а на противолежащей странице — немецкий его перевод в записи ивритскими буквами¹⁴. Этот немецкий перевод многократно переиздавался и был признан достойным, а сионида Иегуды Галеви получила широкое хождение уже вне связи с 9 Ава. Историографы еврейской литературы любят упомянуть, что И.В. Гете был очарован этим стихотворением Иегуды Галеви и якобы сказал: “Есть в этой ламентации наивная искренность тоски, какую встретишь лишь в немногих стихотворениях”¹⁵.

Для нас представляет интерес тот факт, что известная песня Миньоны из романа “Годы учения Вильгельма Мейстера” Гете (1796) была творчески освоена еврейской палестинофильской поэзией. Стихотворение “Kennst du das Land” не называет вожделенной страны, Вильгельм Майстер предполагает, что это Италия. Но евреи решили иначе. В самом деле, какой еврей не знал края, “где растут апельсины...”, “где лимонные роши цветут...”, “где мирт и лавр растут...”¹⁶?

Среди ивритских стихотворений, созданных по образцу “Миньоны”, интересно публицистическое стихотворение на злобу дня: куда деваться евреям, когда в России не прекращаются погромы? Перебирая варианты возможных мест переселения еврейского народа: “Гишпания”, Америка, Земля Израиля – автор однозначно отдает предпочтение последней. Стихотворение, названное автором, Моше Давидом Данцигером, “Ивритская Миньона”, – может быть, первое ивритское стихотворение, написанное в парадигме гетевской “Миньоны”: оно датировано Пасхой (10 Нисана) 1882 г., создано в Одессе и опубликовано в Лемберге (Львов). “Ивритская Миньона” состоит из трех шестистрочных строф, каждая из которых открывается вопросом: “Ты знаешь ли землю...?”¹⁷. Несомненно, автор рассчитывал, что гетевский текст¹⁸, рисующий привлекательную картину экзотической восточной страны, добавит прелести его рифмованному воззванию. Ведь стихотворению предпослано обращение к читателю, где говорится о непрекращающихся бедствиях евреев и о необходимости исхода. (Хотелось бы напомнить, что годом раньше на Пасху начались погромы в южных областях Российской империи, те самые погромы, что пробудили еврейское сознание к национальному возрождению.)

По образцу “Миньоны” создана и сионида казенного раввина, просветителя и переводчика, поэта Аарона Элияху Пумпянского, написанная в Риге 5 Тевета 1886 г. и опубликованная в том же году в “Кнесет Исраэль” (Вып. 1. Стб. 453–456). Стихотворение, поименованное традиционным комплиментарным эпитетом Земли Израилевой *בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל*, то есть “Желанная страна”, состоит из 11 четверостиший, и каждое из них представляет собой развернутый вопрос, открывающийся обращением к коллективному адресату: “Вы знаете ль край, где...”, а содержание первой строфы попросту вторит Гете:

Вы знаете ль край, где гранат расцветает,
Цитрона плоды где на ветках сияют;
Где ветерок синь небес обвеваает,
Где пальма и мирт кверху ветви вздевают?

Стихотворение Пумпянского сначала перечисляет известные уже нам по Иегуде Галеви чудесные достоинства Святой земли, а затем некоторые вехи еврейской библейской истории — от Авраама до изгнания. Далее следует напоминание о том, что все чаяния народа, вся тоска его души устремлены к земле, где “старятся корни нашей святости”, а также сообщение о том, что земля “помнит о своих сыновьях, соберет их и перенесет к себе *на своих крыльях...* в дни Мессии из дома Давида” (курсив мой. — З.К.).

Поэт Шауль Черниховский (1875—1943) вспоминал, какое чарующее впечатление произвело на него в детстве стихотворение Пумпянского “Вы знаете ль край, где гранат расцветает”, которое он распевал тогда как песню, и как он мечтал вырасти и сочинять такие же стихи¹⁹. Словно в память о той мечте он создал свою особенную, тронутую скепсисом сиониду, две первые строфы которой начинаются словами: “Говорят, есть страна...” (אומרים: ישנה ארץ). Существенно, что он написал ее в 1923 г. в Берлине, то есть до посещения Палестины в 1925 г. В отличие от отсылающих к Иегуде Галеви и Библии сионид стихотворение Черниховского проникнуто иным мироощущением: утопической мечтой практического сионизма, поэтому его Сион — это залитая солнцем чудесная страна, где исполняются все желания, где, приветствуя друг друга при встрече, люди излучают свет и тепло. Однако поэт сомневается, существует ли она и поныне, а если да — то почему мы до сих пор туда не попали. Это стихотворение, но в иной, оптимистической версии стало популярной песней благодаря музыке Ю. Энгеля.

Вообще многие сиониды были положены на музыку и стали любимыми песнями проникнутых идеей национального возрождения евреев. Это *הפוך פך*, то есть “Если забуду тебя” (1888), М.М. Долицкого, “Стремление души” (1886) М.Ц. Мане (1859—1887) и переведенное с немецкого на иврит и неизменно публиковавшееся в сионистских песенниках стихотворение Фельда “Dort wo die Zeder” (שם במקום ארזים), соединяющее в себе структурные элементы гетевской “Миньоны” и мотивику

Иегуды Галеви. Русский перевод “Там, где целует тучи стройный кедр” был выполнен Л. Яффе²⁰. Любопытно, что зачин “Миньоны” использовался не только в стихах, но и в названиях книг, описывающих реальную Землю Израиля, чему посвящена статья Элияху Хакогена²¹.

* * *

Подытоживая, можно сказать, что написанные в XII веке несколько стихотворений Иегуды Галеви заложили основание поэтического мини-жанра, называемого сионидой. После длительного латентного периода в начале XIX века появились новые стихотворения, созданные на основе сионид Иегуды Галеви, в первую очередь, его сиониды “Сион, ужель не спросишь ты...”. Те из них, которые были созданы с оглядкой на религиозный канон ламентации, не получили широкого распространения и развития, но составили некий аппендикс литературной эволюции, как, например, “плачи” на 9 Ава Ицхака Бера Левинзона и Лейба Яффе. Другие получили развитие в поэзии еврейского сентиментализма, поскольку сионида позволяла удачно согласовать эмоциональную доминанту сентименталистской поэтики в европейской поэзии с традиционной еврейской мечтой о возвращении в Землю Израиля. Эта совместимость предоставила возможность разным поэтам писать сиониды, варьируя заданные Иегудой Галеви мотивы и обогащая их собственными изобретениями и традиционными еврейскими аллюзиями. Исторический перелом, происшедший в 1881 г., положил начало движению палестинофильства, благодаря чему маргинальный мини-жанр сиониды сделался одним из магистральных²², получил широкое распространение, расширил языковые рамки, перейдя в русский, идиш и в меньшей степени в немецкий языки. Ясно, что на протяжении семи десятилетий, условно обозначим их 1850–1920 гг., сиониды не могла бы просуществовать на сколько-нибудь достойном литературном уровне без внешней подпитки. И такой подпиткой стало стихотворение Гете “Миньона” — благодаря как своей образности и четкой, легко узнаваемой структуре, так и большому количеству переводов на русский язык, что повышало статус стихотворения в кругу еврейских поэтов и активизировало читательское внимание к гетевскому тексту.

Когда палестинофильское движение уступило место практическому сионизму и заселению евреями реальной Земли Израиля, сионида исчерпала себя: с одной стороны, она перестала адекватно выражать чувства читателей, а с другой — поэтика сентиментализма была вытеснена иными литературными эстетиками. Как смущенно признал посетивший в 1911 г. Палестину С.Я.Маршак (разрядка моя. — З.К.):

Меня встречает гул знакомый,
На площадях обычный торг
Ведет толпа. Она здесь дома —
И чужд ей путника восторг²³.

На смену сионидам пришли многочисленные стихотворения о непосредственном восприятии Земли Израилевой, которые могли бы составить увесистый том под названием “Палестинский альбом”²⁴, но это уже тема для другого исследования.

¹ См. стихотворение מוֹתֵיךְ הַיְהוּדִים אֶלֶיךָ (“Мой Господь, Храм Твой приглаголетел...”): “Мой сон принес меня в Храм Божий, и я узрел [или *воспел*] его чудное служение”. Этот сюжетобразующий элемент — видение, сон и т.п. — также станет одной из типичных составляющих сионида.

² Выделенные курсивом слова взяты из прозаического перевода В. Бермана (Сион: Еврейский палестинский сборник. СПб., 1892. С. 166).

³ Kneset Israel. Варшава, 1888. Т. 3. С. 414–417.

⁴ *Lahover F.* Goete ba-sifrut ha-ivrit (Гете в ивритской литературе) // *Moznaim*. 1932. № 43–44.

⁵ *Mirski A.* Rahashe lev // Kneset Israel. Варшава, 1887. Т. 2. С. 123, 124.

⁶ *Яффе Л.* Огни на высотах. Рига, 1938. С. 44. Л. Яффе не только перевел сиониду Иегуды Галеви “Сердце мое на Востоке”, но и создал собственное стихотворение по его мотивам, открывающееся четверостишием из Галеви (Восход. 1898. Т. 18. № 8. С. 141). Стихотворение посвящалось памяти профессора Германа Шапиро (1840–1898), с которым Яффе свел знакомство в Гейдельберге и кончину которого оплакал сионидой. Яффе также был составителем и издателем палестинофильских поэтических сборников: Еврейские мотивы (Гродно, 1900), У рек Вавилонских (М., 1917).

⁷ Не исключено, что под “первым напевом” понимается раннее стихотворение Яффе “Сион. Элегия на 9-е Аба (Подражание Иегуде Галеви)” // *Восход*. 1892. Т. 12. № 7. С. 118–120.

⁸ *Lilienblum M.L.* Divre zemer // *Luah ahiesef*. Варшава, 1897. С. 17–25.

⁹ *Lilienblum M.L.* Hatat neurim. Вена, 1876. В издании 1964 г. см. с. 345–347.

Весьма примечательно, что Лилиенблум снабдил стихотворение сноской, задающей поэтическую ситуацию стихотворения: “Вздохи любящего (при виде лица той, что пленила мое сердце, во сне, в ночном видении)”, что вновь напоминает и сиониды, а с другой стороны – уже помянутое пушкинское “Бедный рыцарь” (“Он имел одно виденье, непостижное уму...”).

¹⁰ *Shinnan H.* Targume “Ziyon ha-lo tishali” le-Yehuda ha-Levi (Переводы стихотворения Иегуды Галеви “Сион, ужель не спросишь ты...”)// *Kiryat sefer*. 1938. №15. С.360–367.

¹¹ См., например, в сб. “Еврейские мотивы”. Гродно, 1890. С. 84.

¹² *Bialik H.N.* Poezie: (Lider un roemen). Варшава, 1913. С. 61–64.

¹³ Начало переведено вольно. Это стихотворение открывается так: “Разве могут [бездушные] тела быть вместилищем сердец, привязанных к орлиным крыльям” (то есть связанных Заветом с Богом, а значит, и с обетованием о Земле Израилевой: *היוכלו פגרים היותם קוררים ללבות קשורים בכנפי נשרים*).

¹⁴ В 1780 г. она была переведена на немецкий крещеным евреем Кристофером Готлибом и называлась “Probe einer Juedisch-Deutschen Uebersetzung der fuef Bucher Moses”. Так перевод сиониды снова увидел свет по-немецки. Позднее он еще неоднократно републиковался в ивритской периодике.

¹⁵ И.Клаузнер ссылается на: *Kauserling. Moses Mendelssohn, sein Leben und Wirken. 2 Auflage. Leipzig, 1888.* В более современной биографии Мендельсона сообщается, что в 1778 г. во время недолгого пребывания в Берлине Гете нанес визит еврейскому философу: *Altmann. A. Moses Mendelssohn, a Biographical Study. N. Y., 1973. P. 595.*

¹⁶ Мною использованы варианты переводов этого стихотворения Гете русскими поэтами из кн.: *Жирмунский В.М.* Гете в русской литературе. Л., 1982. С. 498, прим. 9. Хотелось бы отметить, что композиционная схема “Миньоны” была использована и А.К.Толстым в стихотворении “Ты знаешь край, где все обилием дышит...”, проникнутом тоской по украинским корням автора, правнука последнего гетмана Украины графа К.Г. Разумовского (подсказано мне М. Сухотиным).

¹⁷ *Das Licht /* Под ред. Д.С. Зильбербусона. Лемберг, 1882. С. 76. В моем переводе на русский “Ивритская Миньона” выглядит так (к сожалению, качество перевода не сильно отличается от качества подлинника):

Ты знаешь ли землю Гишпани, друг мой?
Страну, где церковники злобны и люты?
С тех дней, что сынов твоих смертью казнила,
А прочих изгнавши, ворами клеймила,
Там тучи, как прежде, все в сумрак одели –
Туда чтоб идти мы, народ мой, не смели!

Ты знаешь ли землю Америки гордой,
Где разума свет и народы свободны?
Там место шатрам есть и детям приют –
На воле, в покое они отдохнут.
И все же там сердце смущает сомнение –
А вдруг на народ мой начнется гоненье?

Ты знаешь ли Землю Израйля, брат мой,
Что раю подобна, тучна и богата?

Там, в уделе отцов свой покой обретешь ты,
 Ту землю вскопаешь и потом польбешь ты.
 Лишь там, мой народ, тебя ждет избавление,
 Туда взойдем, братья, в порыве сплоченья!

¹⁸ М.Д. Данцигер позднее опубликовал свой вполне достойный перевод этого стихотворения Гете: “שאל לרוח”, то есть “Желание души” (Ха-асиф: Ежегодник. Варшава, 1887. С. 30, 31). Он не включен в библиографию ивритских переводов из Гете Ш. Лаховера (Yad le-kore 1951. Т. 20).

¹⁹ Ha-shiloah. №35. С. 102.

²⁰ Восход. 1900. Т. 20. № 5. С. 64, 65 Приведу этот перевод: (см. в кн.: Антология ивритской литературы 19–20 вв. М., 1999):

Там, где целует тучи стройный кедр,
 Где Иордан течет из горных недр,
 Там, где лежит отцов забытый прах,
 Где Маккавеев кровь лилась в боях, —
 Там, у безбрежной синевы морской,
 Мой чудный, милый край, мой край родной.

И если с ним жестоко разлучен,
 Я по земле скитаться обречен —
 Доныне сердце среди родимых гор,
 Все устремлен к Сиону влажный взор,
 И, обращаясь на Восток, с тоской
 Молюсь о возвращении в край родной.

Но если суждено в чужом краю
 Мне кончить жизнь унылую мою —
 В могиле мрачной, под сырым холмом,
 Меня кладите на восток лицом,
 Челом к стране печальной и глухой,
 Где край мой незабвенный, край родной.

Там терпеливо буду чутко ждать,
 Пока не вспомнит нас Господь опять,
 Пока полна не будет чаша слез,
 И не настанет день волшебных грез,
 Когда народ Свой мощною рукой
 Вернет опять Всевышний в край родной.

Там, где целует тучи стройный кедр...

²¹ Э. Хакоген в статье: *Ha-Kohen E. Do You Know the Land (Landscapes of Israel. Azaria Alon's Jubilee Volume (Hebrew). Jerusalem, 2000. P. 163* — дает обзор книг, описывающих Землю Израиля, и, в частности, указывает, что зачин “Ми-ньоны” часто использовался в них как название, что очевидным образом отражено и в названии самой статьи

²² См., например, введение Р. Картун-Блум к антологии ивритской палеотинофильской поэзии: *Kartun-Blum R. Ha-shira ha-ivrit be-tequmat hibat-ziyon*. Иерусалим, 1969.

²³ *Маршак С.* Иерусалим. Цит. по: Сафрут. Лит.-худож. сб. / Под ред. Л. Яффе. Берлин, 1922. С. 175. Здесь уместно привести выдержку из биографической статьи о Маршаке: «Не многим сегодня известно, вспоминает еврейский поэт Арон Вергелис, что Маршак начал с маленькой книжечки «Сиониды». Еще молодым пареньком написал он ее. Я принес ему как-то эту книжечку и сказал: «Вот ваша первая книжечка». Он был до крайности озабочен: «Голубчик, неужели я не все уничтожил?»» — *Гейзер М.* Право на бессмертный миг: Заметки о С.Я. Маршаке // *Лехаим*. 1999. № 8 (88). С. 13.

²⁴ Так называлась реально существовавшая на русском языке книга стихов жившей в Хайфе поэтессы Зинаиды Вейншал (1900–1990), вышедшая в Берлине в 1929 г.



Велвл Чернин

К ПРОБЛЕМЕ СЛАВЯНСКИХ ГЛОСС В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НА ИДИШЕ

Задачей данной статьи является постановка проблемы использования славянских глосс в художественной литературе на идише. Под славянскими глоссами подразумеваются отдельные слова и целые фразы на различных славянских языках, включенные в речевой поток на идише (в данном случае – зафиксированный письменно), но не являющиеся органичной частью словаря языка идиш и воспринимаемые естественными носителями в качестве осознанно чужеродных элементов. Таким образом, речь идет отнюдь не о славянском элементе лексики языка идиш, составляющем около 10% общего словарного состава этого языка в его литературной форме.

Славянские глоссы являются чрезвычайно распространенным явлением в художественной литературе на идише, прежде всего в прозе и сатирической поэзии конца XIX – первой половины XX в., однако до сих пор они не были объектом отдельного исследования.

Употребление славянских глосс, как правило, ограничивается прямой речью персонажей. В авторской речи они отсутствуют. Это объясняется тем, что прямая речь отражает реальную ситуацию еврейско-славянской диглоссии, существовавшую на протяжении многих поколений в тех районах Восточной Европы, в которых зародилась и развивалась новая литература на идише; авторская речь отражала осознанный языковой выбор писателя, зачастую видевшего одной из своих задач развитие литературной формы языка идиш и преодоление широко бытовавшего в отношении него стереотипа, согласно которому идиш представлял собой “жаргон”, лишенный четких грамматических правил и неспособный отражать многие стороны современной жизни из-за отсутствия соответствующей лексики.

Одним из первых критиков, обративших внимание на преемственность прозы на идише над прозой на иврите и русско-еврейской прозой в реалистическом отражении еврейского быта, был Семен Дубнов. Сравнивая прозу на идише с прозой на иврите и с русско-еврейской прозой, он неоднократно отмечал, что авторы, пишущие на идише, выигрывают благодаря тому, что они творят на живом языке своих персонажей¹.

Проблема, с которой столкнулась в данном случае и литература на иврите и русско-еврейская литература, была вызвана отнюдь не меньшими литературными дарованиями тех, кто писал на иврите и по-русски, по сравнению с теми, кто писал на идише (зачастую это были одни и те же авторы), а возможностями адекватного отражения живой речи персонажей или, иными словами, путями “аутентичной передачи речи”. Данная проблема известна в мировой литературе в целом, однако для новой литературы на иврите и на идише “аутентичная передача речи” приобрела особое значение, как это было показано израильскими исследователями Итамаром Эвен-Зохаром и Хоне Шмеруком².

Однако было бы ошибкой сделать из этого вывод, что само по себе использование идиша, служившего основным разговорным языком восточноевропейских евреев в конце XIX — начале XX в., обеспечивало аутентичность речи литературных персонажей. Идиш в качестве разговорного языка, ставшего языком литературы, принес с собой в художественные произведения и традиционный для еврейского быта в восточноевропейской диаспоре трилингвизм³, включавший в себя, помимо самого языка идиш, также иврит, точнее смесь древнееврейского и арамейского языков, известную в еврейском быту как *лошн-койдеш* (священный язык), и славянские языки. Рассмотрение роли древнееврейских и арамейских лексических элементов выходит за рамки данной статьи⁴, однако следует отметить, что в интересующем нас контексте древнееврейско-арамейские элементы в лексике литературы на идише представляют собой часть основного (еврейского) языкового комплекса, противостоящего чужеродному (славянскому) комплексу, который, как будет показано ниже, также не является гомогенным.

Несмотря на свою чужеродность славянские глоссы почти всегда вписаны в еврейский текст еврейскими буквами, а не

буквами соответствующих языков. Новая литература на идише возникла в Восточной Европе, где подавляющее большинство еврейских читателей владели в той или иной мере одним из славянских языков, а чаще даже несколькими. Славянские глоссы и даже отдельные тексты преимущественно на славянских языках (правда, нередко искаженных) были неотъемлемой частью восточноевропейского еврейского фольклора⁵. Поэтому неудивительно, что еврейские авторы, как правило, не утруждали себя переводом таких глосс на идиш, точно так же как они обычно не переводили встречающиеся в их произведениях древнееврейские выражения. Следует отметить, что столь широкое использование чужеродных глосс без перевода на основной язык произведения (идиш) распространялось только на славянские языки, а не на все нееврейские восточноевропейские языки, с носителями которых находились в контакте те или иные группы еврейского населения.

Литература на идише ориентировалась на среднестатистического еврейского читателя. Подавляющее большинство еврейских читателей в Восточной Европе, как уже было отмечено, понимали славянские языки — польский, украинский, белорусский, русский, генетически близкие друг другу и обладающие достаточно высокой степенью взаимопонимаемости. Прочие же языки имели лишь ограниченное, местное распространение и были абсолютно непонятны тем, кто не происходил из тех районов, где они были распространены. Поэтому, например, румынские и литовские глоссы не получили распространения в литературе на идише на уровне явления, хотя десятки тысяч евреев в Румынии, Бесарабии на Буковине и, соответственно, в Литве естественно владели упомянутыми языками. Исключением является в определенной мере лишь употребление немецких глосс, что объясняется тремя факторами: 1) официальным статусом немецкого языка в Галиции и на Буковине до распада Австро-Венгерской империи; 2) распространенностью немецкого языка среди еврейских просветителей (*маскилим*) и 3) генетической близостью немецкого языка к идишу и, соответственно, достаточно высокой степенью понятности немецкого языка для носителей идиша. Представляется, что последний фактор был основным.

Славянские языки, глоссы из которых столь часто встречаются в литературе на идише и в еврейском фольклоре, в

XIX – начале XX в. не имели равнозначного статуса среди евреев. Русский, официальный язык Российской империи, и польский, язык прежних правителей в Польше, Галиции, Литве и Западной Белоруссии, сохранявший и при иноземной власти (русской и австрийской) полуофициальный статус в Царстве Польском и Галиции, рассматривались как “высокие языки” по сравнению с украинским и белорусским, языками угнетенных народов. Последние два языка, как правило (в досоветский период), не удостоивались даже собственного названия в еврейской литературе. Еврейские писатели обычно именовали их просто *гоиш* (язык иноверцев) или *пойериш* (язык крестьян). Однако и отношение евреев к “высоким” славянским языкам тоже не было равным. Статус русского в качестве официального языка администрации в большинстве областей, где развивалась еврейская литература, был в конце XIX – начале XX в. выше. Даже в Царстве Польском, где по политическим причинам большая часть еврейской интеллигенции склонялась к польской культурной ориентации, она не могла игнорировать русский язык. В Галиции же, где также имелись еврейские интеллектуалы польской культурной ориентации, у польского языка был мощный конкурент в виде немецкого языка.

Однако евреи почти не проживали в собственно русских губерниях, где русским языком владело подавляющее большинство местного населения, в то время как в преимущественно или частично польскоязычных областях как России, так и Австро-Венгрии проживала весьма значительная часть восточноевропейских евреев.

Сложный комплекс социально значимых отношений между евреями и четырьмя упомянутыми славянскими языками, включающий определенную иерархию данных языков в коллективном еврейском сознании, не позволяет относиться к славянским глоссам в литературе на идише как своего рода лингвистическому курьезу или экзотической детали, включенной в то или иное произведение для создания местного колорита. Сама по себе точная языковая принадлежность подобных глосс не является случайной и зачастую содержит ценную информацию, проливая дополнительный свет на замысел автора, проявляя не названные напрямую конфликты и служа языковой характеристикой персонажей. Длительная и широкая еврейс-

ко-славянская диглоссия в Восточной Европе, нашедшая свое отражение в еврейском фольклоре, создала условия, при которых славянские глоссы стали почти обязательным приемом в художественной литературе на идише. Аналогичное по масштабам употребление иноязычных глосс, не сопровождаемых переводом на основной язык произведения и при этом играющих в нем отнюдь не декоративную, но значимую для понимания текста в целом роль, достаточно трудно найти в какой-либо другой современной литературе.

Но имеются и исключения. В качестве примера можно упомянуть книгу Ярослава Гашека “Похождения бравого солдата Швейка”, чешский текст которой изобилует немецкими и (реже) венгерскими глоссами. Как и славянские глоссы в литературе на идише, они фигурируют, как правило, в прямой речи персонажей. Книга Ярослава Гашека отражает сложную культурно-языковую реальность Австро-Венгерской империи начала XX в. В ней чешский язык не являлся ведущим, а большинство его носителей той или иной степени владели немецким языком. Характерно, что при переводе книги на другие языки эти глоссы выпадают из своего культурно-языкового контекста и, даже будучи сохранены в первоначальном виде (с неизбежным добавлением перевода), теряют свою значимость в качестве действенного литературного приема, обеспечивающего языковую характеристику персонажей, игру слов и т.п.⁶ В данном контексте можно упомянуть также “Войну и мир” Льва Толстого, но в целом вне литературы на идише число подобных примеров весьма ограничено. Широкое и значимое употребление иноязычных глосс является одной из ее специфических характерных черт.

Показательным образцом значимости конкретной языковой принадлежности славянских глосс может служить написанная в фольклорно-фантастическом стиле “Книга рая” (“*Dos bux fun gan-eydn*”) Ицика Мангера, получившего широчайшую известность в качестве поэта, но создавшего и целый ряд ярких прозаических произведений. Действие книги разворачивается в раю. Однако, помимо “еврейского” рая, причудливо сочетающегося в описании Ицика Мангера черты восточноевропейского местечка и независимого еврейского государства, имеются также “гойский” (христианский) рай и “турецкий” (мусульманский) рай. Они отделены друг от друга государствен-

ными границами. На определенном этапе развития сюжета пасущийся в еврейском раю гигантский *шорabor* (дикий бык), который, согласно еврейской фольклорной традиции, будет съеден на пиру праведников после прихода Мессии, убегает в “гойский” рай. Преследующие его еврейские ангелы вынуждены остановиться на границе, и один из них, Гензл, пытается вступить в переговоры с пограничной стражей “гойского” рая: “Наши шорabor — до ваши рай”⁷, — говорит он на ломаном украинском языке, помогая себе при этом жестами. Языковое поведение еврейского ангела Гензла точно отражает языковое поведение местечкового еврея, плохо владеющего языком окружающего славянского населения, но тем не менее пытающегося достичь с ним взаимопонимания. На эту попытку Василь, начальник пограничной стражи “гойского” рая отвечает по-русски: “Пошел вон, жид пархатый!”⁸. Использование русского, а не украинского или какого-либо другого славянского языка подчеркивает официальный статус Василя. Праведники еврейского рая собираются для обсуждения создавшегося положения. Они не могут договориться, постоянно перебивая друг друга. Явившийся на это совещание праведников царь Соломон громогласно кричит им по-русски: “Смирно!”⁹, после чего все умолкают. Однако когда Шмуэль-Аба, главный герой книги Ицика Мангера, попадает в “гойский” рай, чтобы вернуть *шорabora*, он сталкивается с “гойскими” ангелами, занимающими низкое положение в раю. Славянские глоссы, включенные автором в их прямую речь, как правило, украинские, как, например, антисемитская песня-дразнилка, которую поет ангел Димитрий¹⁰.

Ицик Мангер родился в Австро-Венгрии, где были в ходу украинский и польский, но никак не русский язык. Он никогда не бывал в России, однако созданный им образ обобщенного “гойского” рая соответствует языковым стереотипам, характерным для описаний неевреев в литературе на идише в целом, основным центром которой была Российская империя.

В тех случаях, когда одним из объектов описания является образованное или хотя бы городское нееврейское общество, включенные в произведение славянские глоссы являются, как правило, чисто русскими. Русский язык авторов зачастую естественно правилен. В этом состоит характерное отличие рус-

ских глосс от глосс на других славянских языках, усвоенных авторами в быту, из живой речи. Глоссы на неправильном русском языке появляются лишь тогда, когда автор дает языковую характеристику необразованному еврейскому персонажу.

Глоссы именно на русском языке в изобилии встречаются в пьесе Шолом-Алейхема “Трудно быть евреем” (“*Швэр цу зайн а ид*”), в которой описывается ассимилирующаяся еврейская среда; один из ее главных героев является неевреем, а другой – евреем, выдающим себя на протяжении большей части действия за нееврея. По логике сюжета весьма значительная, если не большая часть реплик в этой пьесе, должна бы быть на русском языке. Жанр драмы, фактически не оставляющий места для авторской речи, подталкивает писателя в данном случае к превращению его пьесы в действительно двуязычное произведение. Стремясь избежать этого, Шолом-Алейхем использовал три различных приема для решения возникшей перед ним проблемы: 1) в тех случаях, когда русские реплики значимы именно как русские в контексте пьесы, он приводит их в виде глосс; 2) в тех случаях, когда ему важно, что разговор идет по-русски, однако сама по себе форма русской речи незначима, он ограничивается включением во фразу на идише отдельных русских слов; 3) в тех случаях, когда важно лишь содержание реплик, а не язык, на котором они произносятся, Шолом-Алейхем вводит ремарку “говорит по-русски”, но саму реплику пишет целиком на идише.

В последнем случае, прибегая к приему “условной аутентичной речи”, Шолом-Алейхем, как правило, использует некий “дистиллированный”, чрезмерно литературный идиш с максимально ослабленной еврейской спецификой. В таких случаях писатель избегает использовать древнееврейские выражения. Ярким примером такой “условной аутентичной речи” является диалог раввина Гальперина и Иванова, занимающий центральное место в третьем акте упомянутой пьесы¹¹.

Само собой разумеется, что, когда языковая ситуация подавляющего большинства восточноевропейского еврейства и элементы этой ситуации претерпели коренные изменения, славянские глоссы, некогда понятные практически всем читателям литературы на идише, постепенно превратились в экзотические и чуждые для новых поколений еврейских читателей, выросших за пределами Восточной Европы и не владею-

щих славянскими языками. Сегодня, когда подавляющее большинство ашкеназских евреев, все еще владеющих языком идиш, проживают за пределами славянских стран, славянские глоссы, встречающиеся в классической литературе на идише, нуждаются в переводе. Это создает определенные методические сложности и при преподавании литературы на идише в Израиле и странах Запада. Однако для преодоления этих сложностей недостаточно просто перевести эти глоссы на основной язык произведения (идиш) или на основные языки учащихся (например, иврит и английский). Во многих случаях необходим комментарий, иногда достаточно обширный, для того чтобы разъяснить контекст и намерения автора. Классическая новая литература на идише создавалась в резко отличной от современной, ныне уже не существующей культурно-языковой реальности. Как уже было сказано, для полного понимания ее произведений важно не только фактическое содержание славянских глосс, но и их значение в контексте этой исчезнувшей реальности. Иноязычные глоссы в целом и славянские глоссы в частности именно по этой причине представляют серьезную трудность при переводе произведений литературы на идише на другие языки, в том числе на славянские и на иврит. Особенно сложен (а зачастую фактически невозможен) перевод двуязычных шуток, включающих в себя элемент игры слов.

В качестве примера рассмотрим отрывок из классического произведения основоположника современной прозы на идише (и на иврите) Менделе Мойхер-Сфорима (Шолома Якова Абрамовича) “Путешествия Вениамина Третьего” (“*Масоз Биньомин ха-шлиши*”), напоминающего своей основной сюжетной линией “Дон Кихота” Сервантеса: главный герой книги, Биньомин, впервые отправившись в путешествие, сразу же сбился с пути. Приняв проезжавшего мимо на возу крестьянина за разбойника, он от страха и усталости потерял сознание. Сжалившись над ним, крестьянин заташил его на воз и поехал дальше. Когда Биньомин пришел в себя, его нечаянный спаситель заговорил с ним. Биньомин попытался ему ответить. Вот как описывает их диалог Менделе Мойхер-Сфорим:

נו זשידקא, אַ שטשאַ, טראַסקי ליפּטע?

דער קאָפּ איז בנימינען באמת געוואָרן אַ ביסל פּרײַער און ער האָט זיך דערמאָנט אין גאַנצן וואָס מיט אים איז פּאַרגעגאַנגען. ער האָט אָבער זיך געפילט אין זייער אַ שלעכטער לאגע: גוייש קען ער כּמעט נישט קיין וואָרט, היינט וואָס זשע טוט מען דאָ? ווי ענטפּערט מען דעם ערל און ווי טענהט מען מיט אים זיך דאָ אויס צו וויסן אַקוראַט ווהיין ער פירט מיך? בנימין האָט געפרוווט זיך אויפּזעצן, נאָר אומזיסט, די פּיס האָבן אים שטאַרק געבראַכן.

- טראַשקע טעבע ליפּשע! - האָט אים דער מוזשיק ווייטער אַ מאָל געפרעגט און טאַקע בנשמה-

אחת אַ מאָך געטאָן סאָפּ, הייטא, סאָפּ!

- ליפּשע. רק ריבי מאָ? אין, אין, איי האָט בנימין געענטפּערט ווי ער האָט נעבעך געקענט און אים

געוויזן אויף די פּיס 12

(— Ну жидко, а шо, трошки липше?

В голове у Биньомина действительно несколько прояснилось, и он вспомнил все, что с ним произошло. Однако он ощущал, что находится в весьма стесненном положении: ведь на языке иноверцев он не знает почти ни слова, так что же делать? Как ответить этому необрезанному и как с ним поговорить, чтобы узнать, куда именно он меня везет? Биньомин попытался сесть, но безуспешно, ноги сильно ломило.

— Трошки тебе липше? — снова спросил его мужик и на одном дыхании крикнул, махнув кнутом: Цоп, айда, цоп!

— Липше. Рак рыбы мой ай-ай-ай! — ответил Биньомин, как уж он, бедняга, мог и показал на свои ноги.)

Итак, мужик спросил Биньомина по-украински: “Ну что, жидок, немного лучше?” Что же ответил ему Биньомин? В его ответе кроется насмешка писателя над своим героем. Менделе Мойхер-Сфорим, убежденный, как и все *маскилим*, что евреи обязаны свободно владеть языком народа, среди которого живут, выразил эту насмешку в форме незамысловатой двуязычной шутки, оказавшейся непонятной вне своего языкового контекста, причем непонятной до конца даже большинству носителей идиша. Стоит отметить, что данный отрывок оказался непонятным (или попросту непереуведенным) даже переводчикам “Путешествий Вениамина Третьего” на другие языки, в том числе славянские. Скорее всего, им просто не удалось найти эквивалентных переводов для этой, как уже было сказано, незамысловатой шутки. Так, например, в русском переводе Михаила Шамбадала этот отрывок сильно сокращен. В нем не осталось и намека на какую-либо шутку, построен-

ную на игре слов. Ответ Биньомина на вопрос мужика звучит в этом, в целом весьма удачном переводе так:

“Легче. Только... Ай-ай-ай! — отвечал Вениамин, указав на свои ноги”¹³.

Тут мы имеем дело с простой констатацией факта, не более. Кроме того, в считанных словах Биньомина нет и намек на украинский или древнееврейский язык. Все они (точнее — оба они) чисто русские, то есть в контексте русского перевода — нейтральные. Можно, конечно, утверждать, что Михаил Шамбадал стремился в данном случае не создавать для русскоязычного читателя, не владеющего украинским языком, лишних трудностей для понимания текста. По той же причине он перевел на русский язык и древнееврейское слово “рак” (“только”). Однако очевидно, что шутка и игра слов исчезли из его перевода.

В данной связи уместно напомнить о том, что Менделе Мойхер-Сфорим сам перевел “Путешествия Вениамина Третьего” с идиша на иврит. Правда, профессор Ицхак Бакон на основе лексического анализа версий книги на идише и иврите утверждал, что “...при написании «Путешествий Вениамина Третьего» на идише в 1878 году перед глазами Менделе был текст этой истории на иврите в виде какого-то чернового варианта и в каком-то объеме, и этот текст послужил основой известной нам версии на идише «Краткое изложение путешествий Вениамина Третьего»”¹⁴.

Однако в данном случае речь идет не о гипотетическом черновом варианте книги, написанном на иврите, а об известном нам переводе на иврит этого произведения, ставшего одним из лучших образцов современного литературного стиля иврита. Яков Фихман в своей классической работе о творчестве Менделе Мойхер-Сфорима “Шалом Яков Абрамович (Менделе Мойхер-Сфорим)” писал, касаясь вопроса о языковом уровне этого произведения:

“Эта книга даже не нуждалась в стилистических правках в новых ее изданиях в отличие от прежних его сочинений, поскольку и на идише она была написана по достижении писателем вершины зрелости и раскованности в этом языке, а потом и на иврите, когда Менделе выработал свой новый ивритский стиль...”¹⁵.

Дов Садан говорит о двуязычном творчестве Менделе

Мойхер-Сфорима в целом и о его переводческом таланте исключительно суперлативами:

“...Блестящий образец сбалансированного двуязычия — это не только гигантское свершение Менделе, ставшее поворотной точкой в развитии двух наших языков, но и великолепный пример того, что является совершенством перевода”¹⁶.

Однако выясняется, что и сам Менделе Мойхер-Сфорим не сумел найти на иврите эквивалент простенькой двуязычной шутки, фигурирующей в версии его книги на идише. Упомнутый выше ответ Биньомина на вопрос мужика звучит у Менделе Мойхер-Сфорима на иврите так:

ליפשי, רק הרגלים אי, אי, אי!¹⁷
 (“Липше, только ноги ай-ай-ай!”)

Таким образом, единственное отличие между авторским переводом Менделе Мойхер-Сфорима на иврит и переводом Михаила Шамбадала на русский состоит в том, что автор внес в текст на иврите украинское слово “липше”, там где Михаил Шамбадал использовал соответствующее русское слово. И кстати, слово “липше”, конечно, непонятно подавляющему большинству современных ивритских читателей точно так же, как и другие славянские слова, встречающиеся время от времени в ивритской прозе конца XIX — начала XX в.

Глубоко еврейская, а потому трудная для перевода народность стиля Менделе Мойхер-Сфорима, в частности в прямой речи его персонажей, рассматривается на сегодняшний день как своего рода аксиома, не требующая доказательств. Однако стоит напомнить замечание Нахмана Майзиля о том, что на определенном этапе первопрородческого творчества Менделе Мойхер-Сфорима на идише его считали слишком элитарным писателем, который понятен далеко не всем: “Ш. Я. Абрамович, дебютировавший на идише еще в 1884 году, долгое время считался писателем, понятным главным образом людям просвещенным (*маскилим*), а его произведения казались неподходящими для простого читателя”¹⁸.

И тем не менее можно с уверенностью утверждать, что в рассматриваемом фрагменте варианта “Путешествий Вениамина Третьего” на идише скрыта отнюдь не заумная и доступная лишь для ученых людей, а самая простая двуязычная шутка, оказавшаяся не всеми понятой еще при жизни автора лишь

из-за своего диалектного характера. Ныне эта шутка полностью выпала из своего культурно-языкового контекста и для того, чтобы понять, что собственно Менделе Мойхер-Сфорим имел в виду под фразой “Липше. Рак рыбы мои ай-ай-ай!”, требуется не перевод, а комментарий.

Начнем с того, что Биньомин употребил в своем ответе бытующее в идише древнееврейское слово “рак” (украинец мог понять его только как созвучное ему славянское слово “рак”, имеющее абсолютно иное значение) вместо соответствующих украинских слов “липшее” или “тільки” (“только”). Однако при чем тут рыбы? Чтобы ответить на этот вопрос, следует вспомнить о том, что Менделе Мойхер-Сфорим родился не на Украине, а в Белоруссии. А одной из характерных черт многих говоров литовско-белорусского диалекта идиша является произнесение “с” вместо “ш”. Таким образом нет фонетического различия между словами “фиш” (“рыбы”) и “фис” (“ноги”), иными словами, в данном диалекте эти слова являются омонимами. Биньомин просто не знал, что “на языке иноверцев” рыбы и ноги называются по-разному.

Здесь следует подчеркнуть, что несмотря на долгие годы, прожитые на Украине, Менделе Мойхер-Сфорим остался верен в устном общении литовско-белорусскому диалекту. Об этом свидетельствует, в частности, в своих воспоминаниях зять Шолом-Алейхема, писатель Израэль Давид Беркович:

“На протяжении шестидесяти лет, с тех пор как он оставил свой родной уголок в Литве и отправился скитаться в телеге Менделе-книгоноши по городам и весям Волыни и Подолли, и даже стал старожилом в Бердичеве, Житомире и Одессе, его еврейский язык — и устный, и письменный — обрел запах и привкус богатых чужих краев, он уже стал в чем-то иным. Сам Менделе был склонен относиться к своей волынской натурализации как к курьезу: по старой привычке, со свойственным ему консерватизмом он продолжал говорить с литовским акцентом и лишь отдельные слова выговаривал по-волынски, словно шутки ради”¹⁹.

Однако не следует делать вывод, что Менделе Мойхер-Сфорим и писал на литовско-белорусском диалекте идиша. Его произведения созданы на литературном языке, достаточно далеко от его родного диалекта прежде всего с точки зрения грамматики²⁰, но в отдельных случаях влияние литовско-бе-

лорусского диалекта на язык произведений Менделе Мойхер-Сфорима очевидно, как, например, в рассматриваемом случае.

Можно, конечно, утверждать, что по крайней мере в Белоруссии упомянутая игра слов была несомненно понятна, однако при этом возникает дополнительная проблема лингвистического характера: события, описанные в книге, разворачиваются не в Белоруссии, а на Украине. Сам Менделе Мойхер-Сфорим не говорит об этом прямо. Язык, на котором обращается к Биньомину мужик и на котором Биньомин пытается ему отвечать, автор называет неопределенно и пренебрежительно — “гоиш”²¹, или в ивритской версии “лашон хагоим”²² (что в обоих случаях можно перевести как “язык иноверцев”). Но сами по себе славянские глоссы в “Путешествиях Вениамина Третьего” безусловно свидетельствуют о том, что речь идет именно об украинском, а не о белорусском или каком-либо другом славянском языке. Так, к примеру, показателем может служить транскрипция слова “липшее” (“лучше”), несколько раз встречающегося в упомянутом диалоге между Биньомином и мужиком в обеих версиях — и на идише, и на иврите. Это украинская форма слова²³, а если бы Менделе Мойхер-Сфорим хотел подчеркнуть, что действие разворачивается в Белоруссии, он, вероятно, употребил бы белорусскую форму — “лепше”²⁴, несомненно знакомую, поскольку сам он, как уже было сказано, родился и вырос в Белоруссии. Однако по тем или иным причинам писатель придал зафиксированному в “Путешествиях Вениамина Третьего” “языку иноверцев” явные украинские черты. Кстати, Михаил Шамбадал в своем русском переводе называет этот неназванный язык его настоящим именем: у него мужик говорит “по-украински”²⁵. Более того, в этом переводе соответствующие фразы приводятся не только по-украински, но и с соблюдением украинской орфографии. Переводчик даже исправляет грамматические ошибки автора. Там, где Менделе Мойхер-Сфорим пишет “тебе” (что означает по-украински “тебя”), Михаил Шамбадал пишет “тобі” (то есть “тебе”). Автор, явно не придающий особого значения “языку иноверцев”, невольно заставляет украинского мужика говорить с ошибками на его родном языке, используя форму винительного падежа вместо дательного. Не исключено, что эта ошибка объясняется

не только недостаточным владением украинским языком, но и опосредованным влиянием литовско-белорусского диалекта языка идиш, в котором форма винительного падежа подменяется формой дательного.

Вполне закономерен вопрос о том, в какой степени граница между районами распространения украинского и белорусского языков совпадала с границами районов распространения украинского и литовско-белорусского диалектов идиша. Может быть, Менделе Мойхер-Сфорим имел в виду некий район, в котором христиане говорили по-украински, а евреи — на литовско-белорусском диалекте идиша? Знаменитый лингвист Эли Фалькович, о котором рассказывали, что он был способен на основе считанных фраз точно определить, из какого местечка происходит еврей, писал в своей фундаментальной книге “Идиш”: “Между тремя важнейшими еврейскими диалектами имеется множество переходных диалектов — говоров, которые в одних отношениях ближе к одному диалекту из числа основных трех, а в других отношениях — к другому диалекту. Например, в ряде мест на Украине выговаривают слова «бойм, штрой, лойфн» и т.д. не с «ой», а с «эй» — как в литовско-белорусском идиш...”²⁶.

Однако дело в том, что это литовско-белорусское влияние на украинский идиш, как правило, не распространялось на замену фонемы “ш” фонемой “с”. Это явление Эли Фалькович относит к собственно литовским и белорусским районам. Хотя в принципе, согласно мнению другого крупного лингвиста, Уриэля Вайнрайха, в некоторых районах Полесья славянская речь была скорее украинской, чем белорусской, а в местном говоре идиша фонема “ш” заменялась фонемой “с”²⁷. Помимо этого, на литовско-белорусском диалекте идиша разговаривали жители старых еврейских земледельческих колоний на юге Украины. Это нашло достаточно яркое отражение в творчестве основоположника современной поэзии на идише Шимона Шмуэля (Семена) Фруга, уроженца колонии Бобровый Кут на Херсонщине; он был младшим современником Менделе Мойхер-Сфорима и поддерживал с ним тесные отношения в последний, одесский период своего творчества в начале XX в.²⁸. Однако Менделе Мойхер-Сфорим не описывал в своих произведениях быт еврейских земледельцев, и Биньомин из местечка Тунеядовка к их числу явно не принадлежал. Доста-

точно маловероятным представляется и то, что Менделе Мойхер-Сфорим целенаправленно намеревался подчеркнуть языковую специфику какого-либо конкретного уголка на украинно-белорусском пограничье. Скорее всего, построенная на диалектной омонимике слов “фиш” и “фис” и неверном их переводе на “язык иноверцев” шутка бытовала среди евреев в местах, где прошли его детство и юность. Писатель использовал ее, не придав значения различиям между двумя близкими, но все же разными и географически четко привязанными славянскими “языками иноверцев”. Несомненно, в отношении пользовавшегося высоким престижем русского языка подобной ошибки он не мог бы допустить.

При анализе заведомо неудачной попытки Биньомина ответить мужику по-украински бросается в глаза слово “рак”. Почему Менделе Мойхер-Сфорим вложил в уста Биньомина именно его? Ведь если бы он хотел подчеркнуть, что Биньомин не знает, как сказать по-украински “только”, ему было бы достаточно употребить гораздо более распространенные в еврейском языке близкие по значению слова “нор” или “блойз”. Возможно, он использовал древнееврейское слово “рак” для того, чтобы подчеркнуть оторванность Биньомина от реальной жизни и его полную погруженность в мир традиционной еврейской учености? Следует обратить внимание и на тот факт, что значение слова “рак” в литературной форме языка идиш и в его украинском диалекте достаточно специфично. Так, Уриэль Вайнрайх в своем “Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary” переводит данное слово как “continuously”, сопровождая следующим примером: *טוּ רָק רַע – he – keeps eating*²⁹. “Еврейско-русский словарь” С. Рокхинда и Г. Шкляра дает сходный перевод: “то и дело”, но наряду с ним приводится и русское слово “только”³⁰. Следует обратить внимание на тот факт, что данный словарь был составлен Институтом литературы и языка Академии наук Белорусской ССР и издан в Минске, поэтому в нем было зафиксировано второе значение слова “рак” – “только”, достаточно широко употребляющееся лишь в литовско-белорусском диалекте, но не в литературной форме языка идиш и не в его украинском диалекте. Таким образом, реплика Биньомина приобретает еще один диалектный штрих, дополняющий неразличение фонетических форм “фиш” и “фис”.

Однако представляется, что и это лишь частичное объяснение. Тот факт, что слово “рыбы” следует непосредственно за словом “рак”, вызывает дополнительные ассоциации. В идише существует наряду с древнееврейским по-происхождению словом רַק славянское по происхождению слово рѣк. Они оба звучат одинаково, но значения у них разные. В то время как “рак” – древнееврейского происхождения означает и “только” (во всяком случае в рассматриваемом контексте), “рак” славянского происхождения имеет в идише то же значение, что и по-русски, и по-украински. Случайное на первый взгляд сочетание слов “рак рыбы” выглядит как фрагмент из распространенной русской поговорки “На безрыбье и рак – рыба”. Эта поговорка идет первой среди поговорок, включенных в рубрику “рак” в “Словаре живого великорусского языка” В. И. Даля³¹. Этот словарь пользовался колоссальной популярностью среди не только русских, но и еврейских интеллектуалов поколения Менделе Мойхер-Сфорима. Еврейские просветители – *маскилим* считали своим долгом знать русский язык в совершенстве³², включая русские пословицы и поговорки. Менделе Мойхер-Сфорим не стал в этом отношении исключением и, несомненно, был знаком со словарем Даля. Представляется, что сочетание слов “рак рыбы” в данном контексте является не случайным, а копирующим стиль скрытого “мозаичного” цитирования известных читателю письменных источников, характерный для еврейской литературы (в первую очередь на иврите) периода Гаскалы и имевший своей целью вызвать у читателя дополнительные ассоциации на основе контекста этих источников. В данном случае вместо традиционных еврейских письменных источников (Танаха и Талмуда) используется русский фольклор, зафиксированный в словаре В. И. Даля. Смысл намек на данную русскую поговорку в контексте убогой попытки Биньомина говорить на “языке иноверцев” достаточно ясен: “На безрыбье и рак – рыба”, то есть на худой конец и так сойдет, все равно это максимум лингвистических достижений, на которые способен Биньомин.

В заключение необходимо подчеркнуть, что предложенный анализ короткого отрывка из произведения Менделе Мойхер-Сфорима “Путешествия Вениамина Третьего” представляет собой не более чем небольшой образец для обширного

исследования, необходимого для достижения действительного понимания роли внутренней славянско-еврейской диглоссии, представленной как собственно славянскими глоссами, так и двуязычными славянско-еврейскими фольклорными элементами в творчестве Менделе Мойхер-Сфорима и других еврейских писателей периода расцвета новой литературы на идише.

¹ *Дубнов С.* Отрадные симптомы: Шолом-Алейхем и др. // Восход. 1887. № 9; *он же.* О жаргонной литературе. Шолом-Алейхем и др. // Восход. 1888. № 10; *он же.* Жаргонная литература и ее читатели // Книжки Восхода. 1903. № 3; *Dubnov S.* Fun zhargon zu yidish un andere artiklen (От жаргона к идиш и др. ст. Лит. воспоминания). Вильно, 1929.

² *Even Z. I., Shmeruk H.* Lashon otentit, mesirat dibur otentit: ivrit va-yidish (Аутентичный язык, аутентичная передача речи: Иврит и идиш) // Ha-Sifrut. 1981. № 30/31.

³ *Чернин В.* Элементы языковой ситуации в этнодисперсных группах. На примере еврейских субэтнических групп // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 2 (6). С. 59–67.

⁴ См.: *Weinreich U.* Ha-ivrit ha-ashkenazit ve-ha-ivrit she-ba-yidish. Bekhina ha-geografit (Ашкеназский иврит и элементы иврита в идиш. Анализ их географической вариативности) // Leshonenu. 1960. № 24. С. 242–252; № 25. 1961. С. 57–80, 180–196.

⁵ См. раздел “Yidish-ukrainishe folks-lider” (Еврейско-украинские народные песни) // *Купниц М.* 80 folks-lider (80 народных песен). Варшава, [Б. г.]. С. 129–141.

⁶ *Гашек Я.* Похождения бравого солдата Швейка во время мировой войны. М., 1977.

⁷ *Manger I.* Noente geshtaltn un andere shriftn (Близкие образы и другие сочинения). Тель-Авив, [Б.г.]. С. 255.

⁸ Там же. С. 266.

⁹ Там же. С. 273.

¹⁰ Там же. С. 290.

¹¹ *Ale verk fun Sholem-Aleikhem* (Полное собрание сочинений Шолом-Алейхема). Нью-Йорк, 1937. Т. 20. С. 117–125.

¹² *Mendele Moikher-Sfarim. Ale verk* (Полное собрание сочинений). Нью-Йорк, 1920. Т. 6. С. 14.

¹³ *Менделе Мойхер-Сфорим.* Путешествия Вениамина Греггего. М., 1986. С. 280.

¹⁴ *Vakon Y. Mendele. Shalom-Aleikhem: Behina mehudeshet* (Менделе. Шолом-Алейхем: Новый взгляд). Рамат-Ган, 1995. С. 57.

¹⁵ *Fikhtan Y. Shalom Yaaqov Abramovich* (Mendele Moikher-Sfarim) // *Kitve Mendele Moikher-Sfarim* (Сочинения Менделе Мойхер-Сфорима). Иерусалим; Тель-Авив, 1966. С. XXII.

¹⁶ *Sadan D. Avne badaq* (Мерила истины). Тель-Авив, 1962. С. 122.

¹⁷ *Kitve Mendele Mokher-Sfarim.* С. 61.

- ¹⁸ *Maizil N. Dos Mendele bukh* (Книга Менделе). Нью-Йорк, 1959. С. 291.
- ¹⁹ *Berkovich Y.* Ha-rishonim ki-vnei-adam. Sipure zikhronot al Shalom-Aleikhem u-vnei-dogo (Основололожники как простые смертные. Воспоминания о Шолом-Алейхеме и его современниках). Тель-Авив, 1976. С. 359.
- ²⁰ *Чернин В.Ю., Хакина Е.И.* Идиш язык // Языки мира. Германские языки. Кельтские языки. М., 2000. С. 152.
- ²¹ *Mendele Moikher-Sforim.* Ale verk. Нью-Йорк, 1920. Т. 6. С. 14.
- ²² *Kitve Mendele Moikher-Sfarim.* С. 61
- ²³ Українсько-російський словник / Под ред *Львіна В.С.* Київ, 1964.
- ²⁴ *Носовичь.* Словарь белорусского наречія. СПб., 1870.
- ²⁵ *Менделе Мойхер-Сфорим.* Путешествия Вениамина Третьего. С. 279.
- ²⁶ *Falkovich E.* Yidish. Fonetik, grafik, leksik un gramatik (Идиш. Фонетика, графика, лексика и грамматика). М., 1940. С. 15, 16. На яз. идиш.
- ²⁷ *Weinreich U.* "Sabesdikar losn" in Yiddish: A Problem of Linguistic Affinity / Word. № 8. P. 360–377.
- ²⁸ О языке идиш в поэзии С.Фруга см.: *Chernin Z.* Shimon Shmuel Frug-ben rusit la-yidish (Шимон Шмуэль Фруг – между русским и идиш) // *Huliyot.* 2000. № 6. С. 99–114.
- ²⁹ *Weinreich U.* Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary. Yivo Institute for Jewish Research. N. Y., [Б.г.]. P. 401 (392).
- ³⁰ *Рохинд С., Шкляр Г.* Еврейско-русский словарь. Минск, 1940. С. 484.
- ³¹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882. С. 57.
- ³² В качестве примера такого отношения к русскому языку со стороны еврейских просветителей XIX в. может служить широко известное в свое время стихотворение классика еврейской поэзии периода поздней Гаскалы Йегуды Лейба (Льва Осиповича) Гордона "Хакица, ами" ("Пробудись, народ мой!"), написанное в 1863 г. Призывая евреев сблизиться с народом страны проживания и стать его "братьями", поэт, в частности, пишет: "И будь народом образованным и на их языке говори". См.: *Gordon Y. L.* Shire higaion, mashalim, shire alila (Нравоучительные стихотворения, басни, поэмы). Иерусалим; Тель-Авив, 1965. С. 4.



Бенджамин Натанс

ОБ ИСТОРИОГРАФИИ РОССИЙСКОГО ЕВРЕЙСТВА*

Историография российского еврейства представляет собой комплекс проблем повествовательного, политического и эпистемологического порядка, так как отображает прошлое народа, не имевшего ни своего государства, ни собственной территории. Это идентично историографии других народов, которые так же, находясь в составе империй, прошли сквозь долгие периоды коллективного подчинения.

История российского еврейства и соответственно его историография активно сопротивляются всем попыткам упрощения. Поскольку российское еврейство являлось частью еврейства мирового (и рассматривало себя именно в этом качестве), его историография не может быть правильно понята без анализа ряда факторов, находившихся вне пределов России. В середине XIX в., когда появились первые исторические работы о населяющих Россию евреях, “русские” евреи были относительно новым явлением – одним из результатов раздела Польши в XVIII в., в ходе которых около полумиллиона евреев стали подданными “Дома Романовых”. Историография еврейского народа на российской территории создавалась на еврейских языках (иврите и идише), на польском и немецком и прежде всего на русском. Авторами исследований были как христиане, так и евреи. Создаваемая почти исключительно вне пределов академической науки, историография российского еврейства возникала на фоне ожесточенной полемики вокруг так называемого “еврейского вопроса” и зачастую выходила за рамки “чистой” науки.

Отказавшись от априорного формулирования самого понятия – историография российского еврейства, я предпочел остановиться на характеристике ее временных и территориальных границ и содержания¹. Проследив развитие в России этой особой отрасли исторических исследований от ее появления в 1860-х до кончины в 1930-х гг., я постараюсь выявить и проанализировать предпосылки ее удивительно быстрого роста и ее роль в эволюции исторического самосознания российского еврейства. Я также попытаюсь сформулировать основные этапы ее развития: типологический, юридический, национальный и марксистский.

Бенджамин Натанс – профессор Пенсильванского университета (Филадельфия).

История и память

“Существует ли историография русских евреев?” Когда в 1891 г. молодой историк Семен Дубнов задался этим вопросом, он дал честный и малооптимистичный ответ: “...мы, русские евреи, в деле исторического самопознания еще не вышли из состояния младенчества, ибо мы почти вовсе не знаем своей истории на земле, обитаемой нами уже восемь веков, и, по-видимому, не чувствуем даже особенной потребности с нею познакомиться”². Эти замечания человека, ставшего вскоре самым читаемым историком российского еврейства, дают нам отправную точку для рассмотрения нашей темы. А именно: современное историческое сознание возникло у российских евреев относительно поздно и явилось результатом некоего духовного перелома.

На первый взгляд подобная характеристика народа, чья непрерывная письменная традиция насчитывает тысячелетия, может показаться удивительной. Более того, эта традиция в основном историческая — то есть она повествует о том, что уже в глубокой древности евреи старались зафиксировать в различных формах создание общества, управляемого божественными законами, рассказать о взлетах и падениях народа, и о его периодических преследованиях. Библейские сказания, последующие раввинские комментарии и комментарии к этим комментариям сделали память о прошлом центром послебиблейского существования еврейства. Но поколения за поколениями, от средних веков до самого XIX в. евреи были преданы исключительно своему древнему прошлому. Они рассматривали всю последующую историю, ее персоналии, события и различные их толкования только сквозь призму библейских и талмудических архетипов. Уникальность Писания виделась в том, что оно рассматривает не только прошлое, но и будущее. Согласно ему все историческое развитие основывается на предопределении. Поэтому святая заповедь для евреев — **помнить**. Но эта заповедь исполнялась в первую очередь не посредством историографии в ее современном понимании, а через бесконечно повторяющиеся литургии и ритуалы, в которых заново переживалась священная история³.

Нигде так не проявлялась еврейская предрасположенность к уменьшению временной дистанции и осовремениванию прошлого, как в его историческом опыте переживания всевозможных гонений и насилия. Например, восстание казаков и

крестьян под руководством Богдана Хмельницкого в 1648 г. понималось неевреями и евреями абсолютно по-разному. Одни видели в этом восстании протест православных против католической экспансии, борьбу украинцев с господством польской аристократии или движение к воссоединению с Россией. Напротив, восточноевропейские евреи, думая о гибели тысяч их соплеменников, живших в Польше и на Украине, ясно ощущали в нем эхо библейских событий. Даже относительно прямое описание данных событий “Евен Мецула” (Глубокая трясина, 1653 г.), данное Натаном Ганновером, начиналось с подсчета, доказывающего, что дата восстания и имена его предводителей закодированы в самой Библии⁴. Почти во всех последующих хрониках и литургических поэмах, созданных евреями, резня представлялась повторением прошлых мучений. Так, другой летописец, рабби Йом-Тов Липман Хеллер, выразил это следующим образом: “То, что случилось сейчас, сходно с прошлыми гонениями, и все происходящее с праотцами происходит и с их потомками. Все это едино”⁵. Стремление свернуть историческое время, восприятие недавнего прошлого не в качестве уникального последствия предшествовавших событий, а как еще одного воплощения древних архетипов, нашло свое выражение в молитвенниках еврейских общин Восточной Европы, в которых упоминания о событиях 1648 г. заняли место рядом со ссылками на другие катастрофы, восходящие к разрушению Иерусалимского Храма в VI в. до н. э.

Не только катастрофы, но и само ежедневное существование евреев в диаспоре и их общение с окружающими народами и государственными институтами воспринималось евреями сквозь библейские аллюзии. Леви Ицхак из Бердичева, проповедник одного из течений в хасидизме, распространившегося среди евреев Восточной Европы в XVIII в., приводил следующий пример: “Взгляни, сколь силен Закон Моисеев. Вот у царя в подчинении множество стражников и солдат. Он здоров и правит своей страной железной рукой. Этот царь повелел, чтобы никто не ввозил спиртное и некоторые другие товары. И тут же вся империя его наводнилась контрабандой. Сын Амрама (т. е. Моисей) мертв уже много веков, и нет у него ни солдат, ни казаков. Но заповедывал он, что никто не должен есть дрожжевого хлеба семь дней, и во всех еврейских домах на Пасху дрожжевого хлеба не бывает”⁶.

Конечно, евреи были не единственным народом, чье восприятие прошлого основывалось на религиозных архетипах.

Однако нигде они не были так сильны, как в еврейской культуре (как элитарной, так и народной). Их устойчивость и влияние опирались на понимание того, что они восходят к тексту, касающемуся самих предков еврейского народа. В то же время в силу относительно высокой грамотности еврейского населения эти тексты были общедоступны⁷. Много после освоения христианскими учеными независимой от теологии историографии еврейские ученые Восточной Европы, которые были в основном раввинами, сохранили собственные трансисторические взгляды на прошлое.

Первая трещина в подобном мировоззрении появилась с возникновением движения Гаскала (Просвещения). Возникшее в Берлине, оно распространилось в первые десятилетия XIX в. и среди тонкого слоя еврейских интеллектуалов Российской империи⁸. Как и их собратья в Пруссии и Австрийской Галиции (и в этом плане — как европейские просветители вообще), последователи Гаскалы в России историей особенно не интересовались. Скорее, они старались плодотворно совместить иудаизм с неисторическими дисциплинами, такими как естественные науки, математика и философия. Стремясь добиться цели, они нередко шли даже на использование силы Российского государства, в частности в деле реформирования еврейских школ. Созданные ими немногие исторические работы являлись не более чем хрониками отдельных общин⁹. Но несмотря на свойственную восточноевропейским евреям неприязнь к светскому образованию и крах иллюзий относительно государственной поддержки, “просветители”, пусть и косвенно, но все же привнесли в жизнь еврейского народа новые концепции исторического времени и причинности¹⁰. Более того, в своей борьбе на два фронта — против еврейской “отсталости” и самоизолированности и одновременно против антисемитских предрассудков окружающего общества — “просветители” фактически сформировали позиции последующих историков российского еврейства.

Современная критическая еврейская историография возникла в Германии и сформировалась под влиянием концепции историзма 20-х годов XIX в. В 1819 г. в Берлине было организовано общество “Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden”. Это было объединение нескольких университетски образованных евреев, решивших рассмотреть прошлое своего народа в его историческом развитии, а не в рамках библейских

архетипов. Они двигались от экзегетичной к концептуальной модели анализа. Общество издавало журнал “Zeitschrift für Wissenschaft des Judentum”.

Но желая показать совместимость иудаизма с современными достижениями науки, они либо игнорировали, либо отвергали относительно изолированное и, на их взгляд, отсталое еврейство Восточной Европы. Первым подобное отношение к своим братьям отверг писавший на иврите публицист и прозаик Перец Смоленский. Он оспорил принципы этого общества, призвав к созданию новой историографии, в которой предпочтение отдавалось бы социальным и национальным аспектам еврейской жизни. В издаваемом в Вене журнале “Хашахар” (“Рассвет”) Смоленский выдвинул собственную концепцию истории евреев как народа. Однако этим он и ограничился и не создал историю как таковую. Фактически до 1880-х гг. ни германская иудаика, ни ее критика Смоленским еще не имели особого влияния на историков российского еврейства. Поэтому российские евреи приступили к критическому переосмыслению своего прошлого в форме, более соответствующей реалиям Российской империи.

На российской почве

В первой половине XIX в. у российских евреев укорененные в религии воспоминания все еще господствовали над историографией. Ослабление религиозного восприятия истории укрепилось в середине XIX в. с распространением Гаскалы. Позднее этот процесс усилился в результате неслыханного наплыва евреев в русские гимназии и университеты в 1860-х гг. При Александре II была выделена категория “полезных” евреев, получивших право жить и работать вне “черты оседлости”. Этот осторожно проводившийся эксперимент по выборочной интеграции в 1861 г. коснулся евреев, закончивших российские университеты, а в 1879 г. и тех евреев, которые получили высшее образование почти в любом учебном заведении. Это резко усилило в еврейской среде тягу к светскому образованию¹. В конце 1870-х гг. современники уже отмечали появление (в основе своей) еврейской интеллигенции, с самого начала попавшей под влияние интеллигенции русской². Этому бесспорно содействовал и процесс демократизации российской интеллигенции, что сделало ее социально и этнически более открытой³.

В первую очередь, российское влияние отразилось на языковой ситуации. Тогда как немногие исторические работы последователей Гаскалы были написаны на иврите, с 1860-х гг. большинство работ историков российского еврейства, вне зависимости от их идеологической ориентации, создавалось на русском языке⁴. Это говорит не только об интеллектуальном пути, пройденном историками российского еврейства, но и о том, что историография развивалась одновременно с потребностью ознакомить российское общество с еврейским⁵.

Непосредственное воздействие на проблематику исследований, посвященных прошлому евреев, имело их современное положение в Российской империи. Конечно, Россия не являлась единственной страной, в которой полемика вокруг так называемого “еврейского вопроса” накладывала отпечаток на представления о еврейской истории⁶. Как и в Европе, в России эти споры имели ту же тенденцию. Они исходили из общих предположений о том, что евреи в их современном состоянии “деградации” неспособны к полноправному вхождению в общество. “Вопрос” стал подобен спору о курице и яйце: что первично — “низкий” моральный уровень и фанатично сохраняемая изолированность еврейства или же направленные против него законодательные ограничения. Если свойственные евреям дурные качества являются результатом средневековых гонений и дискриминации, то они могут быть изменены после предоставления им юридического равноправия. А если же, напротив, сами дурные свойства народа предшествовали и предопределили официальную дискриминацию, тогда евреи должны сперва измениться — если это вообще возможно, — чтобы “заслужить” равноправие. Такое внимание к причинно-следственным вопросам обусловило неизбежную связь между историографией и современностью и крайне усилило споры о еврейской эмансипации. Действительно, некоторые достижения в деле интеграции соседствовали с продолжающейся отверженностью основной массы еврейства от общества, и это имело сильнейшее воздействие на первых историков еврейского народа в России. Как заметил, полушутя, один из них, российские евреи “еще не имеют истории, ибо все их прошлое еще живет в настоящем”⁷.

В поздний период существования Российской империи усилились споры вокруг “еврейского вопроса”. У власти и большей части общества складывалось впечатление, что евреям не удалось избавиться от своих “вредных” особенностей и пре-

словутой “сплоченности” даже тогда, когда серьезные социальные изменения якобы дали им беспрецедентные возможности участия в нарождающейся капиталистической экономике и общественной жизни. В то время когда в обществе все настойчивее звучали обвинения евреев в эксплуатации христианского населения, на свет появилась сенсационная работа Якова Брафмана “Книга Кагала”, сильно повлиявшая на идеологию российского антисемитизма¹⁸. Согласно историческим документам, тенденциозно представленным Брафманом, стоящий во главе каждой еврейской общины кагал действует в глубокой тайне и в качестве мини-правительства полноправно управляет общиной, а также защищает еврейские интересы, главным образом за счет окружающего населения. Антисемитская агитация создавала иллюзию в российском обществе, что евреи, возможно, находятся на грани захвата власти над всеми его институтами. Эта агитация происходила на фоне структурных социальных изменений в стране, вызванных экономическими потрясениями, что привело к восприятию националистических постулатов значительной частью русского народа. “Еврейский вопрос” тесно переплетался с иными насущными социальными проблемами, вызванными развитием капитализма, ростом русского национального самосознания и революционного движения. Согласно новейшей обобщающей работе, посвященной России как многонациональной империи, “в конце XIX в. «еврейский вопрос» находился в центре споров [о проблемах национальности], и евреи являлись самым важным объектом [...] национальной политики”¹⁹. Все это объясняет неизбежность политической ангажированности историков российского еврейства. Многие из них были адвокатами, писали публицистические статьи. Некоторые историки были одновременно и участниками различных общественно-политических движений.

Третьим последствием воздействия российских условий на историографию российского еврейства было, как ни парадоксально, увлечение “Западом”. Огромная роль Европы в российском сознании и то, что “еврейский вопрос” был общеевропейским феноменом, привели к тому, что прошлое российских евреев сопоставлялось не столько с прошлым других национальных меньшинств Российской империи, например, поляков или армян, сколько с судьбами еврейских общин Германии, Франции или Англии. В Европе имелось уже немало примеров эмансипации и увеличения социальной мобильнос-

ти еврейства. И когда в конце XIX в. в Европе произошел новый всплеск антисемитизма, это стало для многих историков российского еврейства фактически неразрешимой проблемой.

И, наконец, в-четвертых, российские условия глубоко влияли на обстоятельства жизни и работы еврейских историков. Несмотря на то, что все большее число интеллектуалов еврейского происхождения принимали участие в жизни российской интеллигенции, они не могли работать в гимназиях, университетах и академиях — этих классических местах развития профессиональной исторической науки в XIX в. До 1917 г. в России ни один некрещеный еврей не занимал профессорскую кафедру на историко-филологических или юридических факультетах²⁰. В Германии эти условия едва ли были лучше, но модернизированные раввинские семинарии предоставляли возможность научной и преподавательской деятельности многим выдающимся еврейским историкам. В России же, напротив, еврейское религиозное высшее образование оставалось исключительно прерогативой крайне традиционалистских иешив²¹. Из-за невозможности преподавательской или чиновничьей карьеры большинство еврейской молодежи училось юриспруденции или медицине²².

В результате историографией российских евреев занимались почти исключительно неспециалисты. Немногие специалисты по истории российского еврейства были в основном неевреями или выкрестами. Ф.И. Леонтович (1833—1911), христианин, опубликовавший исследование по истории законодательства о евреях в Великом княжестве Литовском и в Российской империи, был профессором русского права в Новороссийском, а затем в Варшавском университетах²³. Его ученик, С.А. Бершадский (1850—1896), также нееврей, создавший серию новаторских научных работ, посвященных законодательному положению еврейской общины в Польско-Литовском государстве, был профессором юриспруденции в университете Санкт-Петербурга²⁴.

Наконец, коллега Бершадского по университету Д.А. Хвольсон (1819—1911), был российским евреем, крестившимся ради того, чтобы получить профессорскую должность и возглавить кафедру еврейской, сирийской и халдейской словесности. В 50-е гг. он, отстаивая интересы еврейского народа в период так называемого Саратовского дела, написал важную работу, посвященную истории кровавого навета в Европе и России²⁵.

В центре исследования — законодательство

Хотя изучение истории российских евреев и являлось занятием в основном неакадемическим, оно, конечно, не развивалось в концептуальном вакууме. Начиная с 1860-х гг. историки российского еврейства поставили себе целью изучение развития государственного законодательства, касающегося еврейского населения империи. На то было немало причин. Поскольку тогдашний “еврейский вопрос” требовал некоего “ответа”, ответ этот обычно формулировался в законодательных терминах. Правда, споры об эмансипации, на фоне которых и проходило развитие историографии российского еврейства, затрагивали широкий спектр вопросов: от национального самосознания (как русского, так и еврейского) до экономических реформ. Но они неизбежно касались роли государства и законодательства. Возможно также, что господство “государственной школы” в российской историографии, подчеркивавшей роль законов и государства в развитии России, повлияло даже на историков, не имевших специального образования²⁶. Наконец, наиболее доступным источником, особенно для непрофессионалов, являлось многотомное Собрание законов Российской империи.

Но еще важнее то, что, будучи в большинстве своем дилетантами, историки российского еврейства почти все были юристами (чаще всего адвокатами) по образованию, по профессии и мировоззрению²⁷. Многие работы, посвященные прошлому евреев России, появившиеся во второй половине XIX в., фактически не были “историческими исследованиями” в современном понимании данного термина. Это скорее был анализ законодательства, последовательно изложенного в томах законодательных кодексов. Их первейшей задачей была помощь как евреям, так и царским чиновникам в трудном плавании по безбрежному морю законов и судебных установлений, касающихся еврейских дел²⁸. Несмотря на то, что чаще всего ими создавалась справочная литература: руководства, сборники или указатели — лучшие из этих работ достигали значительной глубины в исторической интерпретации. Вместо последовательного изложения развития государственной политики по отношению к еврейскому населению в разные царствования произведения этих историков были организованы по темам (права жительства, права собственности и торговые права и т.д.), которые, в свою очередь, анализировались в хроноло-

гическом порядке. Многочисленные и разнообразные подобные публикации-руководства привлекали не меньшее число читателей, чем исследования истории евреев России²⁹.

Первая попытка описания истории российского еврейства принадлежит перу Ильи Григорьевича Оршанского (1846–1875), признанного эксперта в области гражданского права, чей отказ креститься стоил ему кафедры в Новороссийском (Одесском) университете. Он занялся частной практикой в Одессе, реализовав свои научные амбиции в серии эссе. Эти произведения, собранные вместе, содержат первую аналитическую историю законодательного положения евреев в России³⁰.

Работы Оршанского, задуманные с целью показа социальных, экономических и моральных последствий антиеврейской дискриминации, по сути объясняли ее происхождение. Поэтому главным объектом его исследований было не столько российское еврейство, сколько царское правительство. Согласно Оршанскому, два противоречащих друг другу соображения двигали государственными попытками регулирования еврейского законодательного статуса. Это были традиционные христианские предрассудки и одновременно желание извлечь пользу из еврейской деловой активности. Поскольку к середине XIX в. религиозная вражда уже несколько ослабла, считал Оршанский, осталось лишь сделать еврейство полезным элементом, увеличивая или же уменьшая степень государственного регулирования его жизни. Горячий сторонник интеграции, он, в первую очередь, отстаивал права личности. Оршанский в своих произведениях требовал не только отмены особых ограничений в правах проживания и трудовой занятости евреев, но и санкционированного государством внутриобщинного налогообложения и контроля раввинов над браками и разводами евреев³¹. Он писал: “Идеал, к которому мы стремимся, именно заключается в решительном изгнании еврейства из гражданского законодательства”³².

Анализируя положение евреев, Оршанский увидел в антиеврейском законодательстве некую аномалию в пределах общероссийского права³³. Талантливый полемист, склонный к обобщениям, Оршанский писал: “Законодатель наш смотрит на евреев с совершенно противоположной точки зрения, чем на все другие классы населения. Относительно последних закон исходит из того совершенно правильного основания, что все незапрещенное законом считается дозволенным [...]. Поэтому вы нигде не встретите в законе определения, что грек,

татарин, мордвин имеет право заниматься всякими промыслами, приобретать имущество, заводить фабрики, [...] воспитывать своих детей в общественных школах и т. п. Все это само собой предполагается как результат общечеловеческих и гражданских прав каждого русского подданного. Но в отношении к евреям закон берет за исходную точку, что они, сами по себе, не пользуются никакими правами в России, и поэтому все недозволенное им положительным законом считается запрещенным”³⁴.

Согласно Оршанскому многие российские законы декларируют, что “евреям дозволяется беспрепятственно поступать в земледельческое состояние”, “все роды фабрик дозволяется заводить евреям в губерниях, где им жить дозволено” и “дети евреев могут быть принимаемы и обучаемы, без всякого различия от других детей, в общих училищах”. Более того, евреи – граждане других государств, посещая Россию или проживая на ее территории, не разделяли законодательского положения других иностранцев, а попадали под массу ограничений, относящихся к российским евреям³⁵.

Анализируя приведенные примеры юридической логики, Оршанский проигнорировал множество противоположных примеров антиеврейской дискриминации, которые основывались на совершенно иной логике. Дело в том, что зачастую царские законы, намечавшие привилегии и обязательства имеющих сословий и социальных групп лишь в очень общих чертах, вводили при этом специальное дополнительное определение – “кроме евреев”. Вот один характерный пример: манифест 19 февраля 1861 г., отменявший крепостное право, гласил, что землевладельцы могут впредь продавать свои земли представителям любых сословий, “кроме евреев”.

Понятно, что утверждение Оршанского о том, что нееврейское население защищалось “общими для каждого подданного России правами человека и гражданина”, налагалось на некое воображаемое предположение о единообразии в законодательном положении населения российского государства. Это предположение было гораздо ближе к правовым теориям Запада, чем к реалиям российской сословной иерархии. Иногда Оршанский осознавал фиктивность такого “единообразия”, но не смог удачно отразить это в своем анализе проблемы: “Евреи представляют собой не единственный класс лиц, относительно которого существуют изъятия и ограничения общих законов. Законодательство наше допускает огромную массу

разного рода исключений из общих законов для различных местностей и классов населения. Как известно, ни в одном европейском законодательстве принцип единства и равенства не применяется так слабо, как в русском... Ненормальность, и весьма существенная, лежит только в характере и свойствах этих ограничений”, — писал он в одной из своих статей³⁶.

Чтобы правильно оценивать дискриминационность российского законодательства в отношении евреев, надо было бы сравнивать их положение с положением других национальных и конфессиональных групп. Однако несмотря на случайные аллюзии со старообрядцами и “инородцами”, такой сравнительный подход не нашел отражения в историографии российских евреев. Это неудивительно, ведь евреи совсем недавно стали объектом научных исследований, и в любом случае такую сравнительную перспективу скорее искали в опыте евреев Центральной и Западной Европы.

Основным противоречием работ Оршанского было то, что он, с одной стороны, представлял законодательное положение евреев абсолютно уникальным, а с другой — рассматривал еврейство в общероссийском правовом контексте, в котором законодательное неравенство являлось нормой. Это противоречие никогда не исчезало из работ по истории русского еврейства. Оно прослеживается и в трудах последователей Оршанского. Такие “непрофессиональные” историки, как С.М. Гинзбург (1866—1940), М.Г. Моргулис (1837—1912), Г.Б. Слиозберг (1863—1937), С.В. Познер (1876—1946), П.С. Марек (1862—1920), Г.И. Красный-Адмони (1881—1970) и Л.М. Брамсон (1869—1941) — по образованию все юристы — считали, что особенности антиеврейского законодательства зависят от повременных приливов и отливов антисемитизма, но в то же время четко совпадают с переходом от реформ к реакции и обратно³⁷. В своем исследовании темы “евреи и царская политика в области образования” юрист-историк С.В. Познер предполагал, что изменения в законодательном статусе евреев являлись и автономным, и точным “барометром” перемен в общеполитической атмосфере: “На евреях, раньше чем на ком-либо, отражались у нас перемены политического курса”, — писал он в своем исследовании³⁸. Эта точка зрения безотносительно к тому, верна она или нет, отражала стремление части историков российского еврейства сохранить понятие уникальности антиеврейской дискриминации и в то же время рассматривать еврейский народ как силу, активно участвующую в судьбах России.

“Пригодное” прошлое

В 1880-х гг. Гаскала постепенно уходила с духовного горизонта российско-еврейской интеллигенции. Еврейская элита избавлялась от слепого преклонения перед западноевропейским еврейством. Борьба за еврейское полноправие создавала благоприятную атмосферу для конструирования особого российско-еврейского прошлого. Это прошлое должно было, в известной степени, доказывать легитимность существования и права еврейского народа в России. К этой категории принадлежат работы С.М. Гинзбурга об участии евреев в защите родины от Наполеона, работы С.В. Познера о евреях в российском народном образовании и труды М.Л. Усова о евреях в царской армии³⁹. Написанные с целью опровержения тогдашних обвинений еврейства в нелояльности по отношению к государству и в стремлении к самоизоляции, эти исследования характеризовались особой комбинацией апологии еврейского патриотизма и экономической “полезности” с язвительной критикой правительственной политики в данном вопросе. Если евреи рассматривались в качестве “верных сынов”, то Россия преподносилась как “родина-мачеха”⁴⁰.

Однако в действительности конструирование особого прошлого российских евреев было нелегким делом. Часто меняющиеся политические границы в Восточной Европе создавали сложную композицию, в которой самоидентификация — местная, национальная и общеимперская — наслаивалась друг на друга⁴¹. Действительно, до середины 50-х гг. XIX в. сам термин “русские евреи” не привлекал к себе особого внимания ни евреев, ни русских⁴². В отличие от большинства центрально- и восточноевропейских государств Россия не обладала собственной средневековой традицией расселения на своей территории еврейских общин, прибывших из других стран, а наоборот, получила свое еврейское население непреднамеренно, в основном в результате имперской экспансии. Даже в начале XX в., большинство “русских” евреев жили на этнически нерусских территориях, завоеванных едва ли не веком ранее. В результате этого еврейство обладало более глубокими историческими связями не с Россией, а либо с исчезнувшими Польшей и Литвой, либо с Османской империей, или с пограничьем вроде Украины. И наконец, еврейские общины Крыма, Кавказа и Центральной Азии, пусть и небольшие,

возводили свою историю к эре эллинизма и культурно отличались от ашкеназов черты оседлости.

Как можно было объединить в рамках единой российско-еврейской истории столь разные и далекие социумы? Как согласовать эту историю с более глобальной хронологически и географически историей всего еврейского народа? Когда началась история евреев России? Все эти вопросы имели большое историографическое значение. Для Оршанского и многих его последователей, занимавшихся в основном российским законодательством о евреях, эта история была историей евреев, живших когда-либо именно в Российском государстве. Для периода, предшествовавшего разделам Польши в конце XVIII в., когда евреев в России было сравнительно немного, такой подход подразумевал анализ эпизода борьбы с так называемой “ересью жидовствующих” и мотивов повторяющихся царских запретов на еврейскую иммиграцию. Центром подобных исследований являлись Российское имперское государство и его законодательство.

Другой подход проявился в работах Авраама Гаркави (1835–1919), филолога, занимавшегося ранними контактами славянских и семитских народов (как мусульман, так и евреев). Гаркави был исключением из числа историков российского еврейства. Он получил докторскую степень от факультета востоковедения в С.-Петербургском университете, учился также в университетах Берлина и Парижа и работал в Рукописном отделе Императорской публичной библиотеки⁴³. Все это частично объясняет его новаторский подход к русско-еврейским контактам. Гаркави, полностью игнорируя тему Российского государства и его законодательства, обратился к таким проблемам, как древнееврейское влияние на русские летописи, славянский диалект причерноморских евреев поздней античности, связи Киевской Руси и Хазарского каганата (вожди которого были обращены в иудаизм в VIII в.) и другим проблемам межкультурных контактов⁴⁴.

Еще в начале своей деятельности Гаркави был вовлечен в научный диспут, ставший предметом общественного внимания. Исследование древнееврейского присутствия в Крыму свело его с А. Фирковичем – видным представителем караимов. Караимы, признавая лишь еврейскую Библию и отвергая последующую раввинскую традицию Талмуда, в ходе XIX в. убедили российское правительство освободить их от многих ограничений, относящихся к “раввиническим” евреям. Особенно это

касалось вопросов призыва на воинскую службу и взимания специальных налогов. Караимы добились признания их отдельной национальностью. Фиркович в 1872 г. опубликовал книгу “Авне Зикарон” (“Камни памяти”), утверждавшую, что караимы по своему происхождению вообще не являются семитами. Он заявлял, что этот народ происходит от хазар (тюрок), обращенных в иудаизм. Замысел его вполне понятен: доказав, что караимы не связаны кровно с народом, предавшим Иисуса для распятия, он таким образом выводил свой народ из сферы христианской ненависти.

Опровергая в своей публикации доводы Фирковича, Гаркави выдвинул неопровержимые обвинения в его адрес в научной некомпетентности⁴⁵. Для нас в данном случае более всего интересен ревизионистский контртезис Гаркави. Он выдвинул предположение о том, что не маленькая секта караимов, а большинство миллионного российского еврейства может вести свое происхождение от хазар. То есть предки российского еврейства с IX по XVII в. переместились с побережья Черного моря и с Кавказа (а не Центральной Европы). Он доказывал, что они говорили на славянском диалекте и только позднее, включив в себя этнический германский элемент, получили язык, известный как идиш.

Каковы бы ни были научные обоснования этого весьма спорного аргумента, имеющего однако сторонников даже сегодня⁴⁶, — сама полемика о происхождении российского еврейства демонстрирует возросший уровень осознания ими своей исторической идентичности. Гаркави немало сделал для создания теории о древности, а значит и легитимности присутствия евреев на российской земле⁴⁷. Конечно же, историки уже задолго до Гаркави цитировали сообщение о том, как языческий князь Владимир в X в. пригласил в Киев представителей христианства, ислама и иудаизма, чтобы те поведали о достоинствах своих религий. Однако это сообщение было исторически ненадежно и совсем не льстило евреям. Как мы помним, князь Владимир отверг иудаизм как религию униженного и изгнанного народа. Напротив, Гаркави выявил свидетельства славяно-еврейских контактов, происходивших задолго до правления Владимира и даже до появления на исторической арене собственно Киевского государства. Подразумевалось, что евреи жили на этой земле еще до того, как она стала российской.

Поиски доказательств древности еврейского проживания на территории Российской империи стали важной традицией для историков — последователей Гаркави. Но даже те из них, кто наиболее страстно желал получить дивиденды от такой родословной, не могли абстрагироваться от того, что подлинно научных свидетельств, связывающих древнееврейские общины Причерноморья с современными евреями черты оседлости, чрезвычайно мало. Действительно, отзвуки амбициозных тезисов Гаркави можно проследить в нескольких изданиях лучшего, обобщающего труда по истории российского еврейства, написанного Ю.И. Гессеном (1871–1939).

Как и многие другие, Гессен находился под сильным влиянием законоведческой традиции И. Оршанского, С. Бершадского и других⁴⁸. Написанная Ю.И. Гессеном “История евреев России” (1914) — результат многолетних исследований, началась с разделов Польши и достигала конца XIX в.⁴⁹ Как и Оршанский, Гессен связал свое исследование с развитием российской государственной политики по отношению к евреям. Он страстно отстаивал и уникальность еврейского законодательства, и его функцию “барометра” общеполитического климата. Однако в эпоху, наставшую после 1905 г., новая идеология национального самосознания уже не удовлетворялась столь старомодным подходом. Один критик сказал, что Гессен “дал нам историю не того, что евреи делали, а что с ними делали”⁵⁰. Более того, признавая новаторство его синтеза, многие рецензенты подвергали сомнению подход к разделам Польши как отправной точке, так как это означало, что внешняя политика государства была важнейшим фактором еврейской истории⁵¹.

Двумя годами позже, как бы отвечая критикам, Гессен опубликовал исправленную и дополненную версию своего капитального труда, названного теперь “История еврейского народа в России” (1916)⁵². Изменением заглавия Гессен хотя бы на словах отдал дань более национально-ориентированной истории. Теперь точкой отсчета истории российского еврейства стал IX в. в соответствии с концепцией Гаркави. Но подобный искусственный сплав оказался недолговечным. В окончательном, пересмотренном издании “Истории еврейского народа в России” (1925–1927) Гессен рассматривал древнейший период только лишь как “органически мало связанный” с историей польско-литовского и затем российского еврейства⁵³.

Конечно, все это не умаляет его заслуг. Мысля концепту-

ально, в традициях И.Г. Оршанского, сам Гессен профессионально никогда не сталкивался с юриспруденцией. Может быть, как раз это и позволило ему значительно расширить свою источниковую базу и выйти за пределы истории антиеврейского законодательства. Главное, Гессен привел историографию российского еврейства в государственные архивы Российской империи. Таким образом, он пробился за часто не заслуживающий доверия фасад опубликованного законодательства и открыл широкое поле для изучения политических мотивов, внутригосударственных противоречий и отношений общества и власти – словом, всего того, что в действительности происходило вокруг еврейского народа. Конечно, не он первый использовал архивные документы в деле написания российско-еврейской истории, но Гессен полностью затмил своих предшественников количеством и глубиной найденных и исследованных им материалов⁵⁴. В конце 20-х гг., когда в Советском Союзе был фактически наложен 60-летний запрет на серьезные исследования национальной проблематики, Гессен оставался человеком, не имевшим себе равных в знании российских архивных источников, относящихся к евреям. Это можно утверждать даже сегодня⁵⁵.

Законодательная эмансипация и национальная автономия

В том, что “государственный” подход к истории российского еврейства И.Г. Оршанского даже в более приближенном к реальности толковании Ю.И. Гессена оказывался все менее и менее адекватен новому времени, есть немалая заслуга С.М. Дубнова, с тревогой утверждавшего в 1891 г., что у российских евреев не существует ни историографии, ни исторического самосознания. В смысле историографическом это было не совсем верно: поколение историков-любителей и горсточка профессионалов – юристов и филологов уже начали заполнять некоторые белые пятна, в основных чертах описав и проанализировав прошлое российских евреев. Дубнова же волновало отсутствие особого типа историографии, такой, которая представляла бы евреев коллективным субъектом, а не пассивным объектом истории. Он стремился создать науку, с помощью которой можно было бы постепенно культивировать в еврейской читающей среде национальное историческое чувство. Оно должно было, по его мнению, стать краеугольным камнем со-

временного светского самосознания еврейского народа. В Дубнове российское еврейство создало собственную версию европейского идеала XIX в.: “историка – созидателя нации и общественного героя”⁵⁶.

Дубнов резко выделялся из среды еврейских историков: он не имел высшего образования, абсолютно самостоятельно изучил нееврейские предметы и языки и жил исключительно литературным трудом. Вероятно, то, что Дубнов, как Ю.И. Гессен и А. Гаркави, не был связан с правоведением, позволило ему пересмотреть прошлое российского еврейства вне рамок законодательства. Дубнов рассматривал российское еврейство в двух контекстах: вертикальном, учитывающим весь тысячелетний путь, пройденный народом, и горизонтальном, в сравнении с опытом борьбы многих безгосударственных наций Восточной Европы за различные формы самоопределения.

Получив традиционное еврейское образование, подорванное в дальнейшем влиянием позитивизма, Дубнов начал свою карьеру с составления книжных обзоров для журнала “Восход”, основного еврейского издания на русском языке в 80–90-е гг. XIX в. Его последующий вклад в историографию российского еврейства может рассматриваться как ряд диалектических откликов на огромное число прочитанной им литературы *Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums*, европейского романтического национализма и русского народничества. На это наложился опыт идейной эволюции самого ученого. Этот опыт конденсировал в себе крах иллюзий целого поколения еврейской интеллигенции: провал еврейской интеграции в России, погромы 1881–1882 гг., ужесточение системы ограничений права жительства даже внутри черты оседлости, введение процентной нормы при поступлении евреев в высшие учебные заведения и на занятия свободными профессиями, изгнание 15000 евреев из Москвы в 1891 г. В историческом смысле эффект от отступления власти и общества от прежней политики интеграции еврейства для Дубнова и многих других русско-еврейских интеллигентов можно сравнить с настроениями чехов после подавления революции 1848 г. или же поляков в 1863 г. Одним из последствий этого кризиса стал поиск “утешения” в собственной истории⁵⁷.

Германо-еврейская научная школа, и прежде всего знакомство с многотомной “Историей евреев с древнейших времен до наших дней” Г. Греца, привили Дубнову страсть к син-

тезу и убеждение в том, что в новые времена еврейское самосознание покоится на историческом чувстве. Сам Грец изменил основной подход, свойственный *Wissenschaft des Judentums*, считавшей евреев лишь особой религиозной группой. Напротив, Грец утверждал, что ни отсутствие своего государства и единой территории, ни репрессии, ни интеграция не смогли изменить вековой еврейский национальный облик. Но там, где Грец апеллировал к божественному провидению как к движущей еврейством силе, Дубнов выдвигал собственную концепцию, согласно которой нация сама по себе является неизменным ядром, выражает ли она себя через государство (как в древний период), религию (кодифицированную раввинами после потери евреями государственной независимости) или историческое самопознание (в новое время). Таким образом, Дубнов открыто присоединился к определению национальности, данному в свое время романтизмом. Согласно этому определению нации обладают душой и скрепляются духовными узами. Дубнов использовал это определение для своего утверждения о том, что евреи в своем духовном развитии достигли чистейшей и крепчайшей формы национального бытия, стали нацией, свободной от чисто внешних атрибутов вроде территории или государственности.

Дубнов не был первым в понимании всей сложности описания постбиблейской истории евреев, проходившей в условиях отсутствия у них государственности и территориального единства. Во многом в его трудах проблемы воссоздания прошлого российского еврейства переплетались с драматическими реалиями, имевшими место на всем политическом пространстве Восточной Европы, и были лишь частью этого большого феномена. Как же можно было написать “национальную” историю народа, жившего на нескольких континентах, включенного в абсолютно разные цивилизации, говорившего на разных языках и исполнявшего все усложнявшийся с течением времени широчайший спектр социальных ролей? Этой дилемме Дубнов противопоставил теорию “господствующих центров” в еврейской истории. Такими центрами в любое время являлись одна или две еврейские общины — древний Израиль, Вавилон или средневековая Испания — все они, каждая в свое время, доминировали во всем еврейском мире. И в начале XX в., утверждал Дубнов, российское еврейство стало наследником этой традиции, живой сокровищницей еврейской цивилизации. Западноевропейское еврейство, внешне до-

бывшееся немалых успехов в деле своей эмансипации, впало, по его мнению, в фатальное заблуждение, принеся в жертву на алтарь ассимиляции свое национальное самосознание. В почти “славянофильском” духе Дубнов настаивал на том, что именно евреи России сохранили подлинную общинную организацию и духовную жизнь.

В историографии российского еврейства наиболее значительной новацией Дубнова было смещение законодательства (без полного отказа от этого источника) из центра повествования на его периферию. Дубнов одним из первых выявил и показал важность общинной системы для истории евреев Российской империи. Он одним из первых использовал в качестве исторического источника еврейские общинные записи (*пинкасим*). Ученый утверждал, что долгое существование кагалов, раввинских судов и внутриобщинных советов само по себе являлось историей еврейской народной автономии, пусть даже и при отсутствии политического суверенитета. Смелость подобного заявления можно оценить, вспомнив, что пресловутое еврейское “государство в государстве” – кагал и миф о всееврейском заговоре против остального общества являлись лейтмотивом русского антисемитизма. Не только влиятельный трактат Я.Брафмана “Книга кагала” и подобные произведения, но и сама царская политика в отношении евреев были направлены на уничтожение всех “пережитков” еврейского общинного самоуправления в целях “растворения” евреев в иерархии российских социальных сословий.

Естественно, превознесение Дубновым кагала имело иной смысл. Идея еврейской эмансипации безотносительно к тому, осуществима она или нет, базировалась на требованиях к евреям отказаться от любых форм коллективного самоуправления. Взамен они как бы вознаграждались правом влиться в окружающее общество в качестве граждан, равных пред лицом закона.

Таким образом, евреям оставалась возможность существовать только в качестве религиозной общности. Фактически основной целью историков российского еврейства и было “изгнание еврейства из гражданского законодательства”⁵⁸. В соответствии с классическими установками либерализма эти историки придавали большое значение борьбе индивидуализма с силами, с одной стороны, “раввинского принуждения” и государства – с другой. Критикуя работы Брафмана, юрист-историк М. Моргулис отвергал обвинения в создании евреями

“государства в государстве”, утверждая, что, напротив, само государство создало и увековечило систему коллективного еврейского самоуправления (в целях налогообложения и социального контроля). Однако на этом Моргулис не остановился и стал вообще рассматривать еврейское самоуправление как некий анахронизм⁵⁹. Другие историки просто преуменьшали значение кагала или ссылались в подтверждение несущественности данного института на его формальную отмену российским правительством в 1844 г.

В таком подходе Дубнов видел не более чем умышленную кампанию по замалчиванию истинного положения вещей. Еврейская интеллигенция, писал он в 1891 г. в своей программной работе “Об изучении истории русских евреев”, боялась раскрывать прошлое своего народа: “И знаете ли, чем вызвано такое предубеждение? Опасением, что обнародование старины, преимущественно кагальных пинкосов, побудит юдофобскую печать усилить свои крики о кагале, о еврейском *status in statu*. И так думают многие, от которых зависит святое дело спасения от забвения нашего прошедшего”, — с горечью отмечал он⁶⁰.

Согласно Дубнову создание и поддержание собственных автономных институтов даже в ужасающих условиях окружающей среды является знаком высокого уровня социального и культурного развития евреев. Без этой традиции солидарности они не смогли бы выжить. Дубнов призвал своих читателей собирать старые пинкасы, личные письма, народные сказания, надгробные надписи и другие материалы, документирующие строй еврейской общинной жизни, для того чтобы создать архив источников, могущих уравновесить уже хорошо научно разработанные законодательные кодексы России, Польши и Литвы. В целях сохранения и интерпретации таких материалов, продолжал Дубнов, российское еврейство должно следовать евреям Франции, Германии и других стран и создать собственное историческое общество (открытое для евреев и неевреев), научные журналы и серию общественных лекториев⁶¹. Ученый писал: “Воссоздать историю нашей восьмивековой жизни на земле, на коей, волею судеб, живем поныне, есть одна из наших священнейших национальных обязанностей”⁶².

Ставя на первое место не законодательное положение в обществе, а национальное самосознание и национальные институты, являющиеся краеугольным камнем еврейской жиз-

ни, Дубнов предложил новую периодизацию национальной истории. Несмотря на изменения границ и смену властей, современные евреи Российской империи могут считаться наследниками продолжительного национального развития, начавшегося с обусловленной погромами периода крестовых походов первой еврейской миграции из Западной Европы в Восточную в конце XI в. Он настаивал на том, что “отделить историю евреев в России от истории их в Польше и Литве — невозможно, потому что евреи всех этих стран составляют, при всем различии местных оттенков, одну культурно-бытовую единицу, имеют одно общее прошедшее, испытали и испытывают одни и те же судьбы”⁶³.

Как историк Дубнов желал достичь и достиг широкого внимания масс. Не будет преувеличением сказать, что он в свое время затмил всех остальных историков российского еврейства. “История есть наука о народе и для народа, — считал он, — и поэтому она не может быть наукою цеховою”. Дубнов, сообразуясь с опытом российско-еврейской историографии, писал: “ей место не под академическим колпаком, а на форуме. Мы работаем для целей народного самопознания, а не ради собственного умственного спорта”⁶⁴.

После сотен памфлетов и статей, публиковавшихся в периодической прессе, Дубнов создал “Учебник еврейской истории для школ и самообразования”. Три тома этого издания были проданы в количестве 120 тыс. экземпляров и между 1898 и 1917 гг. выдержали 17 переизданий⁶⁵.

В 1910 г. при опросе более 1000 еврейских студентов высших учебных заведений Киева 43 респондента отметили влияние произведений Дубнова на формирование их знаний о еврейской истории. Значение его трудов не имело себе равных среди других историков⁶⁶. Популярный трехтомник дубновской “Новейшей истории еврейского народа” отражал жизнь европейского и российского еврейства со времен Французской революции до конца XIX в. Наконец, его монументальная десятитомная “Всеобщая история еврейского народа” полностью включила историю российского еврейства в многовековой контекст истории мирового еврейства⁶⁷. Это был дубновский ответ германской школе иудаики, первая “социологическая история” евреев. В ней делался акцент более всего на национальном чувстве и истории развития национальных институ-

тов, чем на комментировании великих текстов и описании заслуг отдельных личностей. Этот труд подтверждал его теорию господствующих центров еврейской диаспоры, включавших в его время и российское еврейство.

В начале века радикальный пересмотр историографии евреев России являлся делом необходимым, но еще недостаточным для Дубнова. Его идеологическими оппонентами были не только историки-“ассимиляторы”, рассматривавшие еврейское самоуправление в качестве средневекового реликта, обреченного на уничтожение в ходе распространения эмансипации и личных прав, но и сионистские идеологи (хотя сионистской истории евреев России еще не существовало). Сионисты считали диаспору непрерывной историей бессилия и пассивности и видели единственный выход в воссоздании государства на Земле Израиля. Конечно, явный провал эмансипации тоже повлиял на пересмотр Дубновым еврейского прошлого, но выводы, сделанные им, абсолютно отличались от сионистского взгляда на будущее российских евреев. Между 1897 и 1906 гг. Дубнов опубликовал серию историко-политических эссе, кульминацией которых явилось примечательное предложение о возможности возрождения кагала уже в виде светского института еврейской автономии в будущем федеративном Российском государстве⁶⁸. В этом ясно прослеживалось влияние на Дубнова борьбы за независимость безгосударственных наций Восточной Европы, особенно Австро-Венгрии. Собрал и опубликовал свои эссе в виде книги “Письма о старом и новом еврействе” (1907), Дубнов добавил послесловие с программой новой еврейской политической партии. Не сионистская и не социалистическая, его Фолькспартей (Народная партия) защищала “диаспорный национализм” и “автономизм”. Таким образом, историография российского еврейства достигла пика политической ангажированности⁶⁹.

Как заметил Роберт Зельцер, дубновский взгляд на прошлое (и будущее) кагала был очень похож на народническое преклонение перед крестьянской общиной. Как А.И.Герцен “открыл” крестьянский “мир” в виде своеобразной русской формы социализма, так и Дубнов увидел в кагале уникальный, подлинно еврейский институт. Несмотря на общий взгляд, что кагал является устаревшим и не соответствующим современным стандартам, Дубнов нашел, что он был базисом для

решения насущных вопросов еврейства⁷⁰. Перестроенная, светская общинная власть, по его мнению, могла спасти российское еврейство не столько от капитализма (против него Дубнов не возражал), сколько от ассимиляции, чьи разрушительные последствия были очевидны в жизни евреев Западной Европы. Как и крестьянская община, кагал мог стать основой децентрализованной федеративной формы правления.

Сам Дубнов допускал, что его “социологическая” концепция еврейской истории имела мало общего с собственно социологией (он не использовал работ Ф.Теннеса, М.Вебера и других современных ему социологов). Напротив, его книги отражали романтическую теорию, согласно которой еврейская история была историей “живого национального организма”, неразделимого народа с прочными национальными институтами (в России прежде всего с кагалом)⁷¹. Действительно, поиск исторической последовательности в хронологии и периодизации еврейской истории иногда приводил Дубнова к поразительной переключке с типологическим подходом к еврейскому прошлому. В одном таком случае Дубнов отмечал, что принятые в 1887 г. квоты на поступление евреев (а не евреек) в учреждения высшего и среднего образования соответствовали и по сути “строго следовали древнему указу Фараона: «Если это будет сын, вы должны убить его, а если дочь, то оставьте ее в живых»”. Такие библейские аллюзии вряд ли предназначались для объяснения причины и следствий правительственных действий (как и в прежних хрониках еврейского народа), но, с другой стороны, мне кажется, что они были больше, чем чисто риторические⁷². Подобным же образом стремление подчеркнуть единство еврейского народного организма привело Дубнова к некоторому замалчиванию центробежных сил внутри еврейства, особенно у российских евреев в XIX в. В России эти силы — экономические, религиозные и политические — наличествовали в избытке. В марксистской историографии еврейства эта слабость его работ была подвергнута суровой критике.

Если, с одной стороны, восприятие концепции Г.Греца в жестокие 1880-е гг. диалектически изменило взгляды Дубнова на прошлое российского еврейства и с его помощью собственно историческое самосознание евреев империи, то, с другой — само российское еврейство в ответ как бы трансформировало

идеи Г. Греца. Все дело в переводе. Многие читатели в России познакомились с трудами Греца с помощью замечательного перевода на иврит, выполненного Шаулем-Пинхасом Рабиновичем (1845–1910) и выдержавшего с 1888 по 1899 г. три издания. Фактически перевод Рабиновича стал новой версией труда Греца. Это издание было оснащено самостоятельными дополнениями и комментариями, написанными Рабиновичем, А. Гаркави и другими историками российского еврейства. Большинство из них было сделано в главах, относящихся к истории русского и польского еврейства. Таким образом, труд Греца, ставший доступным для многочисленного ивритоязычного читателя в “переводе” Рабиновича, превратился, наверно, в самую читаемую историческую работу на иврите, когда-либо созданную в России. Текст немецкого историка оказался полностью адаптированным к последним веяниям российско-еврейской историографии.

Институты

Призыв Дубнова к институализации историографии российского еврейства быстро принес свои плоды. Ранее единственной относительно научной организацией русских евреев было Общество распространения просвещения среди евреев России, основанное в 1863 г. богатыми еврейскими коммерсантами и банкирами в С.-Петербурге в целях распространения образования в духе Гаскалы и знаний о русском языке и культуре. Хотя общество субсидировало русский перевод “Истории евреев” Г.Греца, а также ряд работ С.Бершадского, издание обществом научного журнала прервалось после первого же выпуска, и основные силы были сконцентрированы на финансовой поддержке еврейских студентов⁷³. Во второй половине XIX в. исследовательские статьи и публикации исторических документов, снабженные комментариями, могли появляться только в еврейских “толстых журналах”⁷⁴.

В конце 1880-х гг. кружок молодых еврейских юристов в С.-Петербурге, уязвленных введением квот на поступление в адвокатуру, приступил к собиранию документов, отражающих униженное положение еврейства в российском законодательстве. Как вспоминал один из них (Максим Винавер (1862–1926), будущий лидер Партии конституционных демократов и видный еврейский деятель) несколько лет спустя, в 1891 г., появ-

ление дубновской статьи “Об изучении истории русских евреев” радикально переориентировало мышление этой группы: “Она была радостно подхвачена и сразу же с размахом юности расширена и обобщена. Решено было создать организацию, объемлющую и историю, и быт, и законодательство — все, что может в области внутренней еврейской жизни подлежать изучению и урегулированию”⁷⁵. Изучение подобных источников открывало “интимнейшие глубины народной мысли и народной жизни”⁷⁶, — продолжал Винавер. — Во всех этих выпуклостях быта столько еще родного и близкого, что ощущаешь кровную связь со всем этим, [...] гораздо раньше, чем доберешься до сознания своей связи с тем, что именуется «нацией»⁷⁷.

В начале века было опубликовано несколько томов документов, освещающих историю еврейской жизни в Польше, Литве и России. Авторы — историки-любители, присоединились к ОПЕ в качестве “Историко-этнографической комиссии”. После наступившей в 1905 г. либерализации законодательства об общественных организациях комиссия была трансформирована в 1908 г. в самостоятельное Еврейское историко-этнографическое общество, находившееся в С.-Петербурге.

По существу, народнические концепции Дубнова относительно еврейского прошлого вызвали в обществе интерес как к национальной истории, так и к этнографии⁷⁸. Были организованы публичные лекции и субсидировались исследовательские проекты, был создан еврейский этнографический музей и, что самое важное, издавался научный журнал, посвященный исключительно еврейской истории, особенно истории евреев России. “Еврейская Старина” под редакцией Дубнова выходила ежегодно с 1909 по 1918 гг.⁷⁹ Фактически его приложением стал альманах “Пережитое: Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России“, четыре тома которого вышли с 1908 по 1913 гг. под руководством юриста С.М. Гинзбурга и инженера-химика И.С. Цинберга (1873–1939). “Пережитое” специализировалось на публикации первоисточников, особенно мемуаров и фольклора.

“Общество для научных еврейских изданий”, основанное в С.-Петербурге в 1907 г., спонсировало монументальную 16-томную “Еврейскую энциклопедию”, среди создателей кото-

рой были практически все историки, упоминаемые в этой статье⁸⁰. В 1912 г. Общество приступило к созданию пятитомной истории евреев России, которая должна была стать кульминацией планируемого 15-томного обзора всей еврейской истории. Из-за войны и революции удалось опубликовать только первый том (1914 г.), относящийся к истории евреев Польско-Литовского государства до его разделов. Это издание, как и сама идея создания такой серии книг, явилось красноречивым подтверждением огромных перемен, происшедших в историческом самосознании русских евреев. Менее чем через четверть века после дубновской пессимистической оценки 1891 г. редакторы первого тома уже заметили “сказывающийся ныне в еврейском обществе рост интереса к изучению своего прошлого” и сделали вывод, что “идея издания полной «Истории евреев в России» едва ли нуждается в пространных объяснениях или оправданиях”⁸¹. С главами, посвященными еврейскому самоуправлению, внутреннему и внешнему налогообложению, ремеслам, раввинистической мысли, хасидизму, популярной литературе, структуре семьи и орнаментальному искусству, первый том этого издания явился триумфом исторической концепции еврейской автономии С.М.Дубнова, хотя и без его участия.

Таким образом за очень короткий период между двумя русскими революциями историографы российского еврейства создали основы исторической профессии почти во всех ее аспектах, кроме одного: по-прежнему еврейская историография продолжала развиваться вне академических рамок.

Все это привело к появлению некоей субкультуры, параллельной, но отделенной от общероссийской историографии. Разместившись в С.-Петербурге, институты российско-еврейской историографии оказались удалены и от центров еврейской народной жизни черты оседлости. Как и у многих других безгосударственных нацменьшинств, еврейская интеллигенция выражала национально-исторические чувства вне их этнической и языковой территории. Живя в столице империи, она пыталась распространить новое национальное историческое самопознание и среди еврейских масс черты оседлости⁸².

Конечно, еврейская национальная традиция не нуждалась в том, чтобы быть “изобретенной” оторванной от масс элитой, но само представление о специфическом прошлом рос-

сийских евреев, как о теме для плодотворного критического рассмотрения светскими учеными, стало явлением, по сути, новым.

Нация и класс

Революция 1917 г. полностью изменила условия жизни российского еврейства. В марте Временное правительство отменило все царские законы, дискриминировавшие подданных по религиозному и национальному признакам. Этим была воплощена в жизнь либеральная мечта И.Г. Оршанского об “изгнании еврейства из гражданского законодательства”. Однако после захвата власти большевиками эмансипация “по-европейски” была заменена политикой официального признания за евреями некоторых национальных “прав”, в том числе и ограниченных форм автономии. Положение историографов российского еврейства также радикально изменилось. То, что ранее являлось маргинальным занятием вне институтов высшего образования, занятием обусловленным, в основном, борьбой за равенство, против антисемитизма, теперь внезапно стало делом контролируемым, финансируемым и управляемым Советским государством⁸³.

Историографию российского еврейства с 1920-х гг. можно разделить на две основные ветви: одна продолжала дореволюционные традиции, а другая старалась совместить марксистский материализм с меняющимися идеологическими установками советской национальной политики. К первой принадлежали продолжавшие работать Историко-этнографическое общество и ОПЕ. Несмотря на кратковременное закрытие большевиками “буржуазных” обществ в 1918 г., им обоим было позволено продолжать работу еще 12 лет в условиях относительной терпимости. Историко-этнографическое общество продолжало свои открытые лекции и публикацию (нерегулярную) “Еврейской Старины” под редакцией С.М. Дубнова до его эмиграции в 1922 г. и позднее под редакцией этнографа Л.Я. Штейнберга. В 20-е гг. издавался также более популярный альманах “Еврейская Летопись”. Его основным делом была публикация еврейских мемуаров и статей в русле дореволюционной историографии⁸⁴. Недолго просуществовал Еврейский народный университет в Петрограде, в котором преподавали не без идеологических затруднений Дубнов и другие “буржуазные” исто-

рики. Самой значительной “буржуазной” работой того периода стала начатая еще до 1917 г. окончательная двухтомная версия “Истории еврейского народа в России” Ю.Гессена (1925, 1927). Один из немногих оставшихся в СССР дореволюционных историков (Дубнов, Брамсон, Познер, Гинзбург, Э. Чериковер, М. Вишницер, Я. Лещинский и другие эмигрировали) Гессен вскоре прекратил работы в области российско-еврейской истории. Он переключился на исследования истории рабочего класса. Марксистское течение еврейской историографии уже в раннесоветский период порвало с традициями петербургской школы.

Не нуждаясь более в помощи богатых филантропов, “новые” еврейские историки могли теперь с гордостью обращаться за поддержкой как к государственным структурам (еврейский отдел Наркомата по делам национальностей, еврейская историческая секция Наркомата просвещения), так и к коммунистической партии (точнее к ее еврейской структуре – евсекции). Трудно переоценить впечатление, произведенное на еврейскую интеллигенцию в СССР и за рубежом государственной поддержкой еврейской науки. Это явилось поистине беспрецедентным феноменом. Для еврейских историков-марксистов освобождение от апологетики и патронажа имущих классов означали некий эпистемологический прорыв к объективному (но не нейтральному) анализу прошлого российских евреев⁸⁵.

Лингвистически и географически марксистская историография также резко порвала с прошлыми традициями. В первые годы советской власти создание национальными меньшинствами местных культурных институтов, использующих национальный язык, всячески поощрялось. В связи с этим евсекция старалась сделать языком еврейской науки, направленной не на русскоязычные слои еврейства, а на широкие еврейские массы, вместо русского – идиш⁸⁶. Советская национальная политика однако, была рассчитана на территориально сконцентрированные этнические группы. Если бы евреи соответствовали этой модели, то поощрялось бы создание идиш-университетов и академии в автономной Еврейской республике. Однако вначале советская политика шла в другом направлении, и даже созданная в 1928 г. в Биробиджане автономия не оправдала таких надежд⁸⁷. В отличие от дореволюционной ев-

рейской историографии, чьи институты, оторванные от черты оседлости, располагались в столице, центры новой историографии расположились в двух советских республиках, имевших наибольшее еврейское население — на Украине и в Белоруссии. Интересно то, что местные (нееврейские) проводники советской политики “украинизации” и “белоруссизации” поддерживали создание особых еврейских культурных институтов в своих республиках. С их помощью они надеялись подорвать дореволюционную тенденцию к русификации местного еврейства. Основные центры советской еврейской историографии были созданы в 1925 г. в Минске (еврейский отдел Института белорусской культуры, возглавленный И. Сосисом (1878 — после 1936)) и в 1926 г. в Киеве (Институт еврейской культуры при Украинской Академии наук, во главе которого стал историк И. Либберберг (1897—1937)).

Мы коснулись языка, аудитории, руководства и географии еврейской историографии. Что же можно сказать о концепциях и методологических приемах, категориях и теориях обоих течений еврейской историографии? И те и другие историки тщательно подчеркивали свои расхождения. Классовый подход одних основывался на историческом материализме, тогда как другие отдавали приоритет национальным чувствам и самосознанию. Именно этот спор был отражен в первой крупной послереволюционной работе еврейской историографии — книге Т. Гейликмана (1873—1948), озаглавленной “История общественного движения евреев в Польше и России” (1926)⁸⁸. Во многом полемизируя с Дубновым, Гейликман в своем исследовании отверг идею об уникальности еврейской “духовной нации” как “научно” перелицованного древнего теологического постулата о евреях как “избранном народе”. Согласно Гейликману законодательная, исполнительная и фискальная власть кагала являлась не инструментом национального самосохранения, а средством классового угнетения бедных еврейских масс еврейским “правлящим классом”. Гейликман утверждал, что еврейская элита в действительности использовала внешние ограничения для того, чтобы извне узаконить свои попытки подавления классовой борьбы⁸⁹.

Примерно такой же подход был принят и другими советскими историками еврейства. И. Сосис в своей “Истории еврейских общественных течений в России в XIX веке” (1929) рас-

смастривал Гаскалу в России как идеологию зарождавшегося торгового класса⁹⁰. В 1930 г. А.Л. Марголис (1891–1976) опубликовал работу “История евреев в России: Исследования и документы”, в которой солидаризовался с Т. Гейликманом в подходе к кагалу как инструменту классового угнетения. Вместе с тем антиеврейские законодательные ограничения, согласно А.Л. Марголису, как исходили от царской политики колонизации, так и являлись частью политики русской буржуазии, стремящейся устранить конкурентов⁹¹.

В начале 1920-х гг. между двумя этими направлениями в историографии еще шла горячая полемика. С.М.Дубнов с горечью отмечал: “исторический материализм нашел много приверженцев среди народа, вся история которого является опровержением этой доктрины”⁹². Однако важно видеть, что корни данной полемики уходят еще в дореволюционный период, в споры между еврейской рабочей партией – Бундом и Российской социал-демократической рабочей партией. В начале XIX в. эта полемика велась в основном вокруг вопроса о том, может и должно ли существовать в России отдельное движение еврейских рабочих⁹³. Бунд отстаивал доктрину “двойного угнетения” еврейских рабочих как со стороны царизма, так и со стороны еврейской буржуазии. После революции 1917 г. бывшие бундовцы, такие, как Т. Гейликман, И. Сосис, М. Рафес (1883–1942) и А. Киржниц (1888–1940) сделали тезис о “двойном угнетении” краеугольным камнем своих работ. Только теперь, в абсолютно новых политических условиях, их оппонентами были уже не большевики, а “буржуазные националисты”⁹⁴.

Оглядываясь назад, можно обнаружить некоторое сходство построений Дубнова и его марксистских оппонентов⁹⁵. В конце концов именно Дубнов развенчал как свойственный традиционной иудаике религиозноцентричный подход к еврейской истории, так и законоцентричный подход И.Г. Оршанского. Вместо этого он создал первую социальную историю российского еврейства. Дубнов указал на историческую связь между периодами польского и российского правлений, и это стало аксиомой для советских историков 20-х гг. И хотя он писал почти исключительно на русском языке, именно Дубнов выдвинул идею о создании исторической литературы для еврейских масс и об этих массах на идише.

Несомненные контрасты между двумя школами еврейской историографии являлись между тем не только результатом методологических или концептуальных расхождений. Важно различие в их отношениях с советским государством. Дореволюционная еврейская историографическая традиция старалась хоть как-то выжить в условиях советской власти. В то же время марксистская историография, именно в силу своих идеологических и организационных связей с этой властью, четко следовала всем изменениям официальной политики. Для них, например, первоначальное неприятие советской властью “великорусского шовинизма” и реорганизация империи по национальным республикам сделало проблематичным существование самого феномена, называемого “русско-еврейская история”. Вновь политические реалии страны влияли на условия создания историографии еврейства. Даже еврейские историки из Института белорусской культуры в Минске не могли отставлять существование такого понятия, как “история белорусского еврейства”⁹⁶.

С усилением власти Сталина в конце 1920-х гг. советский режим стал налагать все более жесткие ограничения на выражение самосознания национальных меньшинств. Еврейская историография все более и более оказывалась в идеологическом тупике. Вся советская наука должна была теперь служить рабочему классу в его эпической борьбе с буржуазией. В связи с этим прежнее понимание категории “национальность” представлялось неправомерным, а то и прямо враждебным. Это относилось и к евреям, в которых Ленин и Сталин в ходе своей дореволюционной полемики с Бундом не находили соответствующих марксистской доктрине признаков национальности⁹⁷.

Когда в 1929 г. “История еврейских общественных течений” И.Сосиса была, наконец, опубликована, критики набросились на автора с обвинениями в “национал-оппортунизме”. Использование И.Сосисом фразы “еврейские общественные течения” вместо “общественные течения в среде евреев” было объявлено затушевыванием механизмов классового конфликта. В начале 1930-х само использование термина “еврейский народ” было достаточным для обвинения в буржуазном национализме⁹⁸.

В ходе широкой кампании против “буржуазных” историков оплот дореволюционной еврейской историографии — ев-

рейское Историко-этнографическое общество и ОПЕ в Ленинграде были ликвидированы в 1929 г. Это произошло при горячей поддержке их “марксистских” оппонентов в Минске и Киеве. Последним, однако, также недолго осталось жить. В середине 30-х гг. они совсем затихли, и многие из ведущих сотрудников еврейских научных центров стали жертвами репрессий. После ликвидации в 1936 г. Института еврейской культуры в Киеве (тщетно переименованного перед этим в Институт еврейской пролетарской культуры) все исследования, касающиеся историографии российского и восточноевропейского еврейства, были прекращены в СССР почти на полвека⁹⁹.

Рассеяние и наследие

Несмотря на ее исчезновение в Советском Союзе историографическая традиция, развитие которой я постарался проследить в данной статье, получила продолжение в других странах. Она переместилась вместе с ее носителями в иные центры еврейской жизни. Важнейшими из них являлись: Иерусалим, Вильно, Берлин, Варшава и Нью-Йорк. Созданный в качестве одного из трех первоначальных отделов Еврейского университета в Иерусалиме, Институт еврейских исследований в своей методологии во многом следовал научной школе историков русского еврейства. Его сотрудники рассматривали себя как полноправные наследники дубновского “российско-еврейского центра”. Более значительный вклад принадлежал Еврейскому научному институту (известному по своему акрониму на идише YIVO), основанному в польской Вильне в 1925 г. В его стенах Дубнов и другие еврейские историки, демографы и лингвисты из Российской империи продолжали исследования российского и восточноевропейского еврейства. В YIVO нашли свое полное выражение доктрины “диаспорного национализма” и “идишизма”. Несмотря на Холокост YIVO после войны сумел восстановиться в Нью-Йорке, где он и сегодня остается активным исследовательским центром. Институт еврейских наук в Варшаве, основанный историком М. Балабаном и другими в 1927 г., также находился под сильным влиянием дореволюционной и раннесоветской еврейской историографии. Он был воссоздан, хотя и в крайне урезанной форме после 1945 г.¹⁰⁰.

В горбачевскую эпоху и особенно после распада СССР в России, на Украине и в других бывших советских республиках началось постепенное возрождение еврейской историографии. Как и много лет назад, она столкнулась с определенными трудностями при изучении еврейской истории в период драматических политических перемен.

Конференции, научные журналы, вновь основанные еврейские высшие учебные заведения образовали необходимую научную инфраструктуру. Для нового поколения читателей были переизданы работы С.М. Дубнова, Ю.И. Гессена и дореволюционная «Еврейская энциклопедия»¹⁰¹. Время покажет, сумеет ли новое поколение воссоздать и обогатить традиции еврейской историографии, и не окажется ли это лишь отзвуком ностальгии по утраченным ценностям российского еврейства.

* Другая версия этой статьи опубликована в книге: *Sanders T.* (ed). *Historiography of Imperial Russia*. N.Y., 2000. P. 397-432.

Я хотел бы выразить свою благодарность Виктору Кельнеру, Давиду Майерсу, Эли Натанс и Роберту Вейнбергу за их замечания к первой версии этой статьи. Я также признателен Станиславу Кельнеру за перевод статьи. Основная финансовая поддержка в период написания данной работы предоставлялась Национальным советом по исследованию СССР и восточной Европы (NCSBER) и Советом социальных исследований (SSRC). Дополнительная поддержка была предоставлена Мемориальным фондом еврейской культуры.

¹ Здесь не рассматриваются работы по истории российских евреев, написанные учеными, жившими не в Российской империи, книги и статьи, созданные в России, но относящиеся к иным периодам и аралам еврейской истории, например, к древнему Израилю. Исследования по истории еврейства Польско-Литовского государства до его разделов анализировались мной только в том случае, если они относились к истории евреев Российской империи.

² *Дубнов С.М.* Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891. С. 1, 19.

³ Сугь этого явления подробно исследована в работах: *Yerushalmi Y.H.* *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. N.Y., 1989 и *Schorsch I.* *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hannover, 1994. См. также предисловие к книге: *Meyer M.A.* *Ideas of Jewish History*. Detroit, 1987. P. 1-42.

⁴ *Roskies D.* *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Literature*. Cambridge, 1984. P. 48.

⁵ Quoted in *Yerushalmi. Zakhor*. P. 50.

⁶ Quoted in *Tamari M.* *With All Your Possessions // Jewish Ethics and Economic Life*. N.Y., 1987. P. 13.

⁷ Об этом см.: *Katz J.* *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation: 1770-1870*. N.Y., 1978. P. 4-7.

⁸ Об этом см.: *Etkes E.* Ha-dat ve-ha-haim: tenuat ha-haskalah be-mizrah eiroa. Jerusalem, 1993; Fishman D. Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov. N.Y., 1995; *Stanislawski M.* Tsar Nicolas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1955. Philadelphia, 1983. P. 49–96.

⁹ Примерами могут служить хроники местных общин, которые представляли собой не более чем первичные источники: *Fin S.I.* Kirya neemanah. Vilna, 1860; *Fridenshtein S.* Ir giborim. Vilna, 1880; *Fainshtein L.* Ir tehila. Warsaw, 1886, посвященных соответственно истории общин Вильно, Гродно и Брест-Литовска. Отметим, что направленная против хасидского движения литература, принадлежавшая сторонникам Гаскалы, не может считаться специально исторической, однако историки использовали ее в своих позднейших работах: *Bartal I.* The Imprint of Haskalah Literature on the Historiography of Hasidism // *Hasidism Reappraised.* Portland, 1996. P. 367–376.

¹⁰ Их воззрения были подробно рассмотрены в работе: *Feiner Sh.* Haskala ve-historya: toldoteha shel hakarat – avar yehudit modernit. Jerusalem, 1995.

¹¹ См.: *Nathans B.* Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. Berkeley, Forthcoming.

¹² См., например: *Cocis H.* Общественные настроения “эпохи великих реформ” // Еврейская старина. СПб., 1914. Т. 6. № 3–4. С. 360; *Ginzburg Sh.M.* Amolike Peterburg. Forshungun un zikhroynes vegn yidish lebn in der rezidents-shtot fun tsarishn rusland. N.Y., 1944. P. 29; *Дубнов С.М.* Книга жизни: Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. Рига, 1934. Т. 1. С. 103.

¹³ *Цинберг С.Л.* Аркадий (Авраам-Урий) Ковнер: Писаревщина в еврейской литературе // Пережитое. СПб., 1910. Т. 2. С. 133; См. также: Ассимиляция // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., 1906. Т. 3. С. 334.

¹⁴ Существуют и исключения, например, работы Авраама Гаркави на иврите и немецком (их мы рассмотрим ниже) и Бен-Циона Каца (*Le-kogot ha-yehudim be-rusya u - polin ve-lita* (Vilna, 1898)). В них впервые раввинские репсонсы рассматривались в качестве исторических источников. “Альтернативная история”, созданная ортодоксальным еврейством в ответ на появление светской русско-еврейской историографии, писалась также на иврите и появилась лишь в начале XX в. (см.: *Bartal I.* True Knowledge and Wisdom: On Orthodox Historiography // *Studies in Contemporary Jewry.* 1994. Vol. 10. P. 178–192.) Как показал И.Барталь, эти “истории”, в свою очередь, исключали многие методологические положения светской историографии. Они даже удерживались от цитирования светских исследований, с которыми они как раз полемизировали, чтобы не сбить с пути их богобоязненных читателей. Другим типом подобной квази-исторической литературы являются издания сторонников одной из ветвей хасидизма – хабадников (см.: *Rapoport-Albert A.* Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism // *History and Theory, Beiheft 27: Essays in Jewish Historiography.* 1988. P. 137–199).

¹⁵ Бурный рост беллетристики на идише – основном языке еврейских масс, только ярче высветил отсутствие историографии на этом языке. Только в 20-е гг., при официальной поддержке государственной власти, было создано на идише несколько оригинальных исторических исследований. (См. далее.)

¹⁶ В Германии, например, даже ультранаучная школа *Wissenschaft des Judentums* была вовлечена в борьбу за еврейскую эмансипацию. См.: *Schorsch I.* Op. cit.. P. 266–302. О дебатах в России по “еврейскому вопросу” см.: *Klier J.D.* *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881.* Cambridge, 1995.

¹⁷ См. статью Д. Пасманика в еженедельнике “Рассвет” (1913. № 48), цитируемую в работе: *Ганелин Р.Ш., Кельнер В.Е.* Проблемы историографии евреев в России во 2-й половине XIX в. – первой четверти XX в. // *Евреи в России: Историографические очерки.* М.; Иерусалим, 1994. С. 197.

¹⁸ Брафман опубликовал “Книгу Кагала” в Вильне, впервые в 1869 г. Затем, дополненная и исправленная, эта книга выходила еще в 1875, 1882 и 1888 гг. Книга издавалась при поддержке властей (См.: “С глубочайшим почтением и совершенною преданностью...”: Из истории “Книги Кагала” / Публ. В.Кельнера // *Вестн. Евр. ун-та в Москве.* 1995. № 3 (10). Как и некоторые другие лидеры антисемитизма, Брафман был выкрестом и использовал свое происхождение, утверждая, что обладает особыми знаниями “иудейских тайн”.

¹⁹ *Kappeler A.* *Rubland als Vielvolkerreich.* München, 1992. P. 220.

²⁰ Среди тех, кто отказался принять крещение в обмен на успешную научную карьеру были и юристы, авторы исторических работ И. Оршанский и Г. Слиозберг. См. об этом главу о евреях в свободных профессиях в книге: *Nathans B.* *Beyond the Pale.*

²¹ Об условиях в Германии (Пруссии) см.: *Schorsch I.* Op. cit. P. 51–63. Две государственные еврейские семинарии недолго существовали и в России с 1847 по 1873 г. И только один, не самый крупный историк С.И.Фин преподавал в них. См. прим. 9 и Еврейскую энциклопедию. Т. 13. С. 257–262.

²² О распределении еврейских студентов по факультетам в 70-е гг. XIX в. см.: РГИА, ф. 733, оп. 226, д. 27, л. 8–148.

²³ Еврейская энциклопедия. Т. 10. С. 159.

²⁴ Там же. Т. 4. С. 341–347. См. также: *Soifer P.E.* *The Bespectacled Cossack: S.A. Bershadskii (1850–1896) and the Development of Russo-Jewish Historiography: Unpublished Ph.D. Dissertation.* Pennsylvania, 1975. Бершадский был одним из первых ученых, вдохновивших своих последователей на сбор и публикацию нескольких важнейших коллекций архивных документов, среди которых были и сохранившиеся документы местных еврейских общин. В этом он был предшественником С. Дубнова.

²⁵ *Хвольсон Д.А.* О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам. СПб., 1880 (1-е изд., 1861). Среди российских евреев Хвольсон хорошо известен высказыванием о своей карьере. По слухам, когда его однажды спросили, правда ли, что он принял крещение из личного убеждения, он якобы ответил: “Да, я был убежден, что лучше быть профессором в Петербурге, чем меламедом в Эйшишках” (Цит. по: *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe.* N.Y., 1967. P. 335). О карьере Д. Хвольсона и о мнении о нем среди российских евреев см.: *Ginzburg Sh.* *Meshumodim in Tsarichn rusland.* N.Y., 1946. P. 119–156; Еврейская энциклопедия. Т. 15. С. 584–587.

²⁶ В действительности это всего лишь гипотеза, свидетельства об этом влиянии скудны. С. Дубнов и другие историки редко цитировали крупных русских исследователей, а если и указывали на те или иные работы, то лишь для того, чтобы еще раз обратить внимание на отрицательное отношение их к евреям. См.: *Дубнов С.* Указ. соч. С. 29.

²⁷ М. Станиславский писал об этом в своей монографии "Tsar Nicholas I and the Jews". Philadelphia, 1983. P. 6.

²⁸ Около 20 подобных справочников было опубликовано между 1860 и 1917 гг., некоторые из них во многих изданиях. Каждый последующий становился более полным, дополнялся все новыми и новыми законами. Естественно, что самыми исчерпывающими стали вышедшие в свет в последние годы имперской России: *Гессен И.В., Фридрих В.* Сборник законов о евреях с разъяснениями по определениям Правительствующего Сената и циркулярам министерств. СПб., 1904; *Гимпельсон Я.И.* Законы о евреях: Систематический обзор действующих законоположений о евреях. В 2-х т. СПб., 1914–1915; *Мышь М.И.* Руководство к русским законам о евреях. 4-е изд. СПб., 1914.

²⁹ Одним из самых популярных являлся справочник Н.Д. Градовского "Торговые и другие права евреев в России в историческом ходе законодательных мер" (изд. 2-е испр. и доп. СПб., 1886), который выдержал 12 изданий.

³⁰ Взгляды И.Г. Оршанского по еврейскому вопросу, первоначально обнародованные в серии статей в периодических изданиях, были собраны в увидевших свет после его смерти (в 29-летнем возрасте) сборниках трудов: *Оршанский И.Г.* Евреи в России: Очерки экономического и общественного быта русских евреев. СПб., 1877; Русское законодательство о евреях: Очерки и исследования. СПб., 1877. Еще четыре тома произведений Оршанского, посвященных русскому гражданскому законодательству, были собраны и опубликованы посмертно. О его работах по истории евреев в России см.: *Maor Y. Eliahu Orshanskii u-makomo ba-historiografya shel yehudei rusyah // He-Avar. 1973. Vol. 20. P. 49–61.*

³¹ *Оршанский И.Г.* Русское законодательство о евреях. С. 137–156.

³² Там же. С. 336.

³³ На это впервые указал М. Станиславский в книге: *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews... P. 5–8.

³⁴ *Оршанский И.Г.* Русское законодательство о евреях. С. 3–4.

³⁵ Там же. С. 4–6.

³⁶ Там же. С. 3.

³⁷ Примеры подобного диссонанса могут быть найдены в истории призыва евреев на военную службу (в общем контексте милитаризации российского общества при Николае I), в истории частичной еврейской эмансипации в эпоху Великих реформ 60-х гг. XIX в., а также во введении процентной нормы для евреев при поступлении в учебные заведения в 80-е гг. XIX в.

³⁸ *Познер С.В.* Евреи в общей школе. К истории законодательства и правительственной политики в области еврейского вопроса. СПб., 1914. С. XII.

³⁹ *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 года и русские евреи. СПб., 1912; *Познер С.В.* Евреи в общей школе. СПб., 1914; *Усов М.Л.* Евреи в армии. СПб., 1911.

⁴⁰ Примеры этому см.: *Познер С.В.* Указ. соч.. С. 56, 185, а также в работах некоторых писателей и журналистов. Образ "мачехи" дополнялся и тем, что свое еврейское население Россия приобретала по мере расширения колониальной экспансии, и памятью о Матери-Родине – Земле Израиля.

⁴¹ Более полное представление о дискуссии по этому вопросу на Украине см.: *Mark von Hagen.* Does Ukraine Have a History? // *Slavic Review.* 1995. Vol. 54. № 3. P. 658–673.

⁴² *Nathans B.* Conflict Community, and the Jews of Late Nineteenth-Century St.-Petersburg // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 1996. Vol. 44. № 2. P. 179.

⁴³ Еврейская энциклопедия. Т. 6. С. 180–183. А. Гаркави был лишен возможности преподавать в государственных университетах, так как отказался креститься, но в 90-е гг. XIX в. ему за научные заслуги было даровано почетное гражданство.

⁴⁴ См. работы *А.Гаркави*: О языке евреев, живших в древнее время на Руси. СПб., 1865; *Ha-yehudim u-sfat ha-slavim.* 1867; Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. СПб., 1874; *Altjüdische Denkmäler aus der Krim.* 1876; Исторические очерки караимства. СПб., 1902. (1-е изд., 1897).

⁴⁵ *Гаркави А.* По вопросу о иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму // *Журнал Министерства народного просвещения.* 1877. Т. 192. № 7.

⁴⁶ *Koestler A.* The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and its Heritage. N.Y., 1978; из других научных исследований см.: *Wexler P.* The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity. Columbus, 1993.

⁴⁷ Об основательных еврейских мифах, имевших распространение в диаспоре см.: *Weinryb B.D.* The Beginnings of East European Jewry in Legend and Historiography // *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman.* Leiden, 1962. P. 445–502. Отметим, что в то же самое время разработкой подобных же мифов занимались и еврейские ученые Англии, Франции, Германии и США, пытавшиеся выдвинуть и обосновать подобные теории в отношении евреев этих стран. См.: *Schorsch I.* *Op. cit.* P. 354, 355.

⁴⁸ См. об этом в предисловии к его работе: *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 3.

⁴⁹ *Гессен Ю.И.* История евреев в России. СПб., 1914.

⁵⁰ Цит. по: *Ганелин Р.Ш., Кельнер В.Е.* Проблемы историографии евреев в России. С. 197.

⁵¹ Там же.

⁵² *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Пг., 1916. Из-за трудностей, связанных с войной и революцией, планируемое издание второго тома было осуществлено лишь в 1927 г., да и то в сокращенном виде. Сокращенная версия первого тома увидела свет в 1925 г. См. об этом ниже.

⁵³ *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. В 2-х т. Л., 1925–1927. Полную библиографию трудов Ю.И.Гессена см. в приложении к переизданию этой книги: История еврейского народа в России. М.-Иерусалим, 1993. С. I–VI.

⁵⁴ Среди ранних работ на эту тему, основанных на архивных источниках, укажем труды: *Белецкий А.В.* Вопрос об образовании русских евреев в царствование императора Николая I. СПб., 1894; *Лернер О.М.* Евреи в Новороссийском крае. Одесса, 1901; *Марек П.С.* Очерки по истории просвещения евреев в России. М., 1909; *Рыжкин Х.Д.* Евреи в Смоленске: Очерк по истории еврейских поселений в Смоленске с древнейших времен в связи с общим положением евреев в древней Руси. СПб., 1910.

⁵⁵ Только с 1990 г. это положение стало изменяться. См.: *Дейч Г.М., Натанс Б.* Архивные документы по истории евреев в России в XIX – нач. XX вв.: Путеводитель. М., 1994. Подобную же работу регулярно ведет общество “Еврейское наследие”, выпустившее в серии “Еврейский архив” следующие справочники: Документальные источники по истории евреев в архивах евреев

СНГ: Путеводитель. Ч. 1. Центральные государственные архивы, государственные областные архивы Российской Федерации / Сост. В.Щедрин. М., 1994; *Вексельман Л., Элиасберг Г.* Обзор документальных источников по истории евреев в фондах Российского государственного архива литературы и искусства М., 1997; *Кац Ф.* Обзор документальных источников по истории евреев в фондах Государственного архива Гродненской области. М., 1997; *Хонигсман Я.* Обзор документальных источников по истории евреев в фондах Центрального государственного Исторического архива Украины во Львове. М., 1997 и другие. В 1994 г. появился справочник: Документальные материалы по истории евреев в архивах СНГ и странах Балтии: Предварительный список архивных фондов / Сост. Д. Эльяшевич. В 1998 г. в свет вышел первый том обобщающего справочника: Документы по истории евреев / Под ред. М. Вебба и М. Куповецкого. М., 1998.

⁵⁶ Ввиду того, что взгляды С.М. Дубнова имели глубокое политическое и культурное влияние, его творчество привлекало внимание наибольшего числа историков российского еврейства. Наиболее фундаментальное исследование его исторических воззрений дано Р.М.Зельцером в работе: *Simon Dubnow: A Critical Biography of His Early Years: Unpublished Ph.D. Dissertation / Columbia University, 1970.* См. также специально посвященные С.М.Дубнову сборники: *From Graetz to Dubnov: The Impact of the East European Milieu on the Writing of Jewish History // The Legacy of Jewish Migration. 1881 and its Impact. (N.Y., 1983. P. 49–60); Rozenal Y.* Ha-historiografia ha-yehudit be-rusya ha-sovyetit ve-Shimon Dubnov". *Sefer Shimon Dubnov. L., 1954. P. 201–220; Pinson K.S.* Simon Dubnow: Historian and Political Philosopher, in idem, ed. *Nationalism and History: Essays on Old and New Judaism by Simon Dubnov. Philadelphia, 1958. P. 3–65; Mahler R.* Shitat Dubnov u-mifalo be-historiografia ha-yehudit // *Simon Dubnov: The Man and His Work. Paris, 1963;* а также новая работа: *Weinberg D.H.* Between Tradition and Modernity: Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am, and the Shaping of Modern Jewish Identity. N.Y., 1996. P. 145–216.

⁵⁷ Эта идея развита в работе: *Трунк И.* *Historians of Russian Jewry // Russian Jewry (1860–1917). N.Y., 1966. P. 464, 465.* См. также: *Levenberg S.* Simon Dubnow – Historian of Russian Jewry // *Soviet Jewish Affairs. 1982. Vol. 12. № 1.*

⁵⁸ *Оршанский И.Г.* Русское законодательство о евреях... С. 336.

⁵⁹ *Могулис М.* Кагал: его происхождение и учреждение магдебургского права: По поводу "Книги Кагала" г.Брафмана // *Вопросы еврейской жизни: Сб. ст. СПб., 1903. С. 343.* Этот аргумент отражает как раз то, что я называю спорами о том, что является первичным – курица или яйцо, что постоянно присутствовало в дебатах по "еврейскому вопросу". О "Книге Кагала" см. также публикацию: "С глубочайшим почтением и совершенною преданностью...": Из истории "Книги Кагала" / Публ. В.Кельнера // *Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1995. № 3. (10).*

⁶⁰ *Дубнов С.М.* Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891. С. 52, 53.

⁶¹ В дополнение к оригиналу на русском языке С.М.Дубнов опубликовал и сокращенную версию этой работы на иврите: *Nahpesa ve-nahqora // Pardes. 1982. Vol. 1. P. 221–242.*

⁶² *Дубнов С.М.* Об изучении истории .. С. 56.

⁶³ Там же. С. 38.

⁶⁴ Дубнов С.М. Книга жизни. Рига, 1934. Т 1. С 282.

⁶⁵ Эти сведения указаны в “Автобиблиографии”, составленной Дубновым и опубликованной в т. 3 его мемуаров “Книга жизни” и в работе *Steinberg A. Simon Dubnow: The Man and His Work*. P., 1963. P. 235. Они касаются только русскоязычных изданий его работ, а не изданий на идише и иврите, использованных в еврейских училищах в России и Палестине.

⁶⁶ 25% респондентов отметили работы только С.М.Дубнова, около 18% отметили и С.Дубнова и Г.Греца. Только 5% указали труды и других авторов. См.: К характеристике еврейского студенчества, по данным анкеты среди еврейского студенчества г. Киева в ноябре 1910 г. Киев, 1913. С. 28.

⁶⁷ Хотя основной труд С.Дубнова “*Weltgeschichte des jüdischen Volkes*” и был создан в России, но издан впервые он был на немецком языке в Германии в 1925–1929 гг. Позднее он переводился на другие языки, но на русском языке так и не появился.

⁶⁸ Идея еврейской автономии в диаспоре имела развитие также и среди евреев Австро-Венгерской империи, но как чисто политическая платформа, без ее историографического компонента. См.: *Janowsky O. The Jews and Minority Rights, 1898–1919*. N.Y., 1933.

⁶⁹ Фолкспартей в России была небольшой группой, но теория автономизма имела большое влияние среди несионистских и неортодоксальных политических партий, включая и социалистические. Отделения Фолкспартей достигли наивысшего влияния в период между мировыми войнами в Латвии, Литве, Польше и Румынии, странах, обладавших крупными еврейскими общинами.

⁷⁰ *Seltzer R.M. Simon Dubnow: A Critical Biography of His Early Years*: Unpublished Ph.D.Dissertation / Columbia University. 1970. P. 217.

⁷¹ *Dubnow S. The Sociological View of Jewish History // Nationalism and History*. P. 351.

⁷² *Dubnow S.M. History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day*. Philadelphia, 1916. Vol. 3. P. 30. В работах Дубнова по современной истории имеется немало упоминаний о прошлом: фараонах, Гаманах и т.п. Риск подобных аналогий виден на примере квот для евреев, поступающих в высшие учебные заведения, которые вскоре были распространены властями и при поступлении женщин на так называемые “высшие курсы”.

⁷³ См. об этом обзор С.М.Дубнова в разделе “Литературная летопись” в журнале “Восход”. 1891. Т. 10. С. 41–55; Т. 11. С. 13–24.

⁷⁴ Самыми крупными периодическими изданиями, так называемыми “толстыми” журналами, эпохи были публиковавшие прозу и поэзию, очерки и литературную критику, публицистические статьи и исторические исследования: “Еврейская библиотека”. 1871–1903. 10 тт.; “Восход” 1881–1906; “Будущность”. 1900–1903. 5 тт.; *Sefer ha-shana*. 1900–1903. 4 тт.; “Ha-Shiloah”. 1902–1919. Для краткого знакомства с разноязычной еврейской печатью в России см.: *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem, 1972. Vol. 13. P. 1044–1077.

⁷⁵ *Винавер М.М. Как мы занимались историей // Еврейская Старина*. 1909. Т. 1. № 1. С 48, 49. Он также говорил о сотрудничестве и поддержке их начинаний со стороны С.А. Бершадского и известного русского философа Вл. Соловьёва.

⁷⁶ См. о деятельности группы евреев-юристов по сбору и изучению документов в подготовленном М.М. Винавером, А.Г. Горнфельдом, Л.А. Севом,

М.Г. Сыркиным т. 1 работы “Регесты и надписи: Свод материалов для истории евреев в России (80 г. — 1800 г.). СПб., 1899. С. VI. Два предыдущих издания вышли в 1896—1897 гг., затем в 1910 и 1913 гг. В их основе лежат документы, собранные С. Бершадским.

⁷⁷ *Винавер М.М.* Как мы занимались историей. С. 49.

⁷⁸ О происхождении и развитии русско-еврейской этнографии и фольклора в течение XIX в. см.: *Kiel M.* A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture, and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia. Stanford, Forthcoming; Об изучении этого направления в 20—30-е гг. XIX в. в СССР см.: *Saifer P.* Soviet Jewish Folkloristics and Ethnography: An Institutional History, 1918—1948. N.Y., 1978. Из последних работ укажем: *Шолохова Л.* По материалам первой этнографической экспедиции М. Береговского // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1997. № 1 (14).

⁷⁹ См.: *Лукин В.* К столетию образования петербургской научной школы еврейской истории // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии. СПб., 1993. С. 13—26. Тр. по иудаике. Вып. 1. В этой статье В. Лукин по существу первым ввел термин “Петербургская школа” в отношении еврейской историографии, показав, что это скорее “географическое”, чем концептуальное определение.

⁸⁰ Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16 т. СПб., 1906—1913.

⁸¹ История евреев в России. Т. 1. История еврейского народа. М., 1914. С. 1.

⁸² *Ююева Н.В.* Петербург как центр национально-культурной жизни народов России // Этнография Петербурга-Ленинграда. Л., 1987. Вып. 1. С. 4—12.

⁸³ При рассмотрении этой проблемы я опирался на превосходное исследование: *Greenbaum A.A.* Jewish Scholarship in Soviet Russia, 1918—1953. Jerusalem, 1978 Русское издание см. в сб.: Евреи в России: Историографические очерки. М.; Иерусалим, 1993. Из современных исследований этой темы см.: *Левитова А.* Еврейский народный университет в Москве (1918—1921) // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 3 (7); Петроградский еврейский народный университет в 1919 г. / Публ. Л. Вольфшун // Там же. 1998. № 1 (17); *Фирин Х.* Последний путь ученого: Иехиэль Равребе по материалам НКВД // Там же. 1997. № 3 (16); *Shneider Y.* Jewish Educational Institutions in Petrograd, 1917—1918 // Jews in Eastern Europe. Jerusalem, 1993. № 20.

⁸⁴ См., например, различные сборники, выходявшие под редакцией С.М. Гинзбурга: Не-аваг. М., 1918; Еврейская мысль. Т. 1—2. Пг.-Л., 1922 и 1926; Еврейский вестник. Л., 1928; сборник его собственных трудов “Минувшее”. Пг., 1923, а также сборник “Вопросы биологии и патологии евреев”. Т. 1—3/ Под ред. В.И. Бинштока. Л., 1926—1929.

⁸⁵ *Greenbaum A.* Jewish Scholarship... P. 91.

⁸⁶ Однако важным исключением стало значительное количество работ, выпущенных на русском языке и посвященных истории еврейского рабочего движения, которые предназначались главным образом для нееврейской аудитории. Например, работы М. Рафеса “Очерки по истории Бунда”. М., 1923 и “Очерки истории еврейского рабочего движения”. М.; Л., 1929; Н.А. Бухбиндера. “История еврейского рабочего движения в России”. Л., 1925; Л. Дейча. “Роль евреев в русском революционном движении”. М.; Л., 1925; “1905 г.: Еврейское рабочее движение: Обзор, материалы и документы” / Под ред. А.Д. Киржница. М.; Л., 1928. Некоторые из этих работ переводились на идиш.

⁸⁷ *Greenbaum A.* Op. cit. P. 25.

⁸⁸ Heilikman T. Geshikhte fun der gezeshaflekher bavegung fun di yidn in royn un rusland. M., 1926. Русский перевод вышел в свет под названием “История общественного движения евреев в Польше и России”. М., 1930.

⁸⁹ *Heilikman T.* Geshikhte fun der gezeshaflekher bavegung.... P. 8.

⁹⁰ *Sosis I.* Di geshikhte fun di yidishe gezeshaflekhe shtremungen in rusland in 19 y. h. Minsk, 1929.

⁹¹ *Margolis A.* Geshikhte fun yidn in rusland (1772–1861). M.; Kharkov; Minsk, 1930. См. также: *Greenbaym A.* Jewish Scholarship.... P. 97. Следует также отметить творчество “последнего” историка российского еврейства того периода Саула Борового. Идейно и методологически он считал себя “наследником” С.Дубнова См.: Как историк историку... (Письма Саула Борового Семену Дубнову) / Публ. В.Кельнера // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1998. Т. 2. (16)). В 1928 г. он опубликовал имеющую и по сей день ценность, богатую архивными источниками монографию “Еврейская земледельческая колонизация в старой России. Политика, идеология, хозяйство, быт”. М., 1928. Все 30-е гг. он работал над изучением истории евреев Украины в XVIII в. В 1940 г. ему удалось даже защитить на эту тему докторскую диссертацию и опубликовать такие ставшие на долгие годы последними научными работами по истории евреев статьи, как: “Евреи в Запорожской Сечи: По материалам сечевого архива”. Ист. сб. Л., 1934. Т. 1; “Национально-освободительная война украинского народа против польского владычества и еврейское население Украины”. Ист. записки. М., 1940. Т. 9.

⁹² *Dubnow S.* The Moral of Stormy Days // Nationalism and History. P. 210.

⁹³ См. например: *Кричевский Б.Н.* История еврейского рабочего движения в России и Польше. Женева, 1901; Материалы Бунда к истории еврейского рабочего движения. СПб., 1906–1907. Т. 1–2. Эти работы воплощали фундаментальную двусмысленность заявления К. Маркса, сделанного в “Коммунистическом манифесте”, о том, что вначале борьба пролетариата с буржуазией является национальной борьбой. Споры между Бундом и РСДРП и в рядах самого Бунда вращались в основном вокруг вопроса, являются ли российские евреи “нацией” в марксистском понимании этого термина, и как долго продолжается это “начало”.

⁹⁴ О работах М. Рафеса и А. Кнржница см. прим. 86. Прямая связь между бундовской историографией и советско-еврейскими историками в 20-е гг. показывают, что тезис А. Гринбаума о еврейской историографии советского периода как “цветке, выращенном в тепличных условиях советской национальной политики” (*Greenbaum A.* Op. cit. P. 135), нуждается в уточнении. Фундаментальные концептуальные и методологические аспекты советско-еврейской научной школы ведут свое происхождение с дореволюционных времен. Их можно найти и в марксистской еврейской научной школе, существовавшей в межвоенной Польше, где преобладала совершенно иная политическая атмосфера.

⁹⁵ См. об этом: *Локишин А.* Российская иудаика // Год за годом. М., 1991. Т. 6. С. 409.

⁹⁶ *Greenbaum A.* Op. cit. P. 86–95.

⁹⁷ См.: *Ленин В.И.* Критические заметки по национальному вопросу // Lenin on the Jewish Question. N.Y., 1974; *Stalin I.* Marxism and the National Question // Marxism and the National Question. M., 1934.

⁹⁸ *Greenbaum A.* Op. cit. P. 94–98.

⁹⁹ Об основной кампании против “буржуазной” историографии см.: *Enteen G. Marxist Historians during the Cultural Revolution: A Case Study of Professional in-Fighting // Cultural Revolution in Russian: 1928–1931. Bloomington, 1978. P. 154–168; Greenbaum A. Op. cit. P. 18–23.*

¹⁰⁰ О “Иерусалимской исторической школе” см.: *Myers D.N. Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History. N.Y., 1995;* О “Варшавской школе” см.: *Friedman P. Polish Jewish Historiography Between the Two Wars (1918–1939) // Jewish Social Studies. 1949. Vol. 11. P. 373–408.* О деятельности YIVO в 30-е гг. можно найти сведения в работе: *Dawidowicz L. From that Place and Time: Amemoir, 1938–1947. N.Y., 1989. P. 77–100;* О YIVO см. специальный номер YIVO *Bleter. 1980. Vol. 46,* посвященный 15-летней годовщине его работы, и особенно статью: *Trunk Y. YIVO un di yidishe historishe visnshaft. P. 242–254.* В настоящее время Сесиль Кузниц (*Cecile Kuznitz*) работает над докторской диссертацией по истории YIVO в Стэнфордском университете.

¹⁰¹ В начале 1990-х гг. еврейские институты высшего образования основаны в Киеве, Петербурге и Москве. Среди их публикаций журналы и сборники: *Вестник Еврейского университета в Москве. М., 1992–1998. № 1–18;* начиная с №19 выходит под названием “*Вестник Еврейского университета: История. Культура. Цивилизация*”; начавшие выходить в Петербурге “*Труды по иудаике: история и этнография*”. СПб., 1993. Переиздана работа Ю.И. Гессена “*История еврейского народа в России*”. В 1995 г. вышел в свет сб. “*Евреи в Российской Империи XVIII–XIX в.*”, в который вошли классические статьи и очерки, принадлежавшие перу С. Дубнова, М. Винавера, П. Марека, Ю. Гессена, И. Цинберга, С. Гинзбурга, С. Ан-ского и других. Открывает сборник историографический очерк А. Локшина “*Иудаика в России. Русско-еврейская история и ее исследователи*”. В 1994 г. в Петербурге изданы мемуары С. Дубновой-Эрлих “*Хлеб и маца*”, а в конце 1998 г. вышло в свет первое полное научное комментированное переиздание воспоминаний С.М. Дубнова “*Книга жизни*”.

Значительную издательскую деятельность осуществляет общество “*Еврейское наследие*”. Им уже выпущено более 40 брошюр в виде препринтов и репринтов. Практически в каждом выпуске петербургского альманаха “*Из глубины времен*” (Т. 1–7) публикуются статьи по истории общественной и политической жизни евреев России. Возрождается историография и в Белоруссии, на территории, некогда давшей России многих ее ведущих ученых. Опубликованы сборники научных статей “*Евреи Белоруссии*” (т. 1–2), монография Е.К. Анищенко “*Черта оседлости (Белорусская синагога в царствование Екатерины II)*”. Минск, 1998. Первые научные сборники начали выходить в Перми, Нижнем Новгороде и Саратове.

По существу, возрождение историографии евреев России началось в 1970-е гг. и носило нелегальный характер. Интерес к своему прошлому был отвлечен на многолетний запрет изучения этой темы и государственный антисемитизм. Первые группы исследователей были тесно связаны с движением отказников и национально ориентированными кругами. Ряд исторических материалов был напечатан в подпольном журнале “*Евреи в СССР*”. Энергично и наиболее плодотворно действовала группа исследователей в Ленинграде. С начала 1980-х гг. им даже удалось наладить выпуск и распространение машинописного периодического сборника “*Ленинградский еврейский альманах*”. Всего было выпущено около 20 бюллетеней. Большинство представленных в них

материалов носило, в целом, компилятивный характер. В те годы это было неизбежным, так как перед создателями альманаха стояла, в первую очередь, задача возродить, вернуть к жизни национальную историческую школу. К тому же практически все еврейские документы в государственных архивах находились на так называемом “специальном хранении”, то есть были практически недоступны исследователям. Отметим также, что как и некогда, во II половине XIX в., при становлении еврейской историографии в России это было делом не профессиональных историков, так и теперь миссию по возрождению историографии возглавили врачи, инженеры, люди самых разнообразных профессий, объединившихся в стремлении рассказать своему народу правду о его прошлом.

Выход в свет нелегального “Ленинградского еврейского альманаха” совпал по времени с началом действительно научных, академических исследований в этом направлении. В этом деле “пальма первенства” принадлежала этнографам. В 1985 г. под эгидой, а точнее под прикрытием Географического общества, вышел в свет сборник “Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР”. В нем среди разнообразных статей появились и работы по исторической этнографии евреев, принадлежавшие перу Н.В. Юхневой, М.С. Куповецкого, И.Б. Котлера. Еще раньше, в начале 1980-х гг., евреи как национальная группа стали изучаться в Институте этнографии Академии наук в Ленинграде. Под руководством Н.В. Юхневой была проведена серия исследований по истории и этнографии еврейского населения Петербурга в XIX – начале XX вв. Результатом этой работы стал сборник “Старый Петербург” (Л., 1982) и “Петербург и губерния” (Л., 1989), а также главы монографии Н.В. Юхневой “Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга (II пол. XIX – нач. XX в.)”.

Перевод с англ. С.Т.В.КЕЛЬНЕРА



Владислав Гриневич, Людмила Гриневич

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЮЗА ЕВРЕЕВ-ВОИНОВ КИЕВСКОГО ВОЕННОГО ОКРУГА (июль 1917 – январь 1918 гг.)

Демократические лозунги Февральской революции 1917 г. стали дополнительным стимулом мобилизации национального сознания нерусских народов, что нашло свое отражение и в армии. Последняя, по воспоминаниям генерала А. Деникина, внезапно заговорила на всех национальных языках бывшей Российской империи. В этом разноголосии довольно выразительно зазвучал также и голос еврейского народа. Не менее 400 тыс. его представителей в годы первой мировой войны были призваны защищать Отечество¹, в котором неравноправное положение евреев стало нормой жизни и было закреплено законом.

Война с присущими ей разрухой, моральным и физическим истощением населения вследствие откровенно антисемитской политики царского режима особенно тяжело отразилась на еврействе. Инспирированная “сверху” истерия шпиономании породила многочисленные притеснения и издевательства над евреями как в тылу, так и на фронте, их принудительное выселение из прифронтовой полосы и массовые погромы во время военных кампаний русской армии в Польше и Галиции. Тем понятнее стали проявившиеся сразу же после революции как в самой России, так и на ее “окраинах” стремления евреев-воинов к самоорганизации, их решимость сформировать национальные воинские части и взять на себя защиту еврейского населения от проявлений своеволия и жестокости в разбушевавшейся революционной стихии. Чрезвычайно активным в этом отношении стал Союз евреев-воинов Киевского военного округа (СЕВ КВО), истории организации и деятельности которого на фоне политической обстановки того времени в Украине посвящена эта статья.

Людмила Владимировна Гриневич – кандидат исторических наук, Киев, Украина; Владислав Анатольевич Гриневич – кандидат исторических наук, Киев, Украина

Источниковую базу публикации составляют архивные материалы, большинство из которых авторы впервые вводят в научный оборот. Это прежде всего программные документы Союза, протоколы заседаний его исполнительного комитета, гарнизонных собраний и, наконец, съезда евреев-воинов КВО и Юго-Западного фронта, состоявшегося в Киеве в конце декабря 1917—начале января 1918 г. Все эти материалы находятся в ф. 273 (“Всероссийский союз евреев-воинов”) Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ) в Москве².

Часть документов, касающихся исследуемой нами проблемы, опубликована в известной работе И. Чериковера “Антисемитизм и погромы на Украине. 1917—1918 гг.” (Берлин, 1923). Помещенные в ней как приложение материалы “Архива Союза евреев-воинов”, “Материалы для газеты «Голос евреев-воинов»”, “Архива еврейского министерства УНР” были вывезены с Украины в конце Гражданской войны 1917 — начала 20-х гг. и в дальнейшем стали основой “Исторического архива восточного еврейства” в Берлине.

Некоторые сведения о позициях еврейских политических партий Украины по национальному военному вопросу можно почерпнуть из документов ф. 41. (“Еврейские политические партии в Украине”) Центрального государственного архива общественных объединений Украины (далее — ЦГАООУ) в Киеве. Довольно полное представление об остром противоборстве в этом вопросе еврейских политических сил, о сложностях, которые вследствие этого возникли на пути реализации программы создания еврейских формирований, дают материалы Центральной рады: ф. 1748 (“Генеральное секретарство еврейских дел УНР”, “Министерство еврейских дел УНР”), ф. 1063 (“Генеральное секретарство УНР”), ф. 1065 (“Рада Народных министров УНР”) и др. Эти документы хранятся в Центральном государственном архиве высших органов власти Украины (далее — ЦГАВО Украины) в Киеве. Часть из них была опубликована в подготовленном Институтом истории Украины НАН Украины двухтомном сборнике документов “Україньська Центральна рада”³.

В работе использована мемуарная⁴ и научная литература⁵, ряд периодических изданий Украины 1917 — начала 1918 г. — “Голос еврея-воина”, “Еврейская мысль”, “Киевская мысль”, “Нова Рада”. Чрезвычайно информативными в контексте исследуемой темы оказались также газеты “Der Telegraf” (орган

сионистов) и “Naie Zait” (орган Объединенной еврейской социалистической рабочей партии - ОЕСРП)⁶.

* * *

Национальное военное движение как существенная примета революционной эпохи в России охватило наиболее активную часть еврейского воинства. Весной 1917 г. по всем фронтам русской армии прокатилась волна митингов и собраний евреев-воинов, началось их стихийное объединение в ячейки и союзы, прежде всего, с целью удовлетворения национально-культурных потребностей. Не обошел этот процесс и КВО, в составе частей и учреждений которого насчитывалось немало евреев. В конце июля 1917 г.⁷ при участии и непосредственной поддержке Петроградского СЕВ в Киеве был создан Временный исполнительный комитет. Последний взял на себя подготовку организационного оформления СЕВ КВО, которое завершилось 5 сентября 1917 г. на общем собрании евреев-воинов Киевского гарнизона⁸.

Вновь созданный союз был декларирован как межпартийная военная организация. В нее могли вступить все еврей-воины, находящиеся на действительной военной службе или в отставке, а также сестры милосердия. “Цели союза, — отмечалось в уставе, — объединение евреев-воинов Киевского военного округа вокруг лозунга «свободное развитие еврейского народа в свободной России», закрепление и расширение завоеваний революции, пропаганда демократическо-республиканских идей, широкое участие в национально-политической жизни еврейского народа, поднятие и развитие национально-культурного уровня еврейского воина, регистрация и учет евреев-воинов российской армии, оказание материальной и юридической помощи воинам и семьям их”⁹.

Общее руководство союзом возлагалось на исполнительный комитет. На гарнизонном собрании 5 сентября 1917 г. в его состав вошли Иона Гоголь, И. Бендерский, И. Жуковский, С. Каганович, Ф. Лейбензон, И. Нидерман, В. Ниренберг, М. Тиктинский, Темкина, Х. Френкин, М. Шкловский, М. Штейнер¹⁰. Были также избраны кандидаты в члены исполкома: Лифшиц, Фильштейн, Шехтман и Шкляр¹¹. Позднее в его состав были введены и некоторые другие военнослужащие. Документы, которыми располагают авторы, не позволяют четко определить воинские звания и партийную принадлежность актива.

Вместе с тем не вызывает сомнений значительное представительство в составе исполкома сионистов. К этой партии принадлежал также первый и единственный председатель СЕВ КВО — Иона Гоголь. Бывший учитель из Бендер, участник русско-японской 1904—1905 гг. и первой мировой войн, 36-летний Гоголь* стоял у самых истоков союза и был хорошо известен своей активной работой в Киевской областной организации сионистов.

Согласно уставу СЕВ КВО имел печать, знамя, знак и специальную повязку для членов исполкома. К сожалению, реконструировать вид знамени и знака общества не удалось. Зато сохранились оттиски печати Киевского союза и подробное описание нарукавной повязки для актива: на бело-голубом фоне надпись “Член исполкома СЕВ КВО”^{1 2}.

В уставе были определены основные направления деятельности: издание и распространение литературы, организация чтений, спектаклей, концертов, собеседований на политические и национальные темы. Для этого были созданы соответствующие комиссии — агитационно-просветительная, издательская, юридическая, клубная, театральная и др. Таким образом, функционирование СЕВ КВО, во всяком случае по уставу, сначала виделось его организаторам преимущественно в национально-культурной сфере. Однако сама жизнь заставила евреев-воинов заняться и национально-военными вопросами и прежде всего созданием отрядов для защиты еврейского населения от погромов. Постепенно именно эта задача стала доминирующей в деятельности союза.

Летом—осенью 1917 г. резко ухудшилась общественно-политическая ситуация в России. Провал июньского наступления Юго-Западного фронта активизировал уже начавшийся ранее процесс деморализации армии и усиления в ней анархических настроений. Озлобление и отчаяние населения как следствие длительной кровавой войны, постоянных продовольственных и других трудностей порождали стихийные бунты. Разгром винных складов, ограбления частных магазинов и лавок, базарных торговых мест, избиения их владельцев становились все более частыми явлениями. Жертвами “голодных

* *Гоголь Иона* (? — 1918) — общественный деятель, сионист. Организатор и председатель Союза евреев-воинов Киевского военного округа, член Временного центрального комитета всероссийского союза евреев-воинов (ВЦЕКОВСЕВ).

бунтов”, “пьяных погромов” нередко становилось именно еврейское население, страдания которого усиливала ставшая привычной за годы войны антиеврейская агитация.

2 сентября 1917 г. в г. Бахмут Екатеринославской губернии толпа местных жителей и солдат разгромила винный склад, захватив большое количество спиртного. Пьяные погромщики учинили беспорядки в городе, вынудив еврейское население спешно его покинуть. В этот же день погром был и в Житомире: местная власть не могла противостоять ему и обратилась в губернский центр за военной помощью. Агитация “под левыми лозунгами” за еврейский погром отмечалась во второй половине сентября в Одессе. Тогда же в Харькове около 20 солдат явились на еврейское кладбище с твердым намерением разрыть свежие могилы, вполне серьезно доказывая сторожу, что якобы в них евреи прячут ценные вещи. В другой раз, увидев еврейские похороны, толпа солдат с криками “Жида обувь хоронят!” бросилась на траурную процессию. Успокоились солдаты только после того, как им показали покойника. 28 сентября тоже в Харькове толпа солдат, громя магазины, по ходу дела убила еврея-ремесленника Мореина. Вызванные властью для прекращения беспорядков войска были вынуждены открыть огонь из пулеметов. 30 сентября начался погром в г. Остроге Волынской губернии. Солдаты 266-го пехотного полка, поддерживаемые частью местного населения, в пух и прах разгромили еврейские лавки, при этом несколько евреев были убиты и ранены¹³.

Погромная агитация в среде маргинальных слоев населения усилилась осенью 1917 г. и в Киеве. Уже в начале сентября тут появились листовки откровенно антиеврейского содержания. “Проснись, русский народ, – призывали погромщики, – недавно светило солнышко. В Киев приезжал русский царь, а теперь всюду жида. Сбросим это ярмо, мы не можем этого терпеть. Они доведут родину до гибели. Долой жидов! Соединяйся, русский народ! Дайте нам царя!”¹⁴ 11 сентября в городе были отмечены антиеврейские эксцессы, при этом одна еврейка была убита¹⁵. Погромная атмосфера продолжала сгущаться, угрожая взрывом беспорядков.

Именно эти события послужили причиной проведения СЕВ КВО 15 сентября 1917 г. срочного совещания при участии представителей ряда еврейских организаций и политических партий – сионистов, Киевской еврейской трудовой группы, Цейрей-Цион и др. Для предоставления объективной картины проис-

ходящего в городе была создана специальная комиссия. В принятой на совещании резолюции отмечалось: “Признавая необходимым защиту еврейских интересов, чести и достоинства еврейского народа собственными силами, организованными активными усилиями, совещание находит безусловно целесообразным создание еврейской самообороны”¹⁶.

Однако организация еврейской самообороны оказалась делом не из простых. Главная сложность, как выяснилось, состояла в жестком противостоянии и неготовности еврейских политических сил на Украине достичь компромисса в этом вопросе вследствие разного видения ими путей и методов обеспечения защиты еврейского населения от погромов. На противоположных флангах, с одной стороны, оказались сионисты как активные сторонники организации именно национальных, еврейских, боевых дружин (нужных для защиты населения и, несомненно, полезных после переселения в Эрец Исраэль), а с другой – социалистические партии Бунд, ОЕСРП, убежденные в “контрреволюционности” самой идеи национализации армии и обеспокоенные тем, что возникновение еврейских отрядов может стать дополнительным фактором провоцирования антисемитизма на территории бывшей Российской империи.

Различие взглядов на еврейский военный вопрос проявилось и на уровне Центральной рады, в состав которой летом 1917 г. вошли еврейские представители. Поскольку большинство из них составляли социалисты, настойчивые требования сионистов немедленно начать формирование отрядов национальной самообороны поддержки не нашли. Идея, которую отстаивало большинство, заключалась в активном привлечении революционных элементов еврейства в создаваемые украинской властью смешанные в национальном плане органы охраны порядка, прежде всего вольное казачество.

22 сентября 1917 г. члены Генерального секретариата – исполнительного органа Центральной рады, в том числе М. Рафес* (Бунд) и М. Зильберфарб** (ОЕСРП), заслушали док-

* *Рафес Моисей Аронов-Гириев (Григорович)* (1883–1942) – политический деятель, публицист. Член ЦК партии Бунд, которую представлял в Центральной раде и Малой раде. С июля 1917 г. – генеральный секретарь государственного контроля УНР.

** *Зильберфарб (Базин) Моисей Исаакович* (1876–1934) – политический деятель. Член Центральной рады и Малой рады от Еврейской объединенной социалистической партии. С июля 1917 г. – товарищ генерального секретаря по межнациональным делам, в начале января 1918 г. – генеральный секретарь по еврейским делам УНР.

лад главы Военного комитета по законопроекту о вольном казачестве и приняли решение рассмотреть его на одном из ближайших заседаний¹⁷. 29 сентября Генеральный секретариат опубликовал декларацию, в которой, сообщая о подготовке законопроекта, высказывал убеждение, что “правильно организованное, организационно связанное с высшим органом власти революционной демократии края... вольное казачество... станет твердой опорой для Секретариата внутренних дел в борьбе с элементами бесчинства и преступности”¹⁸. 30 сентября основные положения декларации обсуждались и в целом были поддержаны на заседании Малой рады. Социалистическое крыло еврейских политических сил в целом одобрительно отнеслось к идее вольного казачества, не отрицая участия в нем еврейства. Определенную тревогу относительно проекта высказал представитель Еврейского демократического объединения П. Дубинский*, хотя, в конце концов, и он согласился с тем, что под контролем Генерального секретариата казачество “выступит в обороне интересов трудящегося народа”¹⁹. Одинокий голос сионистов в защиту идеи еврейской самообороны затерялся в хоре социалистического большинства.

На следующий день депутаты от еврейских партий собрались на первое заседание Еврейского национального совета — ЕНС (National—Rat), которому предстояло стать совещательным органом при секретаре по еврейским делам. 9, 14, 16 октября вопрос о вольном казачестве опять рассматривался Генеральным секретариатом²⁰. В это же время еврейская социалистическая пресса, в частности орган ОЕСРП “Naie Zait”, начала активное обсуждение проблем, связанных с возможным участием еврейства в создаваемых вольноказачьих формированиях²¹.

Совсем другим, нежели на заседании ЕНС, оказался расклад политических сил на внеочередном совещании, созванном 30 сентября 1917 г. исполкомом СЕВ КВО. Внесенную Ионой Гоголем резолюцию за создание боевых еврейских дружин поддержали 16 из 18 присутствующих (два социалиста заявили, что по принципиальным соображениям они не могут принять участие в организации национальных войск и не будут голосовать, так как не имеют полномочий). Было принято решение о создании межпартийной комиссии, которой предстояло не-

* *Дубинский Пинхус Георгиевич* — политический деятель. Член Малой рады от Еврейского демократического объединения.

посредственно руководить организацией еврейской самообороны. Из состава комиссии следовало выделить штаб и командующего формированиями. Предварительная работа была возложена на временную комиссию. В нее вошли: сионист В. Ниренберг (председатель), Гланц, Брайнин, Кацнельсон и др.²². На заседании исполкома союза 5 октября в комиссию вошла также Темкина. Тогда же в состав самого исполкома СЕВ КВО был введен юнкер Николаевского артиллерийского училища Гуревич²³.

Следовательно, в то время когда на уровне Центральной рады требования сионистов создать еврейскую самооборону были заблокированы социалистическим большинством, на уровне СЕВ КВО они получили полную поддержку и даже стали реально воплощаться в жизнь. Более того, составленный преимущественно из сионистов исполком Киевского союза, усиливая свою деятельность, также проявил стремление преодолеть региональные рамки и стать своего рода центром объединения евреев-воинов в общероссийском масштабе.

10–13 октября 1917 г. в Киеве по инициативе Киевского союза была проведена первая Всероссийская конференция евреев-воинов²⁴. 30 участников, среди которых был и Й. Трумпельдор*, избрали Временный центральный комитет Всероссийского СЕВ (ВЦЕКОВ СЕВ), поручив ему подготовку учредительного съезда. В состав ЦК вошли Г. Авербух (Одесса), И. Шильман (Чернигов), Х. Шнирельман (Сызрань), Х. Френкин (Киев) и И. Гоголь. В дальнейшем комитет должен был пополниться двумя представителями от Киева и по одному от Петрограда, Одессы, Нижнего Новгорода, Елизаветграда, армейских, а также корпусных организаций евреев-воинов²⁵. Штаб-квартира Всероссийского ЦК разместилась в Киеве в помещении исполкома СЕВ КВО.

В центре внимания участников конференции оказалась, конечно же, и проблема еврейской самообороны. Не рассчитывая на Центральную раду, высказывая недоверие местной Красной гвардии (вследствие распространения в ней антисемитизма), делегаты решили обратиться к российскому Временному правительству с тем, чтобы под его патронажем приступить к созданию “легализированной, могучей, подвижной,

* *Трумпельдор Йосеф* (1880–1920) – известный военный и политический деятель, сионист. Создатель движения Гехалуц.

как армия, еврейской самообороны”, “самообороны организованной, которая внушает к себе серьезное отношение”²⁶. Конференция поручила специальной комиссии разработать устав и план организации Всероссийской еврейской самообороны (позднее эти документы были переданы на рассмотрение Временного правительства). Представителем евреев-воинов при Военном министерстве в Петрограде был избран Й. Трумпельдор²⁷.

А тем временем ситуация на Украине ухудшалась, и известия о насилии над еврейским населением непрерывно поступали в адрес Центральной рады. Очередное сообщение о диких беспорядках в г. Погребище на Киевщине заставило Генеральный секретариат на заседании 18 октября 1917 г. уделить вопросу о еврейских погромах особое внимание. По предложению секретаря по межнациональным делам Центральная рада приняла воззвание “К сознательным гражданам Украины”, в котором призывала противостоять этому “проклятию старого строя”²⁸. “Допуская развитие национальной ненависти — еврейские погромы, — отмечалось в воззвании, — мы тем самым отвернем от себя целый народ. Мы бросаем темное пятно на совесть нашу, делаем наш народ в глазах всего мира недостойным вольной жизни...”²⁹. На этом же заседании Генеральный секретариат предложил Секретариату внутренних дел немедленно “направить циркуляр губернским комиссарам с приказом принять самые решительные меры против еврейских погромов, имея в виду и политическую сторону дела”, “выяснить, где и какие военные части имеются теперь в распоряжении комиссаров, как ими удобно воспользоваться в случае разрухи и погромов, договориться относительно улучшения военной охраны края с главнокомандующим Юго-Западного фронта Володченко” и, наконец, “связаться немедленно с Киевским губернским комиссаром для принятия самых решительных мер для прекращения погрома в м. Погребище, выяснения и привлечения к суду виновных”³⁰.

Вследствие таких мероприятий наметились позитивные изменения. В частности, 24 октября 1917 г. Киевский губернский комиссар Саликовский телефонограммой уведомил Секретаря по еврейским делам Зильберфарба о ликвидации погрома в г. Сквире³¹. 28 октября “Naie Zait” информировала читателей о работе в этом городе Особой следственной комис-

сии под руководством И. Хургина* . Как сообщала газета, многие из погромщиков были арестованы^{3 2}. Впрочем, такие известия были скорее исключением из правила. Программа реорганизации милиции и активного привлечения Вольного казачества и армейских подразделений для прекращения беспорядков на местах требовала времени и, главное, упрочения власти самой Центральной рады. Пока же ни достаточных сил, ни реальных механизмов “держать ситуацию” в крае украинская власть не имела. 24 октября 1917 г. на заседании Малой рады представитель Польского демократического центра В. Рудницкий, внося Генеральному секретариату очередной запрос о погромах, в отчаянии призывал: “Хватит уже засыпать край воззваниями и другими бумажками! Нужно взяться за дело, иначе все наши достижения погибнут от диких вандалов, которые наступают с фронта... И тут остались уже не месяцы и даже не недели, а возможно, дни...”^{3 3}.

Печальный прогноз депутата сбился очень скоро. Октябрьский переворот в Петрограде, приход большевиков к власти, их радикальные лозунги за немедленное прекращение войны и такой же немедленный раздел земли между крестьянами открыли ящик Пандоры, дав волю разрушительным силам. Тысячекилометровый фронт российской армии как организованная сила теперь фактически прекращал существование. Массы вооруженных крестьян-солдат спешили домой “делить землю” и “бить буржуев”, не брезгуя легкой возможностью выбить трофеи из мирного населения городов и местечек. Учтивая, что существенную часть этого населения на украинских землях составляло именно еврейство, угроза погромов возрастала.

Осознание этого заставило СЕВ КВО активизировать свою военно-организационную деятельность. Уже 28 октября 1917 г. исполком союза созвал общее собрание евреев-воинов Киевского гарнизона, ребром поставив вопрос о еврейских боевых дружинах. Зажигательную речь произнес представитель сионистов В. Ниренберг. “Отсутствие самооборонных организаций, — заявил он, — показатель позорного пассивного отношения евреев к оскорблению своей чести. Еврейская самооборона не преследует исключительно эгоистических целей самозащиты. Защита национальной чести — вот главный элемент необходи-

* *Хургин Исая (Илья) Яковлевич* (1887–1925) — политический деятель. Член ОЕСРП, которую представлял в Малой раде с декабря 1917 г. — товарищ генерального секретаря, министра, министр по еврейским делам УНР.

мости самообороны”³⁴. Обратившись к истории еврейской самообороны времен революции 1905–1907 гг., он отметил, что настоящее время более благоприятно для организации самообороны, поскольку существуют довольно значительные кадры опытных евреев-военнослужащих. Обеспечение реальной защиты от погромов оратор видел, во-первых, в создании еврейской милиции, а во-вторых, в использовании для защиты населения местечек военных подразделений из числа евреев, выделенных в отдельные формирования с общим подчинением этих последних официальным структурам. “Не должно быть боязни перед жупелом национализации армии, — доказывал В. Ниренберг, — нужно уметь различать вопросы чьей бы то ни было, и национализации армии еврейской нации!”³⁵.

Выступление представителя исполкомовской комиссии по организации еврейской самообороны вызвало жаркую дискуссию. Аргументы оппонентов из социалистического крыла еврейских политических сил оставались прежними: они отстаивали необходимость общего участия еврейства в милицеских, военных и других формированиях, используемых властью для прекращения погромов. “Мы должны идти рука об руку с революционной демократией, — отметил представитель исполкома СЕВ А. Абуляк. — Это есть условие, при котором мы можем рассчитывать на сочувствие революционных демократических организаций”³⁶. Практически такие же мысли высказал и представитель партии Поалей-Цион Гольдштейн. Соглашаясь в принципе с необходимостью создания самообороны прежде всего из числа евреев, он отметил: “Необходимо дать возможность русским и вообще нееврейским товарищам бороться вместе с нами. Не следует разрывать с революционно-демократическими организациями!”³⁷. Предостережение против выделения евреев в национальные воинские единицы высказал и раввин Юго-Западного фронта Берман. По его мнению, “один только факт еврейской самообороны будет иметь громадное погромное значение”³⁸.

Однако большинство участников киевского собрания нашло убедительными доводы сионистских деятелей руководства СЕВ. Принятая резолюция отмечала: “Заслушав доклад об усиливающейся волне погромов, обрушивающейся на еврейское население многих городов и угрожающей, в частности, еврейскому населению г. Киева, что лишает возможности евреев-воинов спокойно нести свои прямые обязанности, стоя на страже защиты чести, достоинства, жизни и имущества своего

народа и тем самым великих завоеваний Российской революции, предлагаем исполнительному комитету в порядке особой срочности организовать: а) военную самооборону, б) еврейскую национальную милицию, доведя об этом до сведения полномочных органов революционной демократии”³⁹.

Уже на следующий день исполком СЕВ КВО рассмотрел технические вопросы организации еврейской самообороны. Было решено использовать евреев-юнкеров как инструкторов самообороны, направить представителей исполкома союза в военные части для установления “живой связи”, открыть в городе регистрацию евреев-воинов, находящихся в отпуске по болезни, организовать военный штаб при комиссии по самообороне, войти в связь с общественными организациями и через них начать вербовку в национальную милицию, проводя учет всех желающих вступить в отряды еврейской самообороны⁴⁰. С первой декады ноября исполком уже приступил к практической организации боевых дружин – 415-й (ответственный А. Лапидус), 146-й (ответственный Альтман), 150, 147, 141-й (ответственный Дубинский), 581-й (ответственный Магат)⁴¹. Как сообщала газета “Голос еврея-воина”, созданная союзом в Киеве в этот период военная еврейская самооборона насчитывала около 200 человек⁴².

Тем временем Центральная рада, официально осудив петроградское восстание большевиков, 1 ноября провозгласила себя единственной верховной властью на украинских землях. Неделий позже своим Третьим универсалом она возвестила о рождении Украинской Народной Республики (УНР) как составной части будущей федеративной России, продекларировав при этом начало проведения демократических реформ – ликвидацию частной собственности на помещичьи и нетрудовые земли, установление 8-часового рабочего дня, отмену смертной казни, амнистию политическим заключенным и т. д. Оповещалось также о признании УНР права великорусского, еврейского, польского и других народов на создание национально-персональной автономии (Генеральному секретариату поручалось подготовить соответствующий законопроект). А на 9 января 1918 г. планировалось созвать Украинское Учредительное собрание, которому предстояло определиться по наиболее животрепещущим проблемам будущей УНР⁴³.

Коренные политические изменения, вызванные большевистским переворотом, коснулись и армии. Созданный в составе украинского правительства Секретариат по военным де-

лам (его возглавил С. Петлора)* начал переговоры со Ставкой по переподчинению войск, расположенных на территории УНР. Поскольку армия фактически вышла из-под контроля российского командования, верховный главнокомандующий генерал-лейтенант Н.Н. Духонин за несколько дней до отстранения от должности (его заменил прапорщик Н.В. Крыленко) отважился на беспрецедентную меру. 6 ноября 1917 г. он признал желательным формирование армии по территориальному признаку и согласился на проведение украинизации в масштабе всей российской армии⁴⁴, дав таким образом волю процессу, прежде сдерживаемому Временным правительством. До этого времени власть Центральной рады уже признало командование Юго-Западного и Румынского фронтов. Вскоре они были слиты в единый Украинский фронт⁴⁵. 14 ноября Петлора издал распоряжение об украинизации Киевского и Одесского военных округов⁴⁶. Началась переукомплектовка размещенных на их территории частей уроженцами Украины.

Новые реалии военного строительства остро поставили перед еврейскими воинами еще одну проблему. Как быть: оставаться в общих войсковых частях армии УНР или добиваться организации собственных национальных формирований? Часть воинов-евреев была готова стать на первый путь, но тут сразу же возникли проблемы. Несмотря на провозглашение военной властью комплектования армии из граждан всех национальностей Украины, на местах все более выразительно проявлялись националистические настроения, стремление к абсолютизации украинизации, к превращению ее в самоцель со всеми негативными последствиями — попытками ограничить доступ в украинское войско не украинцев и т. п. Стали отмечаться случаи исключения или нежелания принимать евреев в украинизируемые части и военно-учебные заведения⁴⁷.

С другой стороны, украинская национальная окраска вновь создаваемых частей армии УНР, воспевание романтики казацкой вольницы не казались такими уж привлекательными и для части еврейского населения, воспитанного на традициях русской культуры. Определенная предубежденность относительно возрождаемых украинских традиций была связана и с наследием казацких восстаний XVII в., которые в сознании ев-

* *Петлора Симон Васильевич* (1869–1926) — политический и государственный деятель, организатор военных сил УНР, публицист. В июне–декабре 1917 г. — секретарь по военным делам УНР. В январе 1918 г. — атаман украинских гайдамацких кошей Слободской Украины на правах командующего.

рейства ассоциировались с жестокими погромами. Поэтому, возможно, желая пополнить территориальную армию Украины, многие из воинов-евреев были не готовы служить в собственнo украинскoх полках.

Уже 5 ноября 1917 г. исполком СЕВ КВО специально рассмотрел положение евреев-солдат в связи с активизировавшейся украинизацией. Председатель союза И. Гоголь, который только что вернулся из Петрограда, доложил о совместно выработанном решении — “добиваться издания приказа по КВО об отчислении из состава украинизируемых частей в распоряжение ИК СЕВ КВО тех нестроевых евреев-солдат, которые не могут или не желают оставаться в своих собственных частях”⁴⁸. Для официального проведения этого постановления необходимо было созвать объединенное заседание исполкома союза с представителями солдат и юнкеров Киевского гарнизона⁴⁹. Как видим, на данном этапе руководство СЕВ признавало целесообразным добиваться выделения из украинских частей только нестроевых евреев-солдат и только по их собственному желанию.

9 ноября 1917 г. исполком СЕВ утвердил состав делегации для участия в заседании Еврейского национального совета (ЕНС), на котором вскоре предполагалось специально обсудить проблемы борьбы с погромами и положение еврейских воинов в армии УНР. Делегаты получили строгий наказ добиваться официального признания линии СЕВ. В случае неудачи они должны были предупредить совет, “что окончательное решение этих вопросов будет отложено до общего собрания евреев-воинов Киевского гарнизона”⁵⁰.

18 ноября 1917 г. заседание ЕНС состоялось. Иона Гоголь доложил о фактах дискриминации евреев-воинов и высказал опасения в связи с шаткостью фронта, способного “залить всю Украину кровавой волной погромов”⁵¹. Однако его программа действий не была поддержана. Разделяя опасения председателя киевского СЕВ, социалисты высказывали такие соображения: отдельные еврейские воинские отряды все равно не смогут остановить погромную толпу (Вайценблом, Бунд); не смешанные в национальном отношении части, наоборот, будут провоцировать погромы (Корнгольд, Поалей-Цион); в царящем хаосе сложно отделить погромы еврейские от нееврейских, поэтому социалисты предложили создавать гражданские дружины с использованием вольного казачества (Хургин, ОЕСРП)⁵².

Участники заседания приняли резолюцию, предложенную представителем Еврейской народной партии (Volkspartei) Дубинским, которая требовала от Центральной рады “строго придерживаться принципа территориального построения армии”, издания секретарем по военным делам специального приказа о недопустимости попыток исключения украинских граждан из украинской армии, а также “возбуждения солдат-украинцев против солдат-неукраинцев”⁵³.

Создание отдельных еврейских воинских отрядов с целью защиты еврейского населения признавалось “вредным как с политической, так и с практической стороны”⁵⁴. Для выработки конкретных мероприятий по защите еврейского населения от погромов Секретариату по еврейским делам предлагалось создать специальную комиссию. Другой комиссией при этом же секретарстве (в составе представителей СЕВ КВО и других еврейских солдатских организаций) предстояло заняться вопросами “регулирования взаимоотношений между еврейскими солдатами и нееврейскими на Украине”⁵⁵.

Таким образом, желаемых уступок в еврейском военном вопросе СЕВ КВО достичь не удалось. Однако на этом борьба за создание еврейских формирований не прекратилась. Не сумев преодолеть сопротивление ЕНС, исполком СЕВ через фракцию сионистов вынес эту проблему на уровень Центральной рады. 28 ноября 1917 г. во время заседания Малой рады представитель сионистов И. Шехтман* внес официальный запрос Секретариатам по внутренним и военным делам: “1) Какие действительные меры принимает Генеральный секретариат для немедленной остановки погромов? 2) Не считает ли возможным Генеральный секретариат позволить воинам-евреям создавать отдельные дружины для охраны от погромов еврейского населения?”⁵⁶. Ответ С.В. Петлоры, который, кроме всего прочего, отметил, что “относительно формирования еврейских воинских отрядов, по его мнению, к осуществлению этой меры препятствий не будет”⁵⁷, вызвал бурю возмущения еврейских социалистов. Первым выступил представитель Бунда М. Рафес, который обвинил сионистов в “делании карьеры на погромах”. “Охрана еврейского населения, — заявил он, — не должна строиться по принципу самообороны. Еврейское на-

* *Шехтман Иосиф Зелкович* — политический деятель, член партии сионистов, которую в 1917 — начале 1918 г. представлял в Центральной раде и Малой раде УНР.

селение должно быть охраняемо общими органами власти Украины и ответственность за это должна быть возложена на Генеральный секретариат. Армия должна быть общей, если она строится по принципу территориальности. Создание национальных воинских частей будет способствовать лишь разжиганию национальных страстей и приведет к закреплению прежнего еврейского бесправия, начала которого как будто видны уже теперь, когда в украинизированные школы прапорщиков не принимают евреев и из украинизированных частей их исключают... Далее евреев не будут принимать на украинскую почту, железную дорогу и в другие учреждения...”⁵⁸. Такие же мысли высказали М. Шац-Анин* (ОЕСРП) и М. Юдин** (Еврейская народная партия). Последний председательствовал на заседании ЕНС 18 ноября. Он уведомил присутствовавших, что идея формирования отдельных еврейских военных частей была отвергнута большинством представителей еврейских партий⁵⁹.

В ходе дальнейших дискуссий еврейские социалисты затронули вопросы, составлявшие, по их мнению, суть еврейской проблемы в армии. В частности, М. Шац-Анин заметил, что “некоторые украинские части, проводя украинизацию, не понимают украинизацию как территориальное дополнение, а понимают ее как чисто национальное, украинское, дело, выбрасывая всех неукраинцев”⁶⁰. М. Рафес, представитель Бунда, развивая тезис об опасности “разжигания национальных страстей”, высказал претензии к Вольному казачеству. Заявив о том, что ему непонятны принципы построения последнего⁶¹, он, очевидно, демонстрировал свое несогласие с тем, что декларированные как территориальные милицейские формирования, подразделения “вольных казаков” с их ярко выраженными украинскими настроениями, специфической атрибутикой (казацкие чубы, шаровары, старинные украинские песни и т. д.) на практике все более оказывались сугубо национальными формированиями, интеграция в которые евреев становилась проблематичной.

Показательно, что отчеты об этом бурном заседании Малой рады были помещены на страницах сразу нескольких га-

* *Шац-Анин Макс Урьевич* – политический деятель, член ОЕСРП, которую представлял в Центральной раде.

** *Юдин Мойсей Израилевич* – политический деятель, член Еврейской народной партии, которую представлял в Центральной раде и Малой раде. В начале января 1918 г. избран Центральной радой судьей Киевского апелляционного суда.

зет. Однако наиболее полно и выразительно его атмосферу удалось передать “Киевлянину”. Кроме пространного изложения выступлений ораторов, газета отметила также реакцию на дискуссию главы Центральной рады М. Грушевского*. Как заметил корреспондент, во время доклада М. Рафеса председательствующий в знак своего согласия несколько раз одобрительно кивал головой, затем он отыскал глазами секретаря по внутренним делам В. Винниченко**, долго смотрел на него и, наконец, когда запал дискутирующих достиг предела, поспешил остановить обсуждение, переведя разговор на другую тему.

За этими, на первый взгляд, несущественными деталями, на самом деле стояли довольно серьезные проблемы: так же, как и на еврейском, на украинском военном движении негативно сказывалось увлечение политической элиты социалистическими идеями Ф. Энгельса и Ж. Жореса о замене постоянной армии “всеобщим вооружением народа”. И если для прагматика Петлюры практическая целесообразность организации регулярной армии была уже очевидной, то для М. Грушевского, В. Винниченко, М. Порша (в середине декабря последний возглавил Секретариат по военным делам) само понятие “постоянное войско” ассоциировалось с контрреволюционностью. Понятно, что такие настроения большинства украинских и еврейских социалистов в Центральной раде не создавали благоприятную атмосферу для обсуждения проблемы национальных военных формирований — речь шла об украинских или еврейских отрядах. Позднее М. Рафес в своих воспоминаниях язвительно подметит парадоксальность ситуации с поддержкой Петлюрой сионистов относительно создания еврейских частей: “Ничего нет лучше! Украинские и еврейские националисты-сионисты оказались на одной позиции!”⁶².

Результаты обсуждения Малой радой еврейского военного вопроса стали известны исполкому СЕВ КВО уже 29 ноября. Тогда же на заседании обсуждался предложенный ЕНС план

* *Грушевский Михаил Васильевич* (1866–1934) — известный историк, государственный и политический деятель. В 1917 — начале 1918 г. — глава (председатель) Украинской Центральной рады, президент УНР.

** *Винниченко Владимир Кириллович* (1880–1951) — политический и государственный деятель, писатель. Член Украинской социал-демократической рабочей партии (УСДРП), которую представлял в Центральной раде и Малой раде. С июня 1917 г. — глава Генерального секретариата и генеральный секретарь внутренних дел.

защиты еврейского населения, который был решительно отвергнут. Принятая руководством Киевского союза резолюция категорически требовала: “1) считать проект создания дружины Вольного казачества из населения местечек и сел... не решающим вопроса защиты еврейского населения; 2) поручить делегатам в комиссии (при Секретариате по еврейским делам. — *Авт.*) принять все меры для проведения в жизнь идеи создания еврейских воинских отрядов”⁶³. 30 ноября 1917 г. исполком СЕВ наряду с рассмотрением технических вопросов формирования 146, 147 и 759-й еврейских боевых дружин принял решение созвать в самое ближайшее время общее собрание евреев-воинов Киевского гарнизона с вынесением на повестку дня следующих вопросов: “а) о самообороне, б) о положении евреев-воинов в условиях украинизации частей, в) об организации частей из евреев-воинов”⁶⁴. Окончательно определиться со всеми этими вопросами предстояло Всеукраинскому съезду евреев-воинов. Его планировалось провести в конце декабря 1917 г.⁶⁵.

Тем временем, руководствуясь наставлениями ЕНС, сформированные при Секретариате по еврейским делам комиссии приступили к работе. Как свидетельствуют архивные документы, на 23 ноября 1917 г. было назначено первое заседание комиссии по делам евреев-воинов⁶⁶. Важные решения, касающиеся нормализации положения еврейских воинов в армии УНР, были приняты на заседании 4 декабря 1917 г.⁶⁷. Присутствующие И. Хургин (управляющий делами Секретариата по еврейским делам), С. Колос (представитель Секретариата по военным делам) и А. Абуляк (член исполкома СЕВ КВО) согласовали вопрос об оглашении приказа, по которому армия формируется по территориальному признаку, состоит из граждан Украины всех национальностей, а потому желающим вступать в украинские части не может чиниться никаких препятствий. Договорились также относительно издания разъяснения о том, “что под гражданами Украины следует понимать тех, кто является постоянными жителями Украины”⁶⁸. Исключение относительно способа комплектации временно допускалось для полков им. Полуботко, Б. Хмельницкого и некоторых других.

Комиссия решила просить Школьный отдел при Секретариате по военным делам организовать для евреев-юнкеров, которые остаются в украинизированных военных школах, курсы по изучению украинского языка. Специально оговаривалось,

что еврей-юнкеры инженерных и артиллерийских школ должны оставаться на своих местах. Переводы разрешались для евреев — воспитанников учебных заведений других родов войск. Также предусматривалось всех евреев-офицеров — жителей Украины, ожидавших до этого времени назначения на должности в армии УНР, зачислить в резерв чинов Киевского военного округа. Для оперативного решения проблем с евреями-воинами на местах при всех военных комиссариатах УНР учреждался институт комиссара по делам евреев-воинов⁶⁹.

12 декабря 1917 г. М. Зильберфарб направил в Инспекторский отдел Секретариата по военным делам список военнослужащих, которых предстояло зачислить в штаб КВО. Среди них были офицеры: Зиновий Аксельрод, Лейба Поляк, Шлиома Фишман, Яков Виноградов, а также прапорщики: Григорий Киевский, Бенцион Романовский, Владимир и Вольф Давидовы, Исаак Беленький, Иона Шлионский, Яков Урицкий, Авраам Бухгальцев⁷⁰. На следующий день в штаб КВО был назначен комиссар по делам евреев-воинов. Им стал член исполкома СЕВ КВО Авраам Давидович Лапидус⁷¹.

Представители Киевского СЕВ вошли также в состав созданной по инициативе Секретариата по еврейским делам комиссии по борьбе с погромами. Реализуя собственную программу, еврейские социалисты в начале декабря 1917 г. согласовали с Секретариатом по внутренним делам вопрос о предоставлении евреям 50 из 200 мест инструкторов Вольного казачества⁷². На их содержание Генеральный секретариат 12 декабря 1917 г. выделил 90 тыс. руб.⁷³. Принципиально не поддерживая этот план, исполком СЕВ сначала все же решил дать своим инструкторов в Вольное казачество. Однако отказался от своих намерений, когда узнал, что собственно СЕВ выделяется всего пять инструкторских мест⁷⁴. В свою очередь, сам исполком СЕВ КВО передал на рассмотрение С. Петлюре “Проект положения о воинских отрядах еврейской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики”⁷⁵. После ознакомления проект был передан для согласования М. Зильберфарбу. Секретариат по еврейским делам, однако, используя военно-техническую основу полученного документа, вскоре представил собственный альтернативный проект под названием “Положение об отрядах гражданской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики”⁷⁶. Насколько различались оба документа, можно судить по представленным ниже фрагментам.

8 Вестник Еврейского университета

<p>Положение об отрядах гражданской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики</p>	<p>Проект положения о воинских отрядах еврейской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики</p>
<p>I. Цели и характер отрядов Охрана жизни, имущества населения и защита его от анархистско-погромных выступлений с чьей бы то ни было стороны на территории УНР. Отряды являются резервом “Вольного казачества” и не могут быть использованы как воинская сила</p>	<p>1. Цели и характер отрядов а) Охрана чести и достоинства, жизни и имущества населения и защита его от анархистско-погромных выступлений с чьей бы то ни было стороны на территории УНР. б) Отряды не принимают участия ни в каких видах политической и межнациональной борьбы, поскольку таковая не угрожает жизни и благосостоянию еврейского населения. в) Отряды действуют всегда в контакте с демократическими организациями</p>
<p>II. Состав отрядов 1. Отряды состоят из: а) кадра и б) резерва. Состав кадра определяется в количестве командира отряда, заведующего хозяйством, двух врачей, 13 офицеров, делопроизводителя, казначея и 500 солдат. 2. Кадр состоит из солдат, состоящих на военной службе в разных частях войск, расположенных на территории УНР в районах фронта и тыла. 3. Резерв состоит из граждан в возрасте не моложе 18 лет, добровольно вступающих в эти отряды</p>	<p>2. Состав отрядов Отряды состоят из: а) кадра и б) резерва. Состав кадра определяется в количестве командира отряда, заведующего хозяйством, двух врачей, 13 офицеров, делопроизводителя, казначея и 1000 солдат. Кадр состоит из солдат, негодных к строю, состоящих на военной службе в разных частях войск, расположенных на территории УНР в районах фронта и тыла. Резерв состоит из лиц невоенного звания в возрасте от 18 до 45 лет, добровольно вступивших в эти отряды</p>
<p>III. Деятельность отрядов 1. При Комиссии по борьбе с анархией создается Всеукраинский штаб гражданской самообороны в составе представителей от Секретарств военных, внутренних, еврейских и польских дел, Комиссии по борьбе с анархией и Союза евреев-воинов. Означенному штабу подчиняются штабы отрядов в Киеве, Житомире, Виннице и Одессе, которым, в свою очередь, подчиняются штабы частей</p>	<p>3. Деятельность отрядов Отряды формируются и расквартировываются во всех губернских и уездных городах УНР с правом свободного передвижения по своему уезду. Отрядам присваиваются наименования пунктов, в которых они формируются В отношении высшего командования отряды находятся на общих с прочими частями войск основаниях. При высшем командном соста-</p>

<p>этих отрядов, расположенные в уездных городах. Штабы отрядов губернских и уездных составляются по принципу, положенному в основу организации Всеукраинского штаба.</p> <p>2. Отряды формируются в городах: Киеве, Житомире, Виннице, Одессе и расквартировываются в уездных городах УНР с правом передвижения по своему уезду. Отрядам присваиваются наименования пунктов, в которых они формируются.</p> <p>3. В отношении высшего командования отряды находятся в распоряжении Штаба Комиссии по борьбе с анархией. . .</p>	<p>ве военных округов, входящих в состав УНР, по делам воинских отрядов еврейской самообороны находятся представители Временного Центрального Комитета Всероссийского СЕВ (ВЦЕКОВ СЕВ). Передвижение отрядов происходит по соглашению между этими представителями и высшим командованием данного округа, а в случаях, не терпящих промедления, – по усмотрению командира отряда и состоящего при нем представителя ВЦЕКОВ СЕВА, о чем немедленно доносится по начальству.</p> <p>Всякая часть отряда, выступающая для действий, сопровождается представителем ВЦЕКОВ СЕВА, а для координации действий с местными воинскими и гражданскими властями предоставляется право посылки своих представителей в штаб данной части отряда</p>
--	--

Как видим, оба положения свидетельствовали о твердых намерениях сторон отстаивать собственные программы защиты еврейского населения. Некоторая конкретизация касалась определения подчиненности вертикали самообороны. Если еврей-воины фактически замыкали ее на ВЦЕКОВ СЕВ, то еврейские социалисты Центральной рады – на коллегиальном органе украинской власти с привлечением в него Союза евреев-воинов. В этом проявлялась выразительная ориентация первых на собственные силы и общероссийские структуры, и вторых – на государственные структуры УНР. Определенную специфику имело также положение об аполитичности самообороны. Предложенная социалистами формулировка категорически отстаивала невозможность использования резерва Вольного казачества в качестве военной силы. В то же время проект СЕВ имел оговорки, которые при определенных обстоятельствах фактически допускали втягивание еврейской самообороны в “политическую и межнациональную борьбу”.

Между тем общая политическая ситуация на территории Украины становилась все более напряженной. Категорическое непризнание Центральной радой правительства В.И. Ленина и активные попытки последнего расширить ареал большевистс-

кого влияния путем вмешательства в составные государственной жизни, экономики и военного порядка УНР привели, в конце концов, к российско-украинскому военному противостоянию. 4 декабря 1917 г. Совнарком направил в Киев Манифест к украинскому народу с ультимативными требованиями к Украинской раде – формальное провозглашение войны. И хотя переговоры между Киевом и Петроградом еще некоторое время велись, уже со второй половины декабря начались активные боевые действия враждующих сторон на Правобережной Украине. В конце месяца они перекинулись и на Левобережье.

Положение Центральной рады существенно усложнило провозглашение в Харькове “альтернативной” украинской власти – советского правительства Украины (ЦИК Советов Украины и Народного секретариата). Сконструированное при содействии ЦК РСДРП (б) марионеточное украинское правительство обеспечивало легитимное прикрытие наступлению войск советской России и стало существенным фактором разжигания гражданской войны на украинских землях. Позиции Центральной рады при этом не были прочными. Затягивая с решением болезненных вопросов (прежде всего о земле), она существенно уступала большевикам, которые смело бросали в массы популистские лозунги, обещая крестьянству дать землю уже теперь и обвиняя состоявшую преимущественно из социалистов Центральную раду в “буржуазности”. Подобные лозунги деморализовали массы украинских солдат, большинство которых составляло крестьянство. Не в состоянии разобраться в политических тонкостях противостояния “двух украинских властей”, украинские полки один за другим провозглашали нейтралитет. Учитывая же то, что увлеченная социалистическими идеями “всеобщего вооружения народа” Центральная рада противилась формированию регулярной армии, УНР оказалась неготовой себя защитить.

С первых дней российско-украинского военного конфликта еврейские социалисты в Центральной раде во всеуслышание заявили об активной поддержке УНР. 6 декабря 1917 г. представитель ОЕСРП М. Шац-Анин на съезде Советов рабочих, крестьянских и солдатских депутатов Украины заявил: “Шестинедельное господство большевистского правительства – это полное недоразумение. Большевики, эти мартовские социалисты, являются продуктом разложения царского режима. Народные комиссары посылают из болотистого Петрограда на

нас пушки и говорят: «Вы можете самоопределяться, сколько пожелаете, в тех пределах, которые мы вам определим». Теперь в России еще осталась только одна организующая сила — это украинская демократия и ее орган — Центральная рада. В этом недоразумении между Центральной радой и большевистским правительством весь еврейский народ Украины решительно станет на сторону Центральной рады и будет поддерживать ее всеми силами»⁷⁷. Однако столь смелые заявления еврейских социалистов демонстрировали скорее их желание, нежели реальность. «Украинская идея, — заметил по этому поводу И. Чериковер, — несмотря на поддержку еврейскими партиями, не проникла в толщу еврейского населения. Помимо партий, существовал еще просто обыватель, который питал к украинскому делу определенное недоверие, в лучшем случае равнодушие... Еврейский обыватель боялся украинства, оно было ему чуждо, в то время как в русское государство и в русскую культуру он, несмотря на все последние потрясения, верил...»⁷⁸.

На войну между Советской Россией и УНР неоднозначно отреагировало и еврейское воинство. Одна его часть была склонна поддерживать декларирующих интернационализм большевиков, а другая — демонстрирующую симпатии еврейству Центральную раду. Наконец, значительная часть военных выбрала позицию нейтралитета. 15 декабря 1917 г. проблема определения политических позиций специально рассматривалась и на заседании исполкома СЕВ КВО⁷⁹. К сожалению, короткая протокольная запись не дает возможности полностью реконструировать ход обсуждения. Ясно, однако, что составленное преимущественно из сионистов руководство Киевского союза также было нацелено отстаивать политический нейтралитет в этой войне, стремясь вместе с тем сохранить общероссийское единство евреев-воинов. Так что было решено существовать *in corpore* с Петроградским и другими союзами евреев-воинов, отстаивая в ходе начавшейся войны интересы еврейского населения всей бывшей Российской империи.

Война между РСФСР и УНР, все более приобретая характер российско-украинского национального противостояния, существенно отражалась на настроениях противоборствующих сторон. В то время как в Харькове красногвардейские отряды разъезжали по городу с плакатами «Смерть буржуям и украинцам!», в Киеве солдаты-украинцы категорически требовали от великороссов: «Геть з України!». 11 декабря 1917 г. на заседа-

нии правительства секретарь по великороссийским делам Д. Одинец внес запрос по поводу ультиматума, предъявленного украинским полком Т. Шевченко юнкерам-великороссам киевской Алексеевской инженерной школы: в течение трех дней выехать в Россию. К обсуждению этой темы присоединился и М. Зильберфарб. Он уже в который раз указал, что из украинизированных военных школ и частей выбрасывают всех неукраинцев”⁸⁰. К этому моменту секретариат по еврейским делам уже имел первые сообщения об исключении евреев из состава вольного казачества. В частности, 8 декабря 1917 г. на имя секретаря по еврейским делам поступило письмо за подписью 192 жителей г. Ротмистровка. Протестуя против изоляции евреев при организации вольного казачества, они требовали прислать представителя власти, “который бы на месте провел дознание по поводу возникшего конфликта и попытался бы его уладить”⁸¹.

И хотя правительство 11 декабря все-таки поручило Генеральному секретарю по военным делам особым приказом оповестить войско, что на Украине принят именно территориальный, а не национальный принцип комплектования, проявления национальной нетерпимости в армии УНР в форме антиеврейских и антироссийских настроений не только не прекращались, но и усиливались по мере военных неудач. Составленная преимущественно из крестьянства, молодая украинская армия, наследуя традиционное в российской армии времен первой мировой войны недоверие к евреям — “немецким шпионам”, теперь дополняла этот “образ врага” обвинениями евреев в большевизме, пророссийских симпатиях и враждебном отношении к украинскому делу. Культурно-религиозная изолированность еврейства в местечках, с одной стороны, а с другой — пребывание его ассимилированной части в поле русской культуры прибавляли полуграмотному украинскому солдату уверенности в своей правоте.

Между тем война приносила все большие страдания мирному еврейскому населению, которое в основном оставалось аполитичным. Характерная для этого периода “тактика эшелонной войны” — ведение боевых действий преимущественно вдоль железных дорог за станции, местечки и города — объективно делала еврейство заложником этого противоборства. 16 декабря 1917 г. на заседании Генерального секретариата пред-

ставитель Бунда сообщил о полученных им 214 телеграммах с сообщениями о погромах только в трех украинских губерниях⁸². 19 декабря очередной запрос о погромах внесла и фракция сионистов⁸³. Отвечая на него, председатель Генерального секретариата и секретарь по внутренним делам В. Винниченко отметил, что слабость борьбы с погромным движением является следствием борьбы с большевизмом, который угрожает превратиться в погром всеобщий⁸⁴. Информация М. Зильберфарба о подготовке правительством специального законопроекта относительно компенсаций убытков пострадавшим не успокоила присутствовавших. Собственно говоря, украинская власть признавала, что в сложившихся обстоятельствах она не в состоянии противостоять погромам.

Атмосфера обеспокоенности провалом страны в анархию царила на общегарнизонном собрании евреев-воинов, состоявшемся в Киеве 19–21 декабря 1917 г. С внеочередным заявлением выступил прапорщик из г. Овруча на Вольни. Сообщив, что “город горит, пьяные солдаты все рушат”, он обратился за помощью к исполкому⁸⁵. Председатель СЕВ И. Гоголь тут же предложил присутствующим записываться в отряд для немедленной отправки на место тревожных событий⁸⁶. Далее участники собрания выслушали доклад комиссара при штабе КВО А. Лапидуса, а также главу исполкомовской комиссии по организации самообороны Шраера⁸⁷. Оба оратора делали ударение на конфликте между исполкомом СЕВ и секретариатом по еврейским делам, указывая на неуступчивость последнего “по партийным соображениям”. После недолгой дискуссии участники приняли резолюции с требованиями о выделении в дальнейшем всех евреев-воинов фронта и тыла в отдельные национальные воинские формирования различных родов войск (28 голосов “за”, 7 “против”), а также об организации дружин еврейской самообороны⁸⁸. Звучали призывы “нажать” на Секретариат по еврейским делам, “выдвинув угрозу, что в случае отказа СЕВ КВО оставляет за собой право полной свободы действий”⁸⁹. Раздавались также призывы забыть все партийные разногласия и руководствоваться исключительно национальными интересами⁹⁰.

Отметим, что, хотя это собрание было немногочисленным, оно все же адекватно отражало настроения значительной части еврейства КВО⁹¹. “Мы, — высказывал необходимость по-

пуляризации все возрастающего авторитета своей партии И. Гоголь, — в самом центре еврейства подчиняем своей деятельности и даже своей идее наших возможных противников... Мы не можем далее допускать того, чтобы украинские, польские и даже центральные власти еще до этого времени не знали, что самая большая партия среди евреев — это сионисты”⁹².

Давление СЕВ КВО, с одной стороны, а с другой — постепенное осознание частью еврейских социалистов невозможности реализовать в полном объеме собственную военную программу постепенно делали свое дело. Еще 14 декабря 1917 г. на заседании Генерального секретариата М. Зильберфарб высказывался против существования отдельных воинских частей — еврейских, польских, великороссийских и других⁹³. Однако уже 22 декабря, когда правительством специальной обсуждалась проблема национализации войск, он изменил прежнюю позицию. “Хотя Генеральный секретариат принял территориальный принцип комплектования войск, — заявил он, — однако среди украинского войска еще есть антисемитизм, из-за чего фактически этот принцип не применяется и евреев в украинизированные части не принимают. Поэтому лучше позволить евреям формировать отдельные части”⁹⁴. Это предложение правительство передало на обсуждение специальной комиссии при Секретариате по военным делам, предложив принять в нем участие и Секретариату по еврейским делам⁹⁵.

Не позднее 23 декабря 1917 г. состоялась встреча М. Зильберфарба с представителем исполкома СЕВ КВО Гуревичем, во время которой секретарь по еврейским делам предложил воинам-евреям приступить к организации самообороны, однако гражданской, а не военной, как хотел союз⁹⁶. По вопросу о выделении евреев в отдельные регулярные формирования, учитывая решение украинского правительства от 22 декабря, договориться не удалось. Таким образом, очередными переговорами с М. Зильберфарбом руководство СЕВ опять осталось недовольно.

30 декабря в Киеве начал свою работу Всеукраинский съезд евреев-воинов, который из-за отсутствия на нем представителей Румынского фронта был объявлен съездом КВО и Юго-Западного фронта. Торжественная атмосфера открытия была омрачена очередным известием о погроме — на этот раз в Дымере⁹⁷. По решению исполкома СЕВ на место событий немедленно был направлен отряд из 15 человек под командова-

нием Аксельрода. Тремя днями позднее он доложил делегатам о результатах военной акции. Отряд сумел предотвратить кровопролитие. Впрочем, не удалось избежать перепалки с крестьянами из окрестных сел, которые не только отказались выдать зачинщиков беспорядков, но и угрожали разоружением самому отряду. Ситуацию “исправило” появление автомобиля с пулеметом, который, по словам Аксельрода, и “успокоил толпу”. После этого отряд покинул город⁹⁸.

Поскольку 30 декабря первое заседание съезда началось в 19.30, было решено ограничить его официальную часть приветственными речами. К участникам обратились представители еврейских политических партий – Поалей-Цион, Цейре-Цион, ОЕСРП, сионистов и др. Выступали также посланцы Одесского союза евреев-воинов, Союза евреев – Георгиевских кавалеров. От имени воинов 1-го Еврейского сводного отряда делегатов приветствовал Равлин. С теплыми словами к присутствующим обратился и раввин Юго-Западного фронта Берман⁹⁹. В конце заседания И. Гоголь от имени ВЦЕКОВ СЕВа сообщил о намерениях созвать в Киеве Первый Всероссийский военный съезд¹⁰⁰.

На следующий день был утвержден перечень проблем, которые предстояло обсудить: об организации и заданиях союзов евреев-воинов на местах; о Всероссийском военном съезде; о положении евреев-воинов в условиях национализации российской армии; о погромах и борьбе с ними; о демобилизации и т. д.

С докладом о еврейской самообороне выступил меньшевик прапорщик Михлин. Рассказав о существовании двух альтернативных проектов, он призвал делегатов поддержать исполком СЕВ. “Еврейское местечко для смешанных отрядов так же привлекательно, как и склады спирта, — доказывал он. — Только относительно еврейских частей можно быть уверенными, что они не присоединятся к погромщикам”¹⁰¹. Принятая по докладу Михлина резолюция демонстрировала преимущество сионистов, хотя без эксцессов не обошлось: в знак протеста против звучавших в выступлениях ораторов оскорблений в адрес секретаря по еврейским делам часть делегатов во главе с Б. Сегалом покинула съезд¹⁰². Свое отношение к принятой резолюции они высказали в прессе. Опубликованная вскоре газетой “Naie Zait” статья под названием “Нужна ли нам еврейская армия?” называла идею еврейских национальных

формирований “шовинистическим затмением умов” и предупредила, что исполкомовский план еврейской самообороны “искусственным путем придает борьбе, которую власть ведет против уголовных преступников, характер межнациональной войны”¹⁰³.

В последний день работы съезда к его участникам от имени Центральной рады обратился представитель украинцев Кавказского фронта Баклаженко. Отметив, что обе нации — украинская и еврейская — одинаково страдали во времена царизма, он заявил, что украинская власть никогда не допустит притеснений еврейства. Распространение еврейских погромов Баклаженко связал с “присутствием на Украине остатков «черной сотни», которая сеет вражду между братскими, ранее угнетенными народами”¹⁰⁴. Заканчивая свое выступление, он затронул главный вопрос, волновавший украинскую власть: какую сторону займут еврей-воины в войне между большевистской Россией и Украиной. Слова оратора свидетельствовали о желании украинской стороны добиться от еврейского воинства официальной поддержки. “Все обязаны, — настаивал посланец Центральной рады, — напрячь свои силы для борьбы с врагами национальной воли”¹⁰⁵.

В ответ на это обращение делегаты съезда дали понять, что намерены соблюдать нейтралитет, хотя вместе с этим и высказали симпатии УНР. От имени ВЦЕКОВ СЕВА Иона Гоголь заверил Баклаженко, что “еврей-воины Северного фронта против Украины не пойдут”¹⁰⁶. В таком же духе выступил и делегат евреев-воинов 165-й дивизии 8-й армии. “Когда мы получили известие о провозглашении Украинской Народной Республики, — сказал он, — то приветствовали это. Большевики были обозлены, никто не мог выступать против приказа Крыленко бороться с украинцами. Однако мы заявили, что мы, евреи, которые столько проливали свою кровь, не пойдём против своих братьев. Мы заявили, что пойдём тогда в ряды украинцев и будем бороться против угнетателей Украины”¹⁰⁷. Его поддержал представитель Особой армии Юго-Западного фронта Коган, категорически заявив: “Никогда рука евреев-воинов не будет поднята на Украину!”¹⁰⁸.

А тем временем российско-украинская война вошла в свою решающую стадию. 5 января 1918 г. главнокомандующий “группы войск по борьбе с контрреволюцией на Юге России” В.А. Антонов-Овсеенко отдал приказ об общем наступлении на столицу Центральной рады. Поддерживаемые большевистскими

восстаниями в тылу армии УНР, войска Красной Армии быстро продвигались по направлениям: Харьков—Полтава—Киев и Курск—Бахмач—Киев. Руководство “революционными армиями” было возложено на левого эсера подполковника М.А. Муравьева.

Успешные действия красноармейцев и очевидная неспособность украинской стороны к организованному сопротивлению, наконец, вынудили социалистическую Центральную раду изменить свои подходы в области военного строительства. После длительных дискуссий был принят Закон о создании народного войска, который, хоть и декларировал приверженность идее народной милиции, все же фактически инициировал организацию на Украине наемного профессионального войска¹⁰⁹. Большие надежды возлагались и на Вольное казачество, которое в середине декабря 1917 г. было передано в подчинение Секретариату по военным делам¹¹⁰. 4 января Генеральный секретариат со специальным воззванием обратился к казачеству, призывая его “помочь украинскому войску и украинскому правительству спасти свой край от насильников-большевиков”¹¹¹.

Разгон большевиками Всероссийского Учредительного собрания в Петрограде и реальная угроза установления власти правительства Ленина на украинских землях подтолкнули Центральную раду к радикальному политическому решению, касающемуся изменения государственного статуса УНР. В ночь на 11 января 1918 г. своим Четвертым универсалом она провозгласила УНР “самостоятельной, ни от кого независимой, вольной, суверенной державой украинского народа”, заявив, таким образом, о полном отделении Украины от России¹¹². Одновременно украинская власть активизировала переговоры со странами Четверного союза, надеясь использовать их военный потенциал в войне против большевистской России.

Все эти важные события существенно повлияли на расстановку политических сил, в том числе в Центральной раде. В частности, решение о государственной самостоятельности Украины не встретило поддержки представителей еврейских фракций, взгляды которых в большинстве основывались на приверженности идее федеративной связи всех частей Российской империи и нежелании раскалывать общероссийскую еврейскую общину. В свою очередь, украинские политические круги были недовольны позицией еврейства. “Голосование еврейских представителей в Центральной раде за провозглаше-

ние самостоятельности Украины, — писал позднее один из лидеров партии Поалей—Цион С. Гольдельман, — не могло в тот момент практически помочь чем-нибудь украинцам, однако их отказ поддержать своими голосами это провозглашение и притом в тот переломный момент в борьбе украинского лагеря за его святую национальную цель принес этому лагерю глубокое разочарование”¹¹³.

Впрочем, сдержанная или негативная реакция еврейских представителей на Четвертый универсал не прекратила украинско-еврейского сотрудничества на уровне государственной власти. Позитивную основу для этого составлял, в частности, принятый Центральной радой 9 января 1918 г. Закон о национально-персональной автономии¹¹⁴. Активной была в это время и военная деятельность еврейских политических сил. 8 января 1918 г. секретарь по еврейским делам направил телеграмму секретарю по военным делам М. Поршу, в которой предлагал обсудить ряд вопросов, связанных с “реорганизацией армии, организацией Вольного казачества и борьбой с анархией на Украине”¹¹⁵. О том, что проект привлечения еврейства в Вольное казачество по-прежнему оставался актуальным для еврейских социалистов, можно судить, в частности, на основании письма, отправленного 12 января 1918 г. товарищем Министра по еврейским делам “вольному казаку М. Мильштейнову в м. Купель Старо-Константиновского уезда на Волыни”, в котором разъяснялся порядок получения оружия в местной самоуправе¹¹⁶. В этот же день созданная не без участия еврейских представителей Центральной рады комиссия по борьбе с анархией сообщила М. Зильберфарбу о принятых мерах по прекращению погрома в м. Ворковичи Дибенского уезда¹¹⁷. Меры эти, впрочем, сводились к посылке очередной телеграммы местным властям — реальной военной силы в распоряжении комиссии не было.

Последнее обстоятельство и убедило Министерство по еврейским делам (после принятия Четвертого универсала секретариаты стали называться министерствами) в необходимости более эффективного использования потенциала евреев-воинов. В условиях приближения большевистских войск и нарастания беспорядков в столице Центральной рады отсутствие военной силы, способной хоть в какой-то мере защитить еврейское население, ощущалось особенно остро. Тем более что к этому времени созданные исполкомом союза еврейские боевые дружины уже успели зарекомендовать себя, предотвратив погро-

мы в Тараше и Дымере¹¹⁸. Успешно действовала также созданная при содействии киевского союза еврейская самооборона г. Овруча. Насчитывая 120 человек, она сумела несколько раз отразить нападение окрестных банд и даже выезжала на боевые задания в соседние местечки¹¹⁹.

15 января 1918 г. И. Хургин направил командующему КВО разработанный союзом евреев-воинов проект организации дружины по борьбе с погромами. Настаивая на немедленном его утверждении, товарищ министра по еврейским делам отмечал, что этот проект «является единственной для правительственной власти реальной мерой по борьбе с погромной волной в настоящий момент»¹²⁰. В этот же день исполком Киевского Союза евреев-воинов послал телеграмму еврейским политическим партиям с предложением 16 января 1918 г. принять участие в «обсуждении вопроса о немедленном создании дружины по борьбе с погромами при Народном министре по еврейским делам»¹²¹. По свидетельствам участников тех событий, такая дружина была сформирована. Более того, украинская власть выделила ей имущество разоруженного полка им. Т. Шевченко¹²². Однако в целом процесс организации еврейской самообороны так и не успел приобрести планомерного характера. Относительно благоприятный для этого мирный период деятельности Центральной рады прошел, дальнейшее развитие военно-политических событий делало организованную работу такого характера для украинской власти просто невозможной.

В ночь на 16 января 1918 г. в Киеве началось подготовленное местными большевиками восстание на заводе «Арсенал». Скоординированное с командованием войск Красной Армии, это выступление было нацелено на то, чтобы облегчить вступление М. Муравьева в Киев. На сторону арсенальцев перешли некоторые украинские полки (в частности, часть полка им. Т. Шевченко), их также поддержали рабочие ряда предприятий, объявив забастовку. Между восставшими и войсками Центральной рады развернулись ожесточенные боевые действия, охватившие сразу несколько районов города. Обе стороны несли потери, страдало и мирное население. На некоторое время в городе прекратились подача воды, электричества, продажа хлеба. Как обычно, хаосом воспользовались уголовные элементы: по городу прокатилась волна ограблений, вооруженных нападений на жилища и людей. Одновременно в Киеве стала усиливаться и антиеврейская агитация. Настойчивое

муслирование слухов об активном участии евреев в восстании против Центральной рады придавало этой агитации сугубо политическое звучание.

Резкое возрастание погромных настроений вызвало серьезные опасения еврейских фракций. 19 января на заседании Центральной рады бундовец М. Рафес выступил с протестом против обвинений всего еврейства в организации восстания¹²³. 20 января заявление по этому поводу сделал и сионист Й. Шехтман. Отметив, что “вся еврейская нация не может отвечать за то, что среди нее есть люди тех или иных убеждений”, он призвал власть издать специальное воззвание не допускать еврейских погромов¹²⁴. Депутаты согласились подготовить такое воззвание, однако без эмоционального обсуждения проблемы лояльности национальных меньшинств в Центральной раде не обошлось. Отдельно был поднят вопрос об участии в борьбе с восставшими боевых отрядов, созданных по национальному признаку. Наличие польских и еврейских отрядов на улицах города (на заседании речь шла о боевых дружинах Бунда) было истолковано как проявление негативного отношения к украинской власти.

На таком крайне неблагоприятном военно-политическом фоне 20 января в Киеве должен был начать работу подготовленный в значительной мере усилиями И. Гоголя Первый Всероссийский съезд евреев-воинов¹²⁵. Но в Киев прибыли всего 25 человек, и было решено провести частное совещание. В помещение, где собрались делегаты, внезапно ворвался отряд “вольных казаков”. Под предлогом, что якобы из этого дома стреляли, собрание было разогнано. Несколько человек, в том числе и И. Гоголь, были арестованы. В помещении ВЦЕКОВ СЕВа (СЕВ КВО) был проведен обыск. Вскоре, по личному распоряжению главы нового Кабинета министров В. Голубовича, все арестованные были освобождены. Однако Иона Гоголь домой так и не вернулся...¹²⁶

22 января большевистское восстание в Киеве было окончательно подавлено. Но в этот же день подошедшие войска М. Муравьева начали обстрел города из тяжелых орудий. Как сообщали газеты, число убитых и раненых жителей достигло более 800 человек¹²⁷. Кроме того, 300 повстанцев были ранены и убиты при взятии “Арсенала”¹²⁸. Некоторым из этих людей, по свидетельствам очевидцев, не удалось избежать жестокой расправы со стороны украинских войск.

Когда 23 января на заседании Центральной рады был поставлен вопрос о расследовании обстоятельств подготовки восстания, часть депутатов внесла предложение расследовать также случаи арестов, обысков и расстрелов невооруженных людей¹²⁹. В ходе обсуждения представитель сионистов Лимановский рассказал об инциденте с евреями-воинами и исчезновении председателя Киевского союза евреев-воинов¹³⁰. Его поддержал исполняющий обязанности Министра по еврейским делам И. Хургин, который сообщил, что не был допущен в госпиталь узнать, нет ли там трупа Гоголя¹³¹. “Необходимо, — настаивали депутаты, — расследовать этот и другие случаи насилия над еврейским населением г. Киева”¹³².

Но комиссия так и не успела развернуть работу. В ночь с 25 на 26 января Центральная рада была вынуждена покинуть столицу. На короткое время установилась власть советского украинского правительства. Именно тогда и было найдено тело Ионы Гоголя. По рассказам очевидцев, на его похороны собралось до 10 тыс. человек — в основном еврейское население¹³³.

Обстоятельства гибели председателя СЕВ КВО и члена ВЦЕКОВ СЕВа, очевидно, так и остались невыясненными. В еврейских политических кругах между тем высказывались предположения, что Гоголь был расстрелян “вольными казаками” атамана М. Ковенко*, который в дни восстания на “Арсенале” был назначен комендантом Киева. В мае 1918 г. на Второй Всероссийской конференции СЕВ бывшие в свое время близкими к киевскому союзу сионисты Лимановский и Крупкин выдвинули гипотезу, согласно которой Иона Гоголь был убит “может быть, за несколько раздраженный и вызывающий тон при объяснениях с комендантом” и за то, что “заявил украинской Центральной раде, что мы в политической борьбе не участвуем...”¹³⁴.

Дальнейшие следы деятельности СЕВ КВО теряются. Неизвестно также, как сложилась судьба созданных в Киеве еврейских боевых дружин. Вполне возможно, что они были расформированы советской властью, которая по “интернациональным соображениям” выступала против национализации

* *Ковенко Михаил Никитович* (1888–?) — инженер, военный и политический деятель. В 1917 г. — член Украинской партии социалистов-самостийников. В Центральной раде представлял Всеукраинский совет рабочих депутатов. Организатор куреня “Вольных козаков”. В январе 1918 г. — военный комендант Киева.

войск, допуская ее исключительно в тактических целях (пример — создание Красного казачества в противовес Вольному казачеству и т. д.).

Что касается ВЦЕКОВ СЕВ, то весной 1918 г. он возобновил свою деятельность на территории РСФСР уже в новом составе¹³⁵. 6–10 мая в Москве была проведена Вторая Всероссийская конференция СЕВ (правда, представителей Украины на ней не было), которая признала целесообразным установить “деловой контакт с государственной властью” и приняла ряд важных резолюций, в том числе о необходимости организации еврейской самообороны¹³⁶. Однако равноправного “делового контакта” с большевистской властью не получилось. К 1919 г. Всероссийский союз евреев-воинов фактически прекратил свое самостоятельное существование, полностью растворившись в структурах Евкомнаца¹³⁷.

Создание СЕВ КВО стало свидетельством возросших в годы первой мировой войны национального сознания и общественно-политической активности еврейского воинства. Как межпартийная организация Киевский союз был тесно связан с различными демократическими структурами и, в частности, с Центральной радой, признанной Временным правительством краевым органом власти Украины. Вместе с тем анализ деятельности СЕВ КВО не оставляет сомнений относительно значительного влияния в этой общественной организации партии сионистов. Линию сионистов последовательно и настойчиво отстаивал исполком киевского СЕВ и в вопросах, связанных с созданием еврейских воинских формирований. При этом национальная военная программа СЕВ КВО прошла трансформацию: от требований создания еврейских боевых дружин для борьбы с погромами и выделения только желающих нестроевых солдат-евреев в еврейские части до призывов добиться организации еврейских полков различных родов войск путем выделения всех евреев-воинов из российской армии (так же и армии УНР). В этом отношении сионистское крыло СЕВ КВО существенно расходилось с социалистами, считавшими организацию еврейских войск делом политически вредным и практически нецелесообразным. По мнению социалистов, евреи должны входить в смешанные в национальном отношении формирования, создаваемые украинской властью для борьбы с погромами. Несмотря на довольно жесткое противостояние, обе стороны достигли определенных успехов в ходе реализации собственных военных программ. В частности, СЕВ КВО

удалось сформировать боевые дружины еврейской самообороны, успешно действовавшие в Киеве, Дымере, Овруче и других городах и местечках Киевской губернии. В свою очередь, благодаря усилиям социалистического крыла Центральной рады были сделаны важные шаги в деле организации государственной защиты еврейского населения от погромов, приняты решения, направленные на предотвращение дискриминации евреев-воинов в армии УНР.

В отличие от большинства еврейских социалистов, которые свою военную деятельность строили в законодательном поле украинской власти, СЕВ КВО и созданный по его инициативе Временный ЦК Всероссийского СЕВ отстаивали принцип опоры на собственные силы, ориентируясь на общероссийские структуры. С началом войны между советской Россией и УНР еврей-воины заявили о своем нейтралитете. При этом в отстаиваемой Киевским исполкомом СЕВ позиции довольно четко просматривалась декларируемая сионистами идея о “третьем пути” еврейства в ходе длительного “противостояния славян”. Уже первый акт драмы гражданской войны развеял эти надежды. Трагическая гибель популярного в еврейских кругах Ионы Гоголя, возможно, стала одним из первых подтверждений этого.

¹ Эта цифра определена исходя из процента евреев в составе населения Российской империи. См.: Отчет Временного Центрального комитета Всероссийского союза евреев-воинов // РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 2, л. 19. По подсчетам СЕВ КВО в конце декабря 1917 г. в частях и учреждениях Киевского гарнизона насчитывалось не менее 1000 евреев // РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 57.

² Статья с описанием фонда “Всероссийский союз евреев-воинов (1917–1919), ф. 273”, опубликованная в кн.: Документы по истории и культуре евреев в архивах Москвы: Путеводитель. М., 1997. С. 292, 293, имеет отдельные неточности, на которые следует указать. Прежде всего ф. 273 составляет не 365 единиц хранения, как отмечено в книге, а меньше. Далее, ошибочно утверждение авторов о том, что “ни на Украине, ни в Советской России... национальных отрядов создать не удалось”. Об организации и деятельности еврейских боевых дружин СЕВ КВО в Киеве, Дымере, Овруче и др. приводятся сведения в настоящей статье. Кроме того, еврейские воинские формирования существовали также в Одессе и на Румынском фронте. 26 января 1918 г. газета “Еврейская мысль” (орган сионистов, Одесса) сообщила: “Получены сведения о том, что с N-ской дивизии выделяются еврей-кавалеристы с лошадьми и полным снаряжением, что в Кишиневе в боях с румынами успешно принимала участие сформированная еврейская рота, что исполком евреев-воинов Румынского фронта энергично готовится к приему еврейских частей, которые направляются в Одессу”. Впро-

чем, закравшиися в “Путеводитель” неточности не снижают в целом его информационную ценность и не преуменьшают заслуг авторов.

³ Українська Центральна рада: Документи і матеріали: У 2 т. Київ, 1996-1997. Т. 1. 1996. 588 с.; Т. 2. 1997. 422 с.

⁴ *Рафес М. Г.* Два года революции на Украине (Эволюция и раскол “Бунда”). М., 1920; *Гольденейзер А. А.* Из киевских воспоминаний, 1917–1921 // Революция на Украине по мемуарам белых. М.; Л., 1930; *Гольдельман С.И.* Жидівська автономія на Україні (1917–1920). Мюнхен, 1963; *Винниченко В.* Єврейське питання на Україні // Сучасність. 1992. № 8. С. 116–125; *Silberfarb M.* The Jewish Ministry and Jewish National Autonomy in Ukraine. N.Y., 1993; *Скоропадський П.* Спогади, кінець 1917 – грудень 1918. Київ., 1995 и др.

⁵ *Чериковер И.* Антисемитизм и погромы на Украине, 1917–1918 (К истории украинско-еврейских отношений). Берлин, 1923; *Minc M.* Kiev Zionists and Ukrainian National Movement; *Frankel J.* The Dilemmas of Jewish National Autonomism: the Case of Ukraine, 1917–1920 // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. Edmonton, 1990. P. 247–261, 263–279; *Левітас Ф., Гусев В.* Бунд в Україні: Місце в суспільному житті (кінець XIX – 1921). Київ, 1995; *Клейнер І.* Владімір (Зевєв) Жаботинський і українське питання: Вселюдськість у шатах націоналізму. Київ; Торонто; Едмонтон, 1995; *Старух А.* Национальный вопрос в теории и практической деятельности еврейских политических партий Украины в период Центральной рады // Еврейское население Юга Украины: Исследования, воспоминания, документы. Харьков; Запорожье, 1998. С. 138–146; *Abramson H.* A Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920. Cambridge, 1999 и др.

⁶ Исползованные в статье материалы газет “Der Telegraf” и “Naie Zait” опубликованы в кн.: *Чериковер И.* Антисемитизм и погромы на Украине, 1917–1918.

⁷ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 15, л. 59 об. Протокол № 1 заседания Временного исполкома Союза евреев-воинов КВО. 31 июля 1917 г.

⁸ Там же, ед. хр. 16, л. 4 об. Протокол общего собрания Союза евреев-воинов. 5 сент. 1917 г.

⁹ Там же, ед. хр. 17, л. 4–6. Устав межпартийной военной организации под названием “Союз евреев-воинов Киевского военного округа”.

¹⁰ Там же, ед. хр. 16, л. 4–4 об. Протокол общего собрания Союза евреев-воинов, 5 сент. 1917 г.

¹¹ Там же.

¹² Там же, ед. хр. 17, л. 4 об. Устав межпартийной военной организации под названием “Союз евреев-воинов Киевского военного округа”; ед. хр. 15, л. 57 об. Протокол заседания Временного исполкома Союза евреев-воинов. 21 авг. 1917 г.

¹³ *Канищев В. В.* Русский бунт – бессмысленный и беспощадный: Погромное движение в городах России в 1917–1918 г. Тамбов, 1995. С. 79, 84, 88, 90; Архив КОПЕ. Донесение уполномоченного по Волынской губернии от 4 декабря 1917 г. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 54.

¹⁴ Рассвет. 1917. № 9. 6 сент. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 54.

¹⁵ Там же. С. 54.

¹⁶ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 12–12 об. Протокол внеочередного заседания представителей еврейских партий, созванного исполкомом СЕВ КВО в связи с погромной агитацией в Киеве.

¹⁷ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 315. Протокол заседания Генерального секретариата, 22 сент. 1917 г.

¹⁸ Там же. С. 323, 324. Декларация Генерального секретариата Украины, 29 сент. 1917 г.

¹⁹ Там же. С. 329. Материалы заседания Малой рады, 29 сент. 1917 г. См. также сообщение об этом заседании, опубликованное в “Робітничій газеті” (1917. 1 сент.). Цит. по: Українська Центральна рада. Т. 1. С. 558. Прим. 242.

²⁰ ЦГАВО Украины, ф. 1063, оп. 1, ед. хр. 1, л. 6, 7–7об. Протоколы заседания Генерального секретариата, 9, 14, 16 окт. 1917 г.

²¹ Вольное казачество // *Naie Zait*. 1917. 14 окт. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 101.

²² РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 13–14. Протокол совещания представителей еврейских партий, созданного исполкомом СЕВ КВО, 30 сент. 1917 г.

²³ Там же, л. 16. Протокол заседания исполкома СЕВ КВО, 5 окт. 1917 г.

²⁴ Первая Всероссийская конференция представителей евреев-воинов // *Голос еврея-воина*. 1918. № 1; *Киевская мысль*. 1917. 11 окт.; Архив Союза евреев-воинов. Протоколы первой конференции, окт. 1917 см.: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 225–227. Автор ошибочно называет эту конференцию “Первой конференцией евреев-воинов КВО и Юго-Западного фронта”.

²⁵ Первая Всероссийская конференция представителей евреев-воинов // *Голос еврея-воина*. 1918. № 1.

²⁶ *Чериковер И.* Указ. соч. С. 225–227; Архив Союза евреев-воинов. Протоколы первой конференции, окт. 1917 г.

²⁷ Первая Всероссийская конференция представителей евреев-воинов // *Голос еврея-воина*. 1918. № 1.

²⁸ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 354, 355. Воззвание Генерального секретаря межнациональных дел “К сознательным гражданам Украины”, 18 окт. 1917 г.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 354. Протокол заседания Генерального секретариата, 18 окт. 1917 г.

³¹ *Сергейчук В.* Погроми в Україні, 1914–1920: Від штучних стереотипів до гіркої правди, приховуваної в радянських архівах. Київ, 1998. С. 162. Телефонogramма Киевского губернского комиссара Саликовского заместителю Генерального секретаря по еврейским делам о еврейском погроме в м. Сквиря, 24 окт. 1917 г.

³² Погром в Сквире (Киевская губерния) // *Naie Zait*. 1917. 28 окт. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 187.

³³ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 358. Материалы заседания Малой рады, 24 окт. 1917 г.

³⁴ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 17. Протокол общегарнизонного собрания, созданного исполкомом СЕВ КВО, 28 окт. 1917 г.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, л. 17об.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 19. Резолюция собрания евреев-воинов Киевского гарнизона, 28 окт. 1917 г.

⁴⁰ Там же, л. 19–19 об.

⁴¹ Там же, л. 27, 29. Протокол заседания исполкома СЕВ КВО, 11, 14 нояб. 1917 г.

⁴² Самооборона // Голос еврея-воина. 1918. № 1.

⁴³ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 398–401. Третий универсал Украинской Центральной рады, 7 нояб. 1917 г.

⁴⁴ Там же. С. 395–396. Сообщение о внеочередном заседании Малой рады, 6 нояб. 1917 г.; *Шуць О.* Питання військового захисту УНР на першому етапі її розбудови (листопад–грудень 1917 р.) // Центральна рада на тлі української революції: Науково-теоретичні читання в Інституті історії України, 16 березня 1995 р. С. 99–100; *Голубко В.* Армія Української Народної Республіки, 1917–1918. Львів, 1997. С. 116–119. После отказа 9 ноября 1917 г. исполнить приказ СНК о немедленном начале переговоров с австро-германским командованием генерал-лейтенант Н.Н. Духонин был отстранен от должности и заменен прапорщиком Н.В. Крыленко. Вскоре Духонин стал жертвой солдатского самосуда. Популярная в Красной Армии времен Гражданских войн 1917–начала 20-х гг. фраза “отправить в штаб Духонина” означала расправу без суда и следствия.

⁴⁵ *Шуць О.* Питання військового захисту УНР на першому етапі її розбудови (листопад–грудень 1917 р.). С. 104.

⁴⁶ *Голубко В.* Армія Української Народної Республіки, 1917–1918. С. 119.

⁴⁷ 23 ноября 1917 г. газета “Нова рада” опубликовала сообщение о визите делегации евреев-воинов 6-го армейского корпуса к Генеральному контролеру Золотареву (Бунд) с жалобой на то, что корпусная рада, приглашая в своих воззваниях неукраинские национальности оставаться в украинском войске, исключила их из своего состава. На представленной солдатами докладной Золотарев наложил резолюцию-протест “против исключения из украинского корпуса евреев-жителей Украины”, поскольку “теперь должна быть полная равноправность всех национальностей”. Цит. по: *Найман О. Я.* Єврейські партії та об’єднання України (1917–1925). Київ, 1998. С. 58.

⁴⁸ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 23–24. Протокол № 37 заседания исполкома СЕВ КВО, 5 нояб. 1917 г.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, л. 25. Протокол № 38 заседания исполкома СЕВ КВО, 9 нояб. 1917 г.

⁵¹ *Чериковер И.* Указ. соч. С. 90.

⁵² 6-е заседание Еврейского национального совета, 18 нояб. 1917 г. Архив National-Rat’a (Київ). Протоколы 6-го заседания, 18 нояб. 1917 г. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 230, 231.

⁵³ Там же. С. 231, 232.

⁵⁴ Там же. С. 231.

⁵⁵ Там же. С. 232.

⁵⁶ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 483. Материалы заседания Малой рады, 28 нояб. 1917 г.

⁵⁷ Киевлянин. 1917. 30 нояб.

⁵⁸ Киевская мысль. 1917. 29 нояб.; Киевлянин. 1917. 30 нояб.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² *Рафес М. Г.* Два года революции на Украине: Эволюция и раскол Бунда. С. 61.

⁶³ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 37. Протокол № 47 заседания исполкома СЕВ КВО. 29 нояб. 1917 г.

⁶⁴ Там же, л. 38. Протокол № 48 заседания исполкома СЕВ КВО. 30 нояб. 1917 г.

⁶⁵ Там же, л. 45. Протокол № 53 заседания исполкома СЕВ КВО. 11 дек. 1917 г. На заседании сначала стоял вопрос о созыве съезда евреев-воинов КВО и Юго-Западного фронта, однако затем было принято решение “попытаться созвать Всеукраинский съезд, хотя бы и пришлось отложить сроки созыва”.

⁶⁶ ЦГАВО Украины, ф. 1854, оп. 1, ед. хр. 5, л. 5. Сообщение секретаря по еврейским делам Генеральному секретарю по военным делам о проведении 23 нояб. 1917 г. первого заседания комиссии. Исх. № 120 от 21 нояб. 1917 г.

⁶⁷ Там же, л. 8. Протокол заседания Комиссии от 4 дек. 1917 г. Не позднее 4 дек. 1917 г. Содержание этого документа приведено в книге Чериковера (Протокол 7-го заседания National-Rat. С. 232). Сравнительный анализ архивного и опубликованного в книге вариантов документа свидетельствует о том, что текст последнего несколько сокращен и содержит неточности, существенно искажающие смысл принятых комиссией решений. В частности, п. 6 архивного варианта документа гласит: “...издать разъяснение, что *под гражданами* Украины следует понимать тех, кто являются постоянными жителями Украины”. В то же время у Чериковера (возможно, согласно вольной интерпретации И. Хургина) он звучит так: “Издать разъяснение, что граждане, являющиеся постоянными жителями Украины, *суть украинцы*” (здесь и выше курсив наш. – Авт.). Приведенная И. Чериковером неточная версия резолюции перекочевала в некоторые современные издания. См., к примеру: Сборник статей по еврейской истории и литературе / Сост. и гл. ред. М.С. Жидовецкий. Израиль, 1992. Кн.2. Ч. 1. С. 119.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ ЦГАВО Украины, ф. 1854, оп. 1, ед. хр. 5, л. 8.

⁷⁰ Там же, л. 9. Сообщение секретаря по еврейским делам в Инспекторский отдел Генерального секретариата о зачислении евреев-офицеров в штаб КВО и евреев-прапорщиков в резерв чинов КВО. Исх. № 216 от 12 дек. 1917 г.

⁷¹ Там же, л. 13. Сообщение секретаря по еврейским делам в штаб КВО о назначении А. Лapidуса комиссаром по делам евреев-воинов. Исх. № 229 от 13 дек. 1917 г.

⁷² 7-е заседание Еврейского национального совета, 4 дек. 1917 г. Архив National-Rat'a (Киев). Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 232.

⁷³ ЦГАВО Украины, ф. 1063, оп. 1, ед. хр. л. 22 об. Протокол заседания Генерального секретариата, 12 дек. 1917 г.

⁷⁴ Доклад М. Михлина о погромах. Материалы съезда евреев-воинов КВО и Юго-Западного фронта. Цит. по: *Чериковер И.* Указ. соч. С. 236, 237. Чериковер ошибочно называет этот съезд второй конференцией евреев-воинов.

⁷⁵ *Чериковер И.* Указ. соч. С. 228–230. Проект Положения о воинских отрядах еврейской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики.

⁷⁶ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 77. Положение об отрядах гражданской самообороны, расположенных на территории Украинской Народной Республики.

⁷⁷ Українська Центральна рада. Т. 1. С. 507. Материалы и документы съезда Советов рабочих, сельских и солдатских депутатов Украины, 6 дек. 1917 г.

- ⁷⁸ Чериковер И. Указ. соч. С. 115.
- ⁷⁹ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 61. Протокол № 56 заседания исполкома СЕВ КВО, 15 дек. 1917 г.
- ⁸⁰ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 13, 14. Протокол заседания Генерального секретариата, 11 дек. 1917 г.
- ⁸¹ Чериковер И. Указ. соч. С. 243. Письмо жителей м. Ротмистровка на имя секретаря по еврейским делам с протестом против исключения евреев из состава Вольного казачества. Начало дек. 1917 г.
- ⁸² Киевская мысль. 1917. 17 дек. И. Чериковер высказывает мнение о том, что приведенные представителем Бунда данные являются преувеличенными. Как указывает автор книги, по данным прессы и архива Министерства по еврейским делам в сентябре–декабре 1917 г. погромы состоялись в 60 пунктах Украины. См.: Чериковер И. Указ. соч. С. 205.
- ⁸³ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 50. Информация о заседании Малой рады, 19 дек. 1917 г.
- ⁸⁴ Кисвянин. 1917. 20 дек.
- ⁸⁵ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. л. 52 об. Протокол общегарнизонного собрания, созданного СЕВ КВО, 19–21 дек. 1917 г.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Там же, л. 53–55.
- ⁸⁸ Там же, л. 53 об.
- ⁸⁹ Там же, л. 55.
- ⁹⁰ Там же, л. 56.
- ⁹¹ Киевская мысль. 1917. 1 дек.
- ⁹² ЦГАОУ, ф. 41, оп. 1, ед. хр. 237, л. 4–4 об. Письмо И. Гоголя в Киевский комитет сионистов. Без даты.
- ⁹³ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 21. Материалы и документы Восьмой сессии Центральной рады, 14 дек. 1917 г. См. также: Киевская мысль. 1917. 15 дек.
- ⁹⁴ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 61. Протокол заседания Генерального секретариата, 22 дек. 1917 г.
- ⁹⁵ Там же. С. 61.
- ⁹⁶ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 16, л. 62. Протокол № 57 заседания исполкома СЕВ КВО, 23 дек. 1917 г.
- ⁹⁷ Там же, ед. хр. 15, л. 8 об. Протокол съезда евреев-воинов КВО и Юго-Западного фронта, 30 дек. 1917 г. –3 янв. 1918 г.
- ⁹⁸ Там же, л. 11.
- ⁹⁹ Там же, л. 5.
- ¹⁰⁰ Там же, л. 7.
- ¹⁰¹ Из архива Союза евреев-воинов в Киеве. Михлин М. Доклад о погромах.
- Цит. по: Чериковер И. Указ. соч. С. 237.
- ¹⁰² РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 15, л. 9 об.
- ¹⁰³ Сегал Б. Чи потрібна нам єврейська армія?// Naic Zait. 1918. № 8. Цит. по: Чериковер И. Указ. соч. С. 91.
- ¹⁰⁴ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 15, л. 23.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ Там же, л. 23 об.
- ¹⁰⁷ Там же, л. 27.
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 90–92. Закон о создании народного войска, принятый Малой радой 3 янв. 1918 г.

- ¹¹⁰ Там же С. 45. Протоколы заседаний Генерального секретариата, 18 дек. 1917 г.
- ¹¹¹ *Голубко В.* Армія Української Народної Республіки, 1917–1918. С. 158.
- ¹¹² Українська Центральна рада Т. 2. С. 102–104. Четвертый универсал Украинской Центральной рады, 11 янв. 1918 г.
- ¹¹³ *Гольдельман С. І.* Жидівська національна автономія на Україні (1917–1920 р.). Мюнхен, 1963. С. 33.
- ¹¹⁴ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 99–101. Закон Центральной рады о национально-персональной автономии, 9 янв. 1918 г.
- ¹¹⁵ ЦГАВО Украины, ф. 1854, оп. 1, ед. хр. 5, л. 14. Отношение товарища Генерального секретаря по еврейским делам к Генеральному секретарю по военным делам. Исх. № 511 от 8 янв. 1918 г.
- ¹¹⁶ Там же, л. 16. Сообщение товарища Народного министра по еврейским делам вольному казаку М. Мильштейнову. Исх. № 635 от 12 янв. 1918 г.
- ¹¹⁷ Там же, ед. хр. 2, л. 4. Сообщение Комиссии по охране порядка на Украине Министру по еврейским делам. Исх. № 797 от 12 янв. 1918 г.
- ¹¹⁸ *Чериковер И.* Указ. соч. С. 93.
- ¹¹⁹ Там же.
- ¹²⁰ Там же. С. 120.
- ¹²¹ ЦГАООУ, ф. 41, оп. 1, ед. хр. 96, л. 3. Телеграмма исполкома СЕВ КВО в адрес ЦК ОЕСРП. № 119/155 от 15 янв. 1918 г.
- ¹²² РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 15, л. 12. Тезисы памяти председателя ЦК Иосифа Гоголя.
- ¹²³ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 116. Материалы и документы Девятой сессии Центральной рады, 19 янв. 1918 г.
- ¹²⁴ Там же. С. 117. Материалы и документы Девятой сессии Центральной рады, 20 янв. 1918 г.
- ¹²⁵ ЦГАООУ, ф. 41, оп. 1, ед. хр. 96, л. 3. Телеграмма Временного ЦК Всероссийского СЕВ в адрес ЦК ОЕСРП с уведомлением о созыве 20 января 1918 г. в Киеве первого Всероссийского съезда евреев-воинов. Исх. № 724 от 10 янв. 1918 г.
- ¹²⁶ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 15, л. 12–12 об. Тезисы памяти председателя ЦК Иосифа Гоголя.
- ¹²⁷ Кровавые события в Киеве с 15 по 28 января 1918 года: История январской революции. Киев, 1918.
- ¹²⁸ Там же.
- ¹²⁹ Українська Центральна рада. Т. 2. С. 122. Материалы и документы Девятой сессии Центральной рады, 19–23 января 1918 г.
- ¹³⁰ Там же.
- ¹³¹ Там же.
- ¹³² Там же.
- ¹³³ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 1, л. 12.
- ¹³⁴ Там же, л. 9 об.–12, 29 об.–33 об. Совсем иную картину гибели И. Гоголя дает И. Клейнер в книге: Владімір (Зеев) Жаботинський і українське питання. Київ; Торонто; Едмонтон, 1995. С. 164. Ссылаясь на упоминаемую выше работу А. Чериковера (с. 74–78) и книгу М. Рафеса “Ойфн швел фун дер контрреволюцие” (На пороге контрреволюции. С. 93), автор утверждает, что “Гоголь и несколько других евреев были убиты в помещении военной комендатуры, куда они пришли просить военную власть защитить еврейское население от погрома”. Приведенные в нашей статье данные об этом трагическом событии

базируются на архивных документах и высказанных “по горячим следам” предположениях близкими к И. Гоголю людей (ссылки на источники см. по ходу изложения материала). К слову сказать, не соответствует действительности и высказанная И. Клейнером (С. 164) мысль о том, что именно в знак протеста против убийства Гоголя и других антиеврейских акций подал в отставку активно работавший до этого времени в Центральной раде М. Зильберфарб. Нам удалось обнаружить в архиве оригинал заявления министра по еврейским делам с прошением об отставке, датированный 16 января 1918 г. Из документа ясно следует, что непосредственным поводом к уходу послужил состоявшийся в этот день арест в здании Центральной рады комендантом города М. Ковенко группы депутатов – украинских социал-демократов. См.: ЦГАВО Украины, ф. 1854, оп. 1, ед. хр. 2, л. 5. Вполне возможно, несколько идеологизированная версия об отставке появилась благодаря позднейшим признаниям самого М. Зильберфарба. Во всяком случае, и после его ухода должность министра по еврейским делам не осталась вакантной, ее занял представитель ОЕСРП И. Хургин.

¹³⁵ РГАСПИ, ф. 273, оп. 1, ед. хр. 2, л. 19–20. Отчет Временного ЦК Всероссийского союза евреев-воинов, май 1918 г.

¹³⁶ Там же, ед. хр. 1, л. 55–58. Резолюции второй Всероссийской конференции союзов евреев-воинов, 6–10 мая 1918 г. Следует отметить, что в резолюции конференции по докладам Александровича и Брамса о самообороне прямо указывалось на то, что “правительственные органы повсеместно препятствуют созданию еврейской внепартийной самообороны” и подчеркивалось, что это “делает власть косвенным участником происходящих погромов”.

¹³⁷ Документы по истории и культуре евреев в архивах Москвы. С. 293.



ТАРГУМ. ИССЛЕДОВАНИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА: НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Гидеон Шимони

ЕВРЕЙСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ КАК НАЦИОНАЛИЗМ ЭТНИЧЕСКИЙ

Задача данной статьи – предложить некую идейную схему, в рамках которой мы опишем еврейский национализм, покажем его сущность и происхождение. Эта схема будет основываться главным образом на подходе британского социолога Энтони Д. Смита¹. Сначала я поясню, в чем заключается связь между двумя основными понятиями: этничность (*ethnicity*) и национальное сознание, или национализм (*nationalism*), и только после этого объясню, в чем подход Смита лучше других подходов, тоже продуктивных. Затем я попытаюсь применить подход Смита к еврейскому национальному сознанию: продемонстрирую преимущества этого подхода и сделаю несколько оговорок и поправок на основе исторических данных.

Прежде всего следует оговорить, что я использую слово “этнический” не в его обыденном смысле; его значение здесь шире, чем рудименты фольклора, особая кухня и т.д. Этничность понимается как феномен, корни которого уходят глубоко в историю; как основная категория социальной принадлежности, феноменологически сравнимая с такими категориями, как семья и племя, но охватывающая более широкий круг людей. Смит предложил, на мой взгляд, исчерпывающее определение этнической группы; он предпочитает называть ее французским словом *ethnie*: “Человеческая популяция, обозначенная именем и обладающая мифом об общем происхождении, общей исторической памятью, элементами общей культуры,

Гидеон Шимони - профессор, Институт современного еврейства, Еврейский университет в Иерусалиме.

связывающая себя с определенной территорией и обладающая чувством солидарности”².

Необходимо отличать этничность в смысле *ethnicity* от этничности в смысле *ethnicism*. Этничность в первом смысле означает объективное существование общих этнических черт – к примеру, тех, что были упомянуты выше. Этницизм означает превращение этнических элементов в ценности высшего порядка. Таким образом, этничность во втором смысле – нечто относящееся к сфере сознания³. Если этничность могут определить те, кто не принадлежит к этнической группе, то этницизм может быть определен только теми, кто к ней принадлежит (*self-defined*). Этницизм – это состояние самосознания, оцениваемого всегда положительно.

Принято считать, что этничность в таком смысле полностью поглощается национальным сознанием. В самом деле, всякая национальная идеология придает специфичности данного человеческого сообщества высокое положение на своей шкале ценностей. Она принимает за аксиому, что благосостояние индивида и его самореализация в высокой степени обусловлены его идентификацией с этим человеческим сообществом. Но национализм идет дальше этого. В национализме есть политическое измерение, выражающееся в стремлении к национальному самоопределению, и в идеальном случае – к созданию государства, которое вобрало бы в себя всю нацию. По определению Эрнеста Гельнера, “национализм – это прежде всего политический принцип, согласно которому политическая и национальная общности должны быть идентичны друг другу”⁴. Таким образом, возможную связь между этничностью и национальным сознанием можно охарактеризовать так: этничность становится национальным сознанием тогда, когда принимается принцип, по которому должно быть совпадение между этнической группой и рамками какого-либо государства; это принцип, полное удовлетворение которому означает политическую независимость в границах той территории, с которой себя связывает и которую требует для себя данная этническая группа. Случаи, когда национальные устремления ограничиваются автономией для этнической группы, и эта автономия не претендует на всю территорию, занимаемую группой, можно обозначать термином “культурный национализм”.

Я назвал связь между этничностью и национальным сознанием “возможной”, потому что обязательность такой связи нуждается в доказательстве. Именно здесь лежит главная слабость подхода Энтони Смита: он считает ее главным, решающим фактором в возникновении национального чувства, и не только в “становлении нации” (*nation-formation*), путь которого – от нации к государству, но и в

развитии, идущем от государства к нации. Это не согласуется с теориями, пытающимися объяснить возникновение национального сознания как почти неизбежный результат процесса модернизации. Яркий пример таких теорий – теория Эрнеста Гельнера, утверждающая, что национальное сознание есть продукт “структурных требований, характерных для индустриального общества”⁵: национальное чувство поднимается для того, чтобы ускорить процесс гомогенизации, необходимый для промышленного общества.

В противоположность теории Гельнера Эли Кедури утверждал, что национальное сознание не является продуктом индустриального общества⁶. Национальная идеология – *искусственна* и является изобретением части интеллигенции сначала в европейских обществах, а затем и повсюду в мире. Национальные идеологии производят нации и придают им форму, а не наоборот; именно они навязывают единообразие и идею национального бытия народу.

Бенедикт Андерсон в книге “Воображаемые общины” добавил еще одну полезную концепцию, приложимую к теории как Гельнера, так и Кедури, и уточняющую их. По его словам, принадлежность к нации (*nation-ness*) и национальное сознание – суть “культурные артефакты особого рода”, а нация – это “воображаемая политическая община особого рода”. Как и Гельнер, Андерсон утверждает, что необходимость задуматься над тем, что такое нация, появилась в результате модернизации. Как и Кедури, Андерсон настаивает на том, что эта необходимость приобрела относительно самостоятельный характер – ее можно привить различным человеческим группам, если в группе есть интеллигенция⁷.

Каковы бы ни были аналитические достоинства теорий, подчеркивающих роль модернизации как причины национальных движений, они мало помогают, когда речь заходит о евреях. Эти теории лишь дают возможность объяснить распад общинной автономии евреев, получение ими гражданских прав и их стремление к аккультурации и к ассимиляции в обществе большинства. Но эти теории не в состоянии объяснить возникновение еврейского национального сознания, представляющего собой антитезу всем перечисленным тенденциям.

Объяснение, предлагаемое Гельнером, одномерно. Для него в возникновении еврейского национального сознания есть только один аспект – реакция: реакция на вытеснение из экономики, на ограничения в социальной мобильности, на враждебность общества (антисемитизм). Между тем, как показывает большая и лучшая часть исторических сведений, нельзя игнорировать преемственность коллективного этнического сознания евреев, а также солидарность евреев

как внутри стран, где они жили, так и во всем мире. Когда интеграция евреев в общество большинства уверенно продвигалась вперед, не только ортодоксальные евреи, но и часть просвещенной интеллигенции осуждали унизительное отречение от еврейства, которого требовала ассимиляция, и восхваляли еврейскую культурную уникальность. Источником подъема национального сознания у части еврейской интеллигенции было положительное отношение к еврейской самобытности, предшествовавшее росту антисемитизма и существовавшее вне связи с ним, хотя антисемитизм и придал этому сознанию дополнительный импульс. С этой точки зрения подход Кедури, вероятно, более пригоден, поскольку придает особое значение способности интеллигенции создавать идеологии. Однако и его подход одномерен. Единственная схема, которую он предлагает, – это мимикрия, поверхностное подражание и заимствование еврейской интеллигенцией искусственных национальных идеологий, распространенных в Европе.

В действительности, в случае с евреями наивысшее значение имело существовавшее ранее этническое сознание, так что только теория, признающая огромную важность изначально существующих этнических связей (*pre-existing ethnicity*), может объяснить возникновение сионизма. Убедительная теория такого рода была предложена Энтони Д. Смитом. Он решительно заявляет, что модернизация – не более чем “катализатор и усилитель уже существующих сил”. Он не видит в ней тех качеств, какие приписывает модернизации Гельнер⁸. Для Смита главное – это связь нации с ее этническим субстратом, и в соответствии с этим он предлагает типологию национальных движений, главный вид в которых – “этно-национальные движения”. По его мнению, эти движения берут начало в процессе, воздействующем на социальный слой, называемый “интеллигенция”. В этом он, по крайней мере, согласен и с Гельнером, и с Кедури. Интеллигенцию он определяет как общественный слой, включающий в себя “интеллектуалов”, но более широкий по своему составу. Это не класс в обычном понимании этого слова, ибо он состоит из представителей различных социальных классов. Фактически это группа людей, “которые воплощают и распространяют идеи, а не только производят или изучают их”⁹.

Национальная идеология меньшинств, таких, как евреи, – порождение той проблематичной ситуации, в которой находится интеллигенция как элита, усваивающая доминирующую в государстве культуру, но остающаяся в определенном смысле ей чуждой. У интеллигенции двойная принадлежность: она принадлежит, с одной стороны, своей этнической группе, а с другой – государству, выс-

тупающему агентом модернизации. Смит отмечает три возможных реакции на дилемму, с которой сталкивается интеллигенция: во-первых, это “ассимиляционизм”, характеризуемый как “стремление слиться со всем человечеством”; во-вторых, это “неотрадиционализм”, то есть отступление к религиозной традиции; наконец, третья реакция – и именно она формирует национализм – та, которую Смит называет “реформистской”. Реформист ищет синтез между традицией и современностью, интеграцию этнического сознания с современностью. Этот поиск ведет к религиозной реформе и перетолкованию традиции, основанному на некоей предполагаемой “сущности” традиции, которую часть реформистов – наименее религиозные – отождествляют с “национальным духом” этнической группы, а не с религией. Они постепенно превращаются в тех, кого Смит называет “реформисты, призывающие к возрождению” (*revivalist reformists*), они стремятся отбросить традиционно-религиозные элементы этнической общины. Другими словами, они призывают и к трансформации, и к культурному возрождению – в соответствии с современностью. Но поскольку слово “реформа” в еврейской истории закрепилось за стремлением преобразовать религиозную практику, я предлагаю заменить термин “реформисты” на неологизм “трансформисты”¹⁰.

Таким образом, искания трансформистской части интеллигенции ведут к возможному национальному решению. Однако оно не может осуществиться, до тех пор пока ассимиляционистская часть интеллигенции – которая, вообще говоря, лучше оснащена средствами, необходимыми, чтобы вести за собой национальное движение, – не примкнет к трансформистам. Это происходит тогда, когда ассимиляционисты теряют квазимессиянскую веру во всечеловеческое. Смит все же подчеркивает, что главным создателем национализма является не разочарованный ассимиляционист, а трансформист, мечтающий о возрождении. Именно в тот момент, когда ассимиляционисты пытаются осуществить свою старую мечту, адаптировав трансформистскую идею этнического решения, возникает “идеологическая искра национального движения”¹¹.

Возникновение еврейского национализма

Позволительно задаться вопросами: охватывает ли схема Смита все известные национальные движения и подтверждает ли она общую теорию существования этнических корней у национального сознания? Однако это уведет нас в сторону от темы. Для нас важно, что возникновение еврейского национализма безусловно подтверждает теорию Смита во всех ее основных компонентах, причем в пла-

не как постоянства существования еврейской *ethnie* несмотря на процессы модернизации, так и типологии интеллигенции¹².

Здесь я попытаюсь эмпирически проверить эти концептуальные рамки на примере еврейского национального сознания. При более внимательном рассмотрении можно выделить две дополнительные разновидности еврейской трансформистской интеллигенции. Часть этих людей уместно назвать “интеграционистами”; других – “этницистами”. Этницисты включали в себя сторонников школы р. Захарии Франкеля и историка Генриха Греца, которые откололись от религиозной реформы в той ее точке, где она – по крайней мере в теологическом плане – решила отказаться от национальных черт еврейства, священных для исторического сознания, таких, как язык иврит и мечта о возвращении в Сион. Эмансипация и интеграция были основой их идеологической программы, и можно сказать, что эти люди застряли на донациональной стадии этнического самоутверждения. Другими словами, их позиция была проявлением этничности и по сути дела вариантом распространенной тогда позиции в поддержку гражданского равноправия евреев и их слияния с обществом большинства.

Единичный прорыв в национальной идеологии произошел в книге Моисея Гесса “Рим и Иерусалим”, вышедшей в 1862 г. Гесс был одним из немногих среди еврейских интеллектуалов в Европе XIX в. (к ним можно причислить и Жозефа Сальвадора), которые сознательно и довольно успешно сумели вписаться в некоторые идейные и общественные круги общества большинства, однако со своими собственными и весьма своеобразными идейными мотивами. Оставаясь верными универсальным идеям, они сделали рывок обратно, к решительному этническому самоутверждению¹³. Гесс сумел преодолеть пропасть, отделяющую этничность от зрелого национального сознания. Но все же это было единичное явление, за которым не последовало немедленных результатов, явление, которое должно быть объяснено историками, но не может претендовать на историческую значимость¹⁴.

Более яркие этницисты были в среде того еврейства, которое лучше других сохранило этничность – в Восточной Европе, особенно в царской России, а также в центрах скопления восточноевропейских эмигрантов-*маскилим* (просветителей) на Западе. Среди них можно упомянуть светского общественного деятеля и публициста Переца Смоленскина; впрочем, в их числе были люди, представлявшие широкий спектр идей – от просвещенного, но не чуждого религии Давида Гордона до Элиэзера Бен-Иехуды (который уже в 70-е гг. XIX в. отказался от идеи интеграционизма). Восточноевропей-

ские интеллигенты-этницисты и стали первыми создателями новой национальной идеологии. Она была выработана в процессе поиска продуктивного синтеза воспринятых ими идей модернизации и уникальных ценностей еврейской этнической культуры, с которой они были связаны и которую они стремились возродить. Презрительное неприятие ими модели, предложенной центральноевропейской религиозной реформой, решительные попытки возродить иврит как востребованный культурный инструмент стали отличительным признаком их идеологии. Этот тип еврейского этницизма можно назвать "культурным национализмом". Таковы были "трансформисты" – носители наиболее выраженной этницистской тенденции.

Представители другого крыла еврейской трансформистской интеллигенции, обозначенные нами как "интеграционисты", тоже были *маскилим*. Они были более открыты внешнему миру и верили в то, что модернизация даст евреям гражданскую эмансипацию и станет стимулом для их интеграции в те общества, где они живут. Часть из них занимали руководящие должности в еврейских общинных учреждениях, способствующих модернизации; к примеру: Адольф Кремье – во Всемирном еврейском союзе, Моисей Монтефиоре – в Совете еврейских депутатов в Лондоне, барон Горацій Гинзбург – один из богатейших в России людей и великий поэт-просветитель Йехуда-Лейб Гордон активно участвовали в Обществе для распространения просвещения между евреями в России. Были и другие "интеграционисты", которые не руководили еврейскими общинными учреждениями, например, Теодор Герцль и Макс Нордау. Они были воплощением "интеграционистов" такого типа до того, как в 1890-е гг. они не встали на национальные позиции.

Следует отличать "интеграционистов", которые не участвовали в руководстве еврейскими общинными учреждениями, от сторонников полной ассимиляции. Последние считали, что от понимания евреев как религиозной или этнической группы следует решительно отказаться, и стремились ассимилироваться в окружающем обществе (как правило, по социалистическому рецепту). Знаменитые примеры – это Роза Люксембург и Лев Троцкий. В основном интеллигенты такого типа не возвращались к еврейству, а продолжали следовать избранному пути. Более того, они стали непримиримыми и самыми последовательными противниками сионизма.

Таким образом, здесь необходимо уточнение, если не типологическое, то по крайней мере терминологическое, к тезису Смита. В еврейском случае все происходило не так, как утверждает Смит: не идейные ассимиляционисты разочаровались в своей мечте и совершили поворот, а иначе – из среды определенной разновидности

“трансформистов”, которую я назвал “интеграционистами”, был постоянный поток “перебежчиков”. К таким перебежчикам относился Элиэзер Бен-Йехуда (уже в 70-е гг. XIX в.), Моисей Лейб Лилиенблюм и Лев Пинскер в 1881 г., Теодор Герцль, Макс Нордау, Макс Боденхаймер и многие другие. Понятно, что у восточноевропейских *маскилим*, особенно у Лилиенблюма, тенденция к интеграции была с самого начала иной, чем у центрально- и западноевропейцев, скажем у Герцля. Правда, Лилиенблюм на определенном этапе склонялся к религиозной реформе, но при этом поддерживал этнообщинную основу еврейской жизни в России. И все же к мысли о повороте от интеграционной тенденции к национальному обособлению пришли интеллигенты и на Востоке, и на Западе. Как те, так и другие начали этот феноменальный поворот, зажегший искру еврейского национализма, когда они примкнули к старым этнистам, таким, как Перец Смоленский, и к более молодым, как Ашер Гинцберг (Ахад ха-Ам), этницизм которых был природным и которые никогда от него не отказывались.

В этом различии лежит и ключ к пониманию той спорной роли, которую в возникновении сионизма сыграл антисемитизм. Нет сомнения, что это был главный фактор, но не для основоположников еврейского национализма и его формирующего ядра, интеллигентов-этницистов. Последние не отворачивались от проблемы антисемитизма, однако их идеологические формулировки были прежде всего результатом глубоких раздумий о своей идентичности, раздумий, которые заставили их стремиться к реформе еврейской этнической группы в соответствии с современностью, не принося ее в жертву государству, стремящемуся к единообразию. Это устремление побуждало этницистов сформулировать культурную национальную идеологию. Для “интеграционистов” антисемитизм и сопровождающие его факторы – ограниченная экономическая и социальная мобильность – обладали первостепенной важностью. Их идеологический сдвиг произошел под влиянием антисемитизма, если не вызван личным столкновением с ним.

Уточняя тезис Смита применительно к еврейскому случаю, следует также отметить, что эмпирически обоснованное объяснение возникновения еврейского национализма в форме сионизма требует еще одной поправки: я имею в виду роль религиозного традиционализма. Эмпирические исследования ясно показывают, что в случае сионизма этому фактору следует придавать гораздо большую важность, чем следует из сравнительной концепции Смита.

Здесь необходимо на мгновение отвлечься и задаться непрос-тым методологическим вопросом: когда аргументация и деятельность

“традиционалистов” в пользу возвращения в Сион стали выражением национальной идеологии? Мне представляется чрезвычайно важным следующее утверждение: национальная идеология обязательно требует доктрины, выходящей за рамки мессианских воззрений (даже если она и не отказывается от них полностью). Именно такой концепцией (я назову ее “трансэсхатологической”) стало совершенно новое отношение к ситуации *галута*, которое характеризовало сионистскую идеологию со времен палестинофильского движения. Она изменила идею возвращения в Сион и превратила ее в новую социальную силу. В то время как традиционная доктрина была по своей сущности мессианской, определяющие мотивы сионистской идеологии были земные. Они касались самих проблем еврейского существования, а не Божественного провидения; отношений между евреями и неевреями, а не отношений между Богом и избранным народом. Правда, верно и то, что в иудаизме существовала древняя традиция, (хотя это была традиция меньшинства), которую можно определить как “активный мессианизм”¹⁵. В противоположность “пассивному мессианизму” “активный мессианизм” настаивал на необходимости естественной человеческой деятельности. Однако следует отметить, что такая активная деятельность рассматривалась только как начальная стадия процесса искупления, ибо завершение этого процесса – функция Провидения. Таким образом, это была не более чем иная версия эсхатологической доктрины.

Поэтому первым условием для трансэсхатологического мышления была определенная открытость к нерелигиозному и современному содержанию понятия “нация”. Здесь уместно напомнить поучительное замечание Бенедикта Андерсона о том, что современная нация – это в конечном счете “воображаемая община”. У традиционалистов можно обнаружить национальную идеологию, только если мы сумеем показать, что в этой идеологии действительно есть попытка “вообразить” еврейскую нацию, выходящую за рамки религиозных воззрений, по крайней мере на промежуточной стадии между реальностью и конечным искуплением, которое принесет Провидение. Такая попытка должна стать основанием для сотрудничества с евреями, порвавшими с религией.

Традиционный семантический коридор признания, что евреи – нация, проходил через религиозные представления (*imaginings*) о единственном в своем роде избрании и Божественном провидении. Таким образом, даже в эпоху национализма те, кто придерживался традиционного самосознания, с большим трудом прикладывали к себе понятие “национальность”. Ибо даже Йехиэль Михель Пинес, своеобразно сочетавший в себе идеи Просвещения и религиозный

традиционализм и поселившийся в Эрец Исраэль, резко отрицательно отреагировал на нерелигиозный сионизм в 90-е гг. XIX в. и заявил, что “Израиль не есть естественный народ по своему происхождению, [и] его народность (*амамут*) также не родилась естественным путем, иначе говоря, не раса и не земля создали его, но Тора и союз с Законом... Народ Израиля отличен от всех народов мира и не может быть определен как «естественная нация»...”. В другом своем заявлении, которое словно предвосхищает определение национальности, данное Андерсоном – “воображаемая община”, – Пинес утверждал: “«Национальность» – это вообще «понятие», иначе говоря, рисунок мысли. И всякий рисунок мысли, который не имеет опоры в действительном мире, есть не что иное, как ложный образ. И какая может быть опора в действительном мире рисунку мысли, такому, как национальность Израиля, кроме следования народа его Торе и религии?”¹⁶.

Только в рамках этих концептуальных критериев можно, на основании эмпирических аргументов, оценить, были ли так называемые предвестники сионизма, а именно р. Калишер и р. Алкалай, выразителями того, что можно с полным правом назвать национальной идеологией. Мне представляется, что из всех так называемых провозвестников сионизма только р. Йосеф Натонек действительно мыслил в национальных терминах, наверное, не очень уступая здесь Моисею Гессу, что можно видеть из их переписки¹⁷. Но как известно, исторические обстоятельства весьма затруднили распространение национальных идеологием Натонек – на его труд “Мессия”, вышедший на венгерском языке, в 1861 г. был наложен запрет. Вероятно, еще больше, чем в случае Гесса, его национальные формулы были фактом истории, но не историческим фактом, то есть фактом, обладающим действительной исторической важностью.

В любом случае, заслуга р. Калишера и его соратников по Обществу по заселению Земли Израиля, созданному в середине XIX в., состоит в том, что они призывали к “активному мессианизму”, который отреагировал на модернизацию стремлением использовать саму модернизацию для приближения мессианской цели¹⁸. Тем самым они создали школу экзегезы, которая, не выходя за рамки традиционных понятий, позволила с течением времени вовлечь традиционных евреев в национальное движение, ориентирующееся на Землю Израиля, – то, что сегодня известно как сионизм.

Итак, на основе эмпирического исследования можно установить, что у еврейского религиозного традиционализма был свой путь к еврейскому национализму. Теоретически он мог бы выполнить задачу возвращения евреев в Сион, а также задачу возвращения Сиона

евреям. На практике это оказалось почти невозможным, что признал даже р. Шмуэль Могилевер, активный деятель палестинофильского движения “Ховевей Цион” (“Друзья Сиона”): “Само собой разумеется, что люди, посвятившие все свои дни Торе и служению и не знающие ничего кроме того, что в четырех стенах дома учения, не в состоянии приложить старание, чтобы достичь искупления естественным путем...”¹⁹. Поэтому такие раввины, как Могилевер, чувствовали, что обязаны сотрудничать с “просвещенными евреями”, если они хотят повлиять изнутри на национальное поселенческое движение.

Следуя концепции Смита, можно сделать вывод, что зачинатели и создатели еврейского национализма относились к той категории еврейской интеллигенции, которую я назвал “трансформисты-этницисты”. Искрой зажигания, так сказать, этого национального движения послужил не тот толчок к возвращению, который ощутили ассимиляционисты-космополиты, а тот, которому последовали множество трансформистов иного рода – интеграционисты. Однако то, что движение получило народную поддержку и стало массовым, в большей степени следует отнести за счет притока в него еще одной компоненты, не относившейся к интеллигенции, – части традиционных раввинов, тех, кто воспринял трансэсхатологическую идеологию настолько, чтобы перейти от религиозного традиционализма к национализму.

Итак, что же представляет собой еврейский национализм как исторический феномен? Во-первых, еврейское национальное сознание следует понимать как явление, уходящее корнями в объективно существующую еврейскую этничность; в значительной мере эта этничность выстояла в процессе модернизации. Во-вторых, продвижение по временной оси шло от этницизма к изоляционистскому национальному сознанию (или, если угодно, к культурному национализму) и далее – к неизоляционистскому, классическому национальному сознанию. Проявления этницизма и/или “активного messiанизма”, затронутого влиянием современности, историческая литература называет “ростками национального сознания” или “провозвестниками сионизма”: названием “национализм” – в его подлинном смысле – обозначается феномен, возникший позже: идеология и движение, стремившиеся к максимально возможному совпадению этнической группы, определяемой как нация, и неких политических рамок.

В событиях, происходивших одновременно, идеи этницизма существовали (они имеют место и в наши дни) параллельно с проявлениями национального сознания, иногда соперничая друг с другом, а иногда и мирно сосуществуя. Проявления этницизма в сио-

низме – это “ахад-ха-амизм” и чаще – нормативистская модель сионизма, развивавшаяся в США и других странах Нового Света, а также в Великобритании и даже в Германии (до прихода нацистов к власти). Хочется отметить, что в этих странах нормативистский сионизм стал проявлением скорее этницизма, чем национального сознания.

И в заключение позволю себе заметить, что сегодня можно выявить отличия сионизма в Израиле и сионизма евреев рассеяния. В государстве Израиль бытует та форма национального сознания, которая по-прежнему называется “сионизм”, но на деле основательно трансформировалась и превратилась в национальное сознание, индуцированное государством, в котором присутствует элемент ирредентизма. Для его понимания нужны иные аналитические концепции чем те, что предложил Энтони Смит. Здесь, вероятно, возможен такой подход, как тот, что Джон Брей изложил, к примеру, в книге “Национализм и государство”²⁰.

В западной диаспоре сионизм сегодня (который, как было сказано, никогда не был там проявлением национального сознания в чистом виде) продолжает быть по сути этническим феноменом (в смысле этницизма). Государство Израиль как таковое является его основным содержанием. Израиль – предмет заботы и беспокойства (ввиду постоянной угрозы его существованию) и одновременно гордости, а также источник духовной поддержки диаспоры. В западных государствах этому феномену способствует та перемена в сознании, которая иногда называется постмодернизмом и для которой характерна растущая открытость к мультикультурализму, пришедшему на смену культуре урному единообразию.

Впервые статья была опубликована на иврите в сб.: *Reinharz J., Shimoni G., Salmon Y. (ed.). Leumiyyut ve-politiqa yehudit. Pirspeqtivot hadashot (Национализм и еврейская политика: новые перспективы)*. Иерусалим - Бостон, 1997. С. 81-92.

¹ Этот подход изложен в работах: *Smith A.D. Theories of Nationalism*. L., 1983. 2nd ed.; *Idem. The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, 1986; *Idem. National Identity*. L., 1991.

² В оригинале: “A named human population possessing a myth of common descent, common historical memories, elements of shared culture, an association with a particular territory, and a sense of solidarity”. Определение понятия *ethnie* в работах Смита претерпело незначительные изменения. Приведенная здесь формулировка взята из: *Smith A.D. The Myth of the “Modern Nation” and the Myths of Nations // Ethnic and Racial Studies*. 1988. Vol. 11. №1. P. 9. Подробнее см.: *Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations*. P. 21–46. Ср. сложную типологию Джона Армстронга, который относил евреев к категории “классических диаспор”, т.е. рассматривал еврейство как этническую группу в рассеянии, упор-

но держащуюся мощного священного мифа. См.: *Armstrong J.A. Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982. P. 288.*

³ То, что Ганс Кон называет “состояние духа” (*a state of mind*). См.: *Kohn H. The Idea of Nationalism. N. Y., 1944. P. 10, 11, 16.* Схожим образом Яков Кац основывает свой анализ еврейского национализма на утверждении, что “современный национализм есть превращение этнических данностей в абсолютные ценности”: *Katz Y. Leumiut yehudit: Masot u-mehqarim* (Еврейский национализм: исследования). Иерусалим, 1979. С. 15, 16. Полагаю, что лучше была бы формула “в относительно высокие ценности”, а не “в абсолютные”, чтобы не смешивать национальное сознание с национализмом и шовинизмом.

⁴ В оригинале: “Nationalism is primarily a political principle which holds that the political and national unit should be congruent”. См.: *Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, 1983. P. 1.*

⁵ *Ibid. P. 35.*

⁶ См.: *Kedouri E. Nationalism. L., 1966.* См. также его предисловие к книге “Nationalism in Asia and in Africa”. L., 1970.

⁷ *Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. L., 1986. P. 13, 14.* В оригинале: “The nation is an imagined political community of a particular kind”.

⁸ См. в особенности: *Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations. С. 7–13.*

⁹ *Smith A.D. Theories of Nationalism. P. 133–136, 237; Nationalist Movements. L., 1976. P. 21.*

¹⁰ См. в особенности: *Smith A.D. Theories of Nationalism. P. 241–254.* См. также статью: *Smith A.D. Nationalism and Religion: The Role of Religious Reform in the Genesis of Arab and Jewish Nationalism // Archives de Sciences Sociales des Religions. 1973. Vol. 35. P. 23–43.* В этой статье Смит применяет свой тезис к еврейскому случаю, однако он чересчур подчеркивает роль “исправления религии” в иудаизме в возникновении еврейского национализма и вместе с этим вообще не выделяет роль традиционного иудаизма. В результате он приходит к схеме, по которой получается, что еврейский национализм – это продукт центральноевропейского реформированного иудаизма! На деле, разумеется, все было наоборот. Реформированный иудаизм совершенно не принял основных положений еврейского национализма, и подавляющее большинство его приверженцев вело длительную борьбу против сионизма чуть ли не до того дня, когда было основано Государство Израиль. Различение между “интеграционистами” и “трансформистами”, которое я здесь предлагаю, позволяет исправить схему Смита. При том что реформированный иудаизм был тем полем, на котором выросла большая часть “интеграционистов”, эта религиозная реформа была отвергнута или по крайней мере приторможена “трансформистами”, видевшими в ней один из путей к ассимиляции и превозносившими те этно-национальные качества иудаизма, которые стремились подавить реформизм.

¹¹ *Theories of Nationalism. P. 255.*

¹² См., например, обзор современных тенденций в исследованиях, сделанный Йонатаном Френкелем: *Frenkel J. Assimilation and the Jews of Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography? // Assimilation and Community. Cambridge, 1992. P. 1–37.*

¹³ См.: *Graetz M. Le-shivato shel Moshe Hess le-yahadut: ha-reqa la-hibur “Romí ve-Yerushalayim”* (О возвращении Гесса к еврейству: обстоятельства сочинения книги “Рим и Иерусалим”) // *Zion, 1980. № 45. С. 133–153.*

¹⁴ Я провожу это различие, следуя Э. Карру. См.: *Carr E.H. What Is History?* L., 1964.

¹⁵ Поучительное противопоставление “активного” messiанизма и “пассивного” messiанизма см.: *Myers J.E. Seeking Zion: The Ideology of Zevi Hirsch Kalischer, 1795–1874.* Unpubl. Ph.D. diss. Univ. of California. L.A., 1985. См. также: *Myers J.E. The Messianic Idea and Zionist Ideologies // Studies in Contemporary Jewry.* 1991. Vol. 7. P. 3–31. Все же Майерс чересчур резко противопоставляет “активный” messiанизм (примером которого является р. Калишер) и “религиозный немессианский сионизм” (в период “Ховеве Цион” и сионизма). Различение, которое она делает, опирается, по-видимому, на предположение, что такой сионизм полностью отделил messiанскую мечту от сионистского дела. Это преувеличение: messiанизм не исчез. Он лишь отошел на задний план или подчинился материальным аспектам сионистского дела.

¹⁶ *Йехиэль Михель Пинес.* Письмо к Реувену Брайнину, 14-е месяца тевета 5658 (1897) г. // *Emet me-erez tizmah.* Иерусалим, 5655. Т. 3. С. 24; Письмо к Ахад-ха-Аму (не датировано) // Там же. Т. 2. С. 17. Центральный сионистский архив, 26.889.

¹⁷ *Моше Гесс* к р. Йосефу Натонеку, 7 авг. 1862. Полный перевод на иврит см.: *Frenkel D. Reshit ha-ziyonut ha-medenit ha-modernit: Yosef Natonek (Начало современного политического сионизма: Йосеф Натонек).* Хайфа, 1956. С. 98. Понятно, что объявить Натонекса основоположником политического сионизма – преувеличение. См. также: *Moshe Hess u-vnei dogo (Моше Гесс и его современники).* Тель-Авив, 1949.

¹⁸ См. статьи Яакова Каца “*Le-vitur ha-musag mevare ha-ziyonut*” (К пояснению понятия “провозвестники сионизма”); “*Dmuto ha-historit shel ha-rav Zevi Hirsh Kalisher*” (Исторический портрет р. Цви Гирша Калишера); “*Meshihuyut ve-leumiyyut ba-mishnato shel ha-rav Yehuda Alkalai*” (Мессианизм и национализм в учении р. Иехуды Алкалая) в кн: *Katz Y. Leumiyyut yehudit.* С. 263–356. См. также: *Salmon Y. Dat ve-ziyonut: imutum rishonim (Религия и сионизм : первые конфликты).* Иерусалим, 1990. С. 11–43.

¹⁹ *Sefer Shmuel.* Иерусалим, 1923. С. 154. См. также слова р. Йосефа Яффе в: *Shivat Ziyon.* Варшава, 1892. С. 72. Цитируется также у Цви Шехтера: *Nimudqehem shel rabanim be-ad shituf-peula im ha-masqilim (Аргументация раввинов в пользу сотрудничества с просветителями) // Mehqarim be-toldot am-israel ve-erez-israel.* Хайфа, 1978. С. 242.

²⁰ *Breuilly J. Nationalism and the State.* Manchester, 1985.

Перевел с иврита Д. РОМАНОВСКИЙ



Израэль Барталь

КАЗАК И БЕДУИН: НОВЫЙ МИР НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ

Участники Второй алии не были первыми в еврейском национальном движении, кто создавал в своем воображении новый образ сынов еврейского народа. Уже зачинателей Хаскалы – еврейского Просвещения в Центральной и Восточной Европе – не устраивал традиционный образ еврея, и они создали принципиально новое представление о еврее будущего: европеец по своим обычаям и языку, здоровый телом и душой человек, активно участвующий в жизни государства. Критика изъянов традиционного еврейского быта просветителями являлась не в последнюю очередь следствием усвоения ими эстетических ценностей европейской культуры и принятия ряда социально-экономических доктрин, в рамках которых еврей-ашкеназ – порождение старого мира – выглядел существом порочным, ущербным телесно и духовно и непроизводительным экономически. Еврейское национальное движение, возникшее в конце XIX в., переняло эти отрицательные стандарты и усвоило отрицательный образ еврея, превалировавший в европейской культуре. Однако если Хаскала призывала еврея исправить свои пороки главным образом для того, чтобы успешно интегрироваться в сообщество европейских народов, то национальное движение рассматривало исправление этих пороков как часть общего процесса созидания обновленной нации. Дело национального возрождения, таким образом, включало в себя множество рецептов по созданию нового еврея, обладающего качествами, подобающими “нормальному” народу в соответствии с представлениями, принятыми в европейских национальных движениях конца XIX в. Спектр моделей создания нового еврея определялся не только идейными и политическими различиями между течениями внутри еврейского национального лагеря. Он был во многом обусловлен культурной средой, воздействовавшей на евреев в процессе их модернизации. Мода и литературно-художественные вкусы играли здесь роль не меньшую, чем идеологии и

Израэль Барталь — профессор Еврейского университета в Иерусалиме, кафедра еврейской истории, главный редактор журнала “Вестник Еврейского университета”.

политико-экономические доктрины. Молодые и радикально настроенные репатрианты эпохи Второй алии принимали участие в создании образа нового человека, используя свой культурный багаж, накопленный в Российской империи в начале XX в., до того как они отправились в Эрец-Исраэль. Так, культурные схемы, вывезенные из черты оседлости и Царства Польского, определили некоторые общие представления о новой светской национальной культуре в ближневосточной стране, в которую прибыли поселенцы. Эти представления, а не только идеологические доктрины и программы политических движений наложили сильнейший отпечаток на формирование их жизненных установок на новом месте. Представление о стране и народе, который будет в ней проживать, представление о языке, на котором должны говорить поселенцы, и о “национальной” истории, которой предстояло связать прошлое с будущим в единое целое, не нарушаемое тысячелетним изгнанием, – все это сложилось в соответствии с готовыми культурными моделями, слившимися с местной действительностью или перенесенными в нее силой воображения тех, кто создавал действительность новую.

Один из наиболее поучительных примеров, демонстрирующих влияние откровенно восточноевропейских по своему происхождению моделей на формирование образа нового еврея, – это использование поселенцами модели казачества. У этой модели, немало повлиявшей на один из вариантов идеального образа еврея в Эрец-Исраэль, не было никакой идеологической или политической подоплеки, и она не стала предметом теоретизирования на партийно-организационном уровне. И тем не менее казацкая модель повлияла на мышление и поведение многих представителей Второй алии. Образ казака был ввезен в Палестину начала XX века прямым из мира русской массовой культуры и психологически оказался созвучен образу палестинского араба – как бедуина-кочевника, так и оседлого феллаха, обрабатывающего землю. Ниже мы проследим за некоторыми превращениями этого образа, за принятием и использованием его как одного из возможных вариантов исправления традиционного еврея – представителя старого мира; исправления, смысл которого для участников Второй алии был в замене “еврея” “иным”, чужаком, тем, кто прежде был врагом, а теперь стал частью самосознания нового еврея.

В предисловии к сборнику “Ковец Ха-шомер”, выпущенному к тридцатилетию основания организации “Ха-шомер” (“Страж”), Шломо Капланский указывает на два главных источника идеи еврейского “стражничества”: идея самостоятельного труда, стоящего выше ответственности (что было данью социалистической идеологии, привезен-

ной из Европы), и идея самообороны, ярко свидетельствующая о том духовном национальном перевороте, который произошел у евреев России. Эти два источника, по мнению Капланского, нашли свое выражение в том тесном контакте, который установился между членами организации “Ха-шомер” и сообществом еврейских сельскохозяйственных работников, и в стремлении “стражников” к тому, чтобы, выполнив в течение какого-то времени свой долг по охране поселений, они возвращались к земледельческому труду. Отсюда, продолжает автор, напрашивается “план создавать пограничные деревни «Ха-шомера» наподобие станиц еврейских казаков”¹. Сочетание идей, о котором говорит Капланский, – это сочетание социализма и национального активизма или, точнее, марксистской теории в версии Бера Борохова и национальных устремлений, включающих понятия национальной чести и связи с национальной историей, а также чувства, испытываемые молодыми поселенцами к Земле Израиля. Это была точка столкновения рационализма и политических соображений, выраженных на квазинаучном языке, а также национальной романтики, воплотившейся в дерзких формах и в экстремистских выражениях. Молодые евреи, прибывшие из Литвы и с Украины, из Бессарабии и с Кавказа – разных и удаленных друг от друга областей царской империи, – сходили на берег Эрец-Исраэль нагруженные различными представлениями и идеалами. Их воображение волновал туманный образ еврейского общества, готовящегося возникнуть на земле старо–новой родины. Образ этого общества был построен, как уже было сказано, на постулатах марксизма и идеях, связанных с реалиями восточноевропейской политической жизни. Вместе с ними на мышление и сознание *олим* повлияли исторические представления и субъективные ощущения, определившие многое в их политической и организационной практике, в их поведении и в ожиданиях. Образ казаков, жителей пограничных областей на юге Российской империи занял заметное место в мировоззрении многих членов “Ха-шомер”. Смешение этого образа с романтическим образом палестинского бедуина породило ряд феноменов, характерных в основном для членов этой организации, однако распространившихся и за пределы круга “стражников” – *шомрим*.

Откуда создатели “Ха-шомер” взяли идею, к которой они возвращались в своих высказываниях, письмах, колонизационных планах, а спустя годы, также в воспоминаниях – создать организацию воинственных крестьян-кочевников, живущих на рубежах заселенной зоны страны, расширяющих ее и в то же время препятствующих проникновению кочевников пустыни на территории, возделанные трудом братьев-тружеников?

Изучая биографии и воспоминания “стражников”, можно обнаружить, что большинство из них, если не все, в самом юном возрасте восприняли положительные представления о славянском крестьянине-труженике, терпеливом и угнетаемом некоей силой – государственной или экономической, существующей за счет его труда. А рядом с земледельцем, отданным во власть господ-тиранов, будь то поляков или русских дворян, в их сознании закрепился совершенно противоположный образ – образ непокорного воителя, живущего в степи, лежащей за пределами заселенной страны, и защищающего ее рубежи. Александр Зайд рассказывает в своем дневнике о некоем крестьянском сыне, который выразил идею продуктивизации одной детской фразой: “Если крестьяне не будут вам, евреям, продавать хлеб – вы умрете с голоду”². А рядом с крестьянином выведен казак по имени Василий, о котором Зайд пишет: “И я могу сказать, что это он воспитал меня тогда и сформировал мой характер”³. Ицхак Бен-Цви (Шимшелевич) родился в Полтаве, на Украине, где, как он вспоминает, жили крестьяне, сохранявшие сельскую украинскую культуру, тогда как “средние и высшие классы, жившие в городе, говорили и думали по-русски и были ассимилированы культурой господствовавшего в государстве народа”. По словам Бен-Цви, в украинских массах еще жила гетманская казацкая традиция. Богдана Хмельницкого они считали национальным героем, и у крестьян еще тлела надежда, что с помощью своих братьев – вольных жителей степи – они когда-нибудь освободятся от русского ярма, языка и культуры. В своих воспоминаниях он утверждал, что противостояние города и деревни было культурно-национальным противостоянием между подавляемой крестьянской культурой и государственным культом русских царей⁴. Мендель Португали, до того как уехал в Эрец-Исраэль, распространял среди бессарабских крестьян, живших в окрестностях его родного Калараша, литературу, направленную против царского режима⁵.

Таким образом, представляется, что основные черты образа украинского народа, созданного украинской интеллигенцией на базе историко-фольклорного материала, были усвоены членами радикальных групп еврейской молодежи. Эти черты – отождествление украинской нации с культурой угнетенных русской властью украинских крестьян и разделение ее на две части: крестьянство, над которым господствовали и которое угнетали русские, и казачество, обладавшее большей свободой и готовое поднять знамя восстания против русского угнетателя, против власти города над деревней и влияния западноевропейской культуры, – были восприняты некоторыми из участников Второй алии еще в юности, на заре их политической де-

тельности в стране исхода. Правда, с упадком аграрного социализма в конце XIX в. и усилением влияния марксизма политическое значение представлений, связанных с украинским селом, снизилось. Тем не менее они занимали настолько центральное положение в русской оппозиционной культуре и политической литературе революционного движения конца XIX–начала XX в., что еврейские революционеры приняли их как сами собой разумеющиеся. И это несмотря на откровенно романтический, враждебный прогрессу характер этих представлений, в идейно-политическом аспекте полностью противоречивший популярному в среде русской социал-демократии марксизму. Более того, эти представления обладали ярко выраженным антиеврейским характером как из-за того, что над ними тяготели тени кровавого прошлого в отношениях между евреями, крестьянами и казаками, так и потому, что сами евреи были чисто городским элементом в украинском крестьянском окружении и были склонны к интеграции в русскую имперскую культуру⁶. И действительно, антиеврейские взгляды, связанные с этими представлениями, вызывали неприятные чувства в среде еврейских революционеров уже в 70-е–80-е гг., и они пытались разрешить эту проблему утверждением, что не все евреи – эксплуататоры⁷. Тем не менее положительный образ украинского крестьянина-труженика, также как и родственный ему образ казака, воюющего за свободу, не были вытеснены из культурного мира участников Второй алии. Стойкость этих образов применительно к Эрец-Исраэль объясняется, в частности, в контексте острой критики поселенцами – носителями социально-радикальных взглядов – традиционного образа жизни еврейского общества в Восточной Европе, который, как они считали, сохраняется и в среде еврейского населения исторической родины.

Кроме того, был и прямой источник отождествления поселенческих, социальных и военных целей репатриантов с бытом южно-украинского пограничья и жизнью казаков: влияние романтического мечтателя Михаэля Гальперина на некоторых из основателей полувоенных организаций в период Второй алии. Правда, все, кто писал о воздействии идей Гальперина на участников Второй алии, отмежевывались впоследствии от слишком экстравагантных грез, которыми были пронизаны его идеи и проповеди, но почти все они считали его влияние важной составляющей их романтического национального сознания. Рахель Янаит, познакомившаяся с Гальпериным в Полтаве в 1907 г., пишет, что до этой встречи ей недоставало поэтического образа Страны Израиля, потому что она была занята марксистской теорией “Поалей Цийон”. И вот этот странный и увлеченный человек вернул ей легендарную, романтическую Эрец-

Израэль. Этот образ возник в воодушевленной проповеди Гальперина о создании оборонительных поселений на границах Эрец-Израэль по образцу “станций донских казаков”⁸. Не менее пламенные речи в пользу казацкой модели слышал от него и Александр Зайд в Вильне в 1905 г. Гальперин призывал еврейскую молодежь идти путем крестьян и воинов, населяющих периферию Украины: “Готовиться к новой жизни в Стране Израиля, к труду на земле и защите страны. Он убеждал нас полностью изменить нашу жизнь: одеваться в деревенское платье, есть черный хлеб и простую пищу, больше странствовать, дышать чистым воздухом, развивать телесные силы и закаляться, чтобы стать завоевателями страны”⁹. В той же связи Зайд вспоминает, что Гальперин призывал установить дружеские связи с соседями-бедуинами и вступать с ними в браки, перенимать их обычаи и воспитывать еврейских *шомрим* (стражей), наездников и пеших, которые будут жить на национальных фермах и составят народную армию¹⁰. Зайд, как и Рахель Янаит, вспоминает, что в речи Гальперина, услышанной им в Вильне, он нашел “новый фундамент, зажигательный образ”, воспламенивший еврейскую молодежь, чье воспитание в России было “рационалистическим воспитанием разума и холодного рассудка”¹¹. О приверженности Гальперина идее военно-казацкой колонизации свидетельствуют его письма Менахему Усышкину. В одном из них он прямо говорит об “отряде [еврейских] бедуинов в сто человек, который будет удерживать земли, способные снабдить хлебом тысячу человек”¹². Он просит денег на создание такого отряда. Уместно заметить, что основной единицей в военно-станичной организации казаков была “сотня”, то есть как раз отряд в сто солдат. В довершение всего можно вспомнить о речи, произнесенной Гальпериным перед узким кругом членов “Поалей Цийон” в Яффо, когда он воспользовался национальными символами, непосредственно заимствованными из быта воинственных племен, живущих на периферии России. Будучи посаженным отцом на обрезании Бар-Кохбы, старшего сына Авраама Криници (в те времена члена “Поалей Цийон”), Михаэль Гальперин призвал молодого отца содействовать созданию “еврейской расы, похожей на запорожских казаков” и положил под голову восьмидневного младенца кавказский кинжал¹³.

Образ казачества как класса воинов-колонистов мог легко сочетаться с возрожденными национальными образами полузабытых героев прошлого, таких, как Бар-Кохба, Бар-Гиора или Иуда Маккавей¹⁴, утвердился в сознании членов “Ха-шомер” и “Поалей-Цийон” еще до того, как им пришлось непосредственно столкнуться с действительностью Палестины. Оказалось, что этот образ не постигла

та же участь, что и другие подобные идеи, интерес к которым упал вследствие специфических условий Востока; напротив, образ казачества перешел из сферы мифотворчества и национально-романтических иллюзий в сферу конкретных планов и реальной деятельности. Осуществлению казацкой модели способствовала в первую очередь проблема безопасности поселений. Благополучие и безопасность еврейских поселений в Эрец-Исраэль находились в полной зависимости от отношений с окружающим населением. Феллахи соседних деревень, бедуинские племена, владевшие ненаселенными пространствами в долинах Западной Палестины, черкесские колонисты, жившие в укрепленных деревнях в стратегически важных точках, *муграбим*, прибывшие из Северной Африки после подавления неудачного восстания против французов в середине XIX в., и просто бандиты – все они были подлинными хозяевами территорий, лежавших за пределами районов проживания евреев. В наихудшем положении были необработанные земли, приобретенные сионистскими организациями. Казацкая модель, еще функционировавшая в Российской империи, вполне подходила в качестве решения проблемы безопасности в Эрец-Исраэль даже без какого бы то ни было национально-романтического приукрашивания. Но был и другой пример, которым можно было воспользоваться как образцом для еврейского поселенчества: черкесская колонизация, затеянная по инициативе османских властей, пытавшихся с ее помощью справиться с проблемой контроля над бедуинами в периферийных пустынных районах (Восточное Заиорданье, Голанское плато и Хауран¹⁵), а также на территориях, находившихся во власти кочевых племен (Восточная Нижняя Галилея). Эта колонизация, осуществлявшаяся во второй половине XIX – начале XX в., имела явственный военный характер¹⁶. Перед взором “стражников” стоял и пример черкесов, о чем Ицхак Надав рассказывает в своих воспоминаниях¹⁷.

Бдительное отношение “Ха-шомер” к безопасности в стране и его осведомленность о роли, которую племена воинов-колонистов играли на периферии Российской империи, выразились в различных предложениях о том, как решить проблему охраны национальных земель и обеспечения безопасности еврейского *ишува* в нестабильных районах. В письме к Генриетте Сольд, написанном в марте 1909 г., Маня Шохат предложила создать кооперативную организацию “кочевых крестьян”, члены которой будут наделены такими качествами, как мужество, отличная физическая подготовка и способность жить в тяжелых условиях на коллективных началах, занимаясь земледельческим трудом и перемещаясь по необходимости с места на место¹⁸. Исраэль Шохат, придавший многим из умозрительных, на

первый взгляд, концепций “стражников” организационно-практические формы, в своем письме из Стамбула в ноябре-декабре 1912 г., предложил генеральный план обороны *ишува*, основанный на организации крестьян-воинов. Подобно казакам в военных поселениях на рубежах Украины, эти колонисты-воины должны были, согласно плану Шохата, вставать под ружье в минуту опасности; по его словам, “выйдут все крестьяне и рабочие, способные носить оружие, и примут участие в деле обороны”¹⁹.

Идея поселения “стражников”, много обсуждавшаяся на собраниях “Ха-шомера”, также испытала влияние казацкой модели. Александр Зайд писал в своих мемуарах: “Мы создадим наши поселения по границам страны, чтобы всегда быть на страже и стоять плотной на пути любого вторжения. Мы вырастим детей, готовых к совместной жизни, труду на земле и обороне. Каждый мальчик и девочка без исключения будут учиться владеть оружием и ездить на лошади”²⁰. А Цви Надав считал, что поселение “стражников” должно находиться “на расстоянии от постоянного поселка и от города; среди гор и вблизи тех мест, где живут отважные сердцем соседи, чтобы и растущее у нас поколение мы могли обучить обороне с оружием в руках и на коне, чтобы и оно было смелым и здоровым телом и духом”²¹.

Общие соображения безопасности и комплексное видение карты еврейской колонизации Эрец-Исраэль, в сочетании со знакомой по России моделью воинов-крестьян переплетались у участников Второй алии не только с туманными, романтическими образами “благородного дикаря” бедуина, но и с историческими и этнографическими понятиями, сформировавшимися в их сознании в результате знакомства со страной. Наиболее известный пример – сопоставление бойцов “Ха-шомер” с народными героями былых времен. Рахель Янаит уже в первые дни своего пребывания в Палестине написала брошюру “Бар-Кохба”, в которой призвала евреев Восточной Европы восстать против старого мирового порядка. Она связала полуповеленный образ Бар-Кохбы со своим радикальным политическим мировоззрением и заявила, что этот герой-одиночка сумел достичь таких успехов только благодаря поддержке народного восстания. В анналах истории записаны лишь герои-одиночки, гиганты, стоявшие во главе движений. Широкие народные массы, жертвующие собой и добывающие победы своей кровью, память этих десятков тысяч, павших в битвах, теряется и исчезает. Но пора уже понять, что не одиночки – при всех их талантах – создают народные движения и не индивидуумы приносят искупление, но лишь сам народ, один он, освобождает и воюет за себя. И только в час, когда народ готов, в

час, когда он их поддерживает, – тогда и герои-одиночки могут многое сделать²².

Рахель Янаит казалось очевидным, что классический пример большого восстания в далеком прошлом применим и к действительности Палестины начала XX в.: “Ибо как тогда, так и сейчас, мы находимся в гуще освободительного движения. Но тот освободитель – откуда он придет? И те герои, могучие и отважные – где они? И те гордые, уверенные в себе евреи, крепкие духом – где мы их возьмем? *Восстанет народ и родит своих героев! Восстанут герои и поведут за собой народ!*”²³. В своих воспоминаниях Рахель Янаит писала о брошюре “Бар-Кохба”: “Хотя содержание брошюры я почерпнула из источников, но представляется мне, что я более вглядывалась в свое воображение и пыталась облечь в форму брошюры мысли о нашем восстании”²⁴. Она сравнивает “стражников” Йехезкеля Нисанова, Александра Зайда, Цви Бекера и Менделя Португали с Бар-Кохбой и пишет, что Зайд смотрел на Шимона Бар-Гиору и Иоханана Гискальского так, “как будто это его братья, будто это с ними он стоит на страже в поле”²⁵. Листовка центрального комитета “Поалей Цийон”, распространенная в память “стражников” – жертв Седжеры, призывала поселенцев создать новый “народ” и занять место павших героев: “Где они, где они, сыны Маккавеев, потомки Бар-Гиоры и Бар-Кохбы?”²⁶.

Образы воинов – героев далекого прошлого, идентифицированные с создателями новой еврейской нации в настоящем, удивительным образом походили на основополагающие образы героев украинского народа. В особенности близки были представления о еврейских восстаниях в древности и казацко-крестьянских восстаниях в России и на Украине. В 1911 г. Ицхак Бен-Цви опубликовал в журнале “Ха-шилоах” статью, которая, по свидетельству Рахель Янаит, получила хождение среди членов “Ха-шомер”²⁷. Эта статья, “Социально-экономические факторы восстания Маккавеев”, давала марксистское истолкование вопросу о восстании, произошедшем в Иудее во II в. до н. э. На первый взгляд, это – чисто марксистская статья, раскрывающая классово-экономические основы Хасмонейского восстания. Но тот, кто читал статью глазами восточноевропейского революционера, попавшего в Палестину, мог сразу уловить сходство объяснения причин восстания, его обстоятельств и результатов с образами украинской истории. Восстание Маккавеев, показанное молодым Ицхаком Бен-Цви, – это восстание крестьян и пастухов, уничтоживших имперское чиновничество, отбросивших буржуазно-городскую имперскую культуру и основавших новую аристократию, выросшую из недр народа в ходе национальной революции²⁸. В

этой статье проявилось несколько точек соприкосновения между представлениями о себе тех, кто считал себя потомками Маккавеев, и национально-секулярной исторической концепцией, позволявшей рассматривать “сражающихся крестьянских повстанцев” как создателей новой аристократии, способной встать во главе национальной революции. Центральный образ в этой статье Бен-Цви – аналогия между древними Маккавеями и воинами-казаками, проживающими на рубежах Украины: противостояние культуры города и культуры деревни есть противостояние культуры империи культуре коренного народа, угнетаемого чужеземными властителями.

Еще одно представление, перенесенное из степей Украины в географическую и политическую действительность Эрец-Исраэль, – это роль, которую должна была играть приграничная полоса земли, лежащая за пределами заселенной территории. В украинском национальном сознании – это та свободная область, в которую бегут поработенные крестьяне, чтобы вернуться в свою страну вместе с войском повстанцев. Кроме того, там живут “вольные братья”, населяющие пограничье и готовые прийти на помощь своим поработенным братьям в их войне против имперских поработителей. Последнее сравнение предположительно являлось исторической основой для надежд и мечтаний кое-кого из основателей “Ха-шомер” – найти своих древних братьев среди бедуинских племен в пустынях Юга или за Иорданом²⁹. И более того, оно породило стремление воссоединиться с живущими на периферии племенами воинственных евреев, настоящих или вымышленных.

Можно зайти далеко в сравнениях и упомянуть антагонизм культур вольных наездников и крестьян, прикрепленных к земле; или отношения любви–ненависти между конными воинами и поселенцами, занятыми колонизацией земель вдоль границы заселенной территории. За этим миром образов, сформировавшим национальное мировоззрение членов “Ха-шомер”, проглядывает эмоциональная установка, отличавшая их в течение многих лет: решительно отмежеваться от “галутного”, то есть “диаспорного” по своему характеру, поселенчества Первой алии и внутренне сблизиться с его врагами-кочевниками – носителями благородного воинского этоса. Шомер Игаль, чье детство прошло в поселении Метула, рассказывает в своих мемуарах о столкновениях между друзьями, вытесненными с их земель, и колонистами – еврейскими крестьянами, занявшими их место. Его рассказ показывает лишь часть конфликта, последствия которого сказались далеко за пределами Метулы; именно в результате этого конфликта Ицхак Эпштейн написал свою статью “Невидимый вопрос”, в которой он раскрыл горькую правду об отношениях

между еврейскими поселенцами и местным населением Палестины³⁰. Шомеру Игалю было ясно, кто в этом конфликте достоин уважения и может стать образцом для подражания, а кто заслуживает презрения и жалости. С одной стороны, он видит воинов-друзов, “племя, способное вывести в бой тысячи вооруженных всадников”, а с другой – еврейских крестьян, “горстку сынов гонимого народа, за тысячи лет привыкшего к покорности”³¹. Читателю может показаться, что речь идет о нападении отряда казаков на еврейское местечко (местечко, которое в исторической перспективе есть не что иное, как колония горожан, основанная с соизволения чужеземных властей на земле Украины). Понятно, что восхищение и чувство самоотождествления Игаль – сын страны, впитавший в себя “шомеровские” ценности, – испытывает к племени воинов, уступившему евреям (они, охваченные страхом, спрятались в своих домах), потому что не в обычае друзей воевать с теми, кто не отвечает ударом на удар.

Понятийный мир периферии, пограничья, на котором евреи в течение сотен лет были на стороне поселенцев и ориентировались на имперскую культуру, сменился в сознании “стражников” понятийным миром палестинского “рубежа”. Преклонение перед угнетенным крестьянином и его свободным братом по ту сторону границы не осталось достоянием только восточноевропейских еврейских радикалов. Оно переехало в Эрец-Исраэль вместе с пионерами Второй алии и пустило корни на новой родине. Здесь восточноевропейское влияние проявилось в одной из самых интересных своих форм в истории современного еврейского национализма в Эрец-Исраэль.

Интернализация образа казака и его военно-социальной роли как образца для подражания в деле еврейской колонизации ставит на повестку дня несколько важных вопросов о происхождении нового еврейского национализма. Хотя эта интернализация не стала преобладающей в среде участников Второй алии³², но она не была и второстепенным явлением. Более того, соединение образа казака с местным врагом, таким, как кочевой воин-бедуин, превращало казака из предмета далекого и неактуального, из смутного воспоминания прошлого – в нечто совершенно конкретное. Иными словами: местный палестинский воин в сознании восточноевропейских иммигрантов был превращен в самого страшного врага, которого знала еврейская коллективная память со времен резни 1648–1649 гг. (Хмельнитчины). И вот, этот воин, который всей своей сутью являл полную противоположность традиционному еврейскому обществу, стал идеалом для молодых *шомрим*! Идеейные корни и даже эмоциональные источники этого эффекта уже получили в литературе достаточное освещение³³. Но это не освобождает нас от необходимости

ти отметить некоторые дополнительные аспекты, связанные с более глубокими пластами внутренних переживаний тех, кто эмигрировал из Российской империи в Эрец-Исраэль.

А. Страх. Молодые участники Второй алии предложили самое радикальное средство против общего ощущения страха, характерного для еврейского общества в Восточной Европе, откуда они прибыли. Восточноевропейский еврей, член городской группы, погруженной в море чужого населения, враждебного и угрожающего ему, зависел от внешней защиты³⁴. В критический час его бросали одного. В новой стране могло реализоваться радикальное решение, невозможное в реалиях Европы: смешаться с врагом, вообразив, что враг – это, в сущности, “изначальный брат”, оставшийся в стране. С помощью этого представления *шомер* в еврейском поселении мог причислять себя к казакам-бедуинам, тогда как крестьянами были боязливые евреи диаспоры.

Б. Мужественность. Сообщество, члены которого носили в своих сердцах пример казака-бедуина, было сообществом молодых мужчин. Они испытывали тяжелый эротический дискомфорт³⁵, а восточноевропейских женщин боялись, считая их слишком властными³⁶. Как общество казаков, так и общество бедуинов служило им примером товарищества мужчин-воинов. То было общество, в котором женщины покорны, заняты воспитанием детей и удовлетворением потребностей воина, возвращающегося домой с поля битвы. Были и женщины, которые участвовали в этой мужской фантазии, – они старались уподобиться мужчинам и не акцентировать свою женственность. Мужской воинский этос, носителями которого представлялись казаки и бедуины, пришел на смену бессилию, связанному в сознании иммигрантов из России с обществом, которое они оставили.

В. Благородство. “Стражники” изъяснялись в терминах “национальной чести”. В качестве образца им требовалось сословие воинов со своими обычаями, обрядами, жестким кодексом чести, мужества, товарищества и преданности цели – в духе средневековых рыцарей, – и все это можно было найти у воинов-казаков и бедуинских племен. Еврей – неуважаемый, не принятый до конца в благородные круги в Польше или России³⁷, – нашел способ возратить себе уважение, выдвигая из своей среды воинское сословие, сравнимое с аналогичным сословием в местном обществе. На стремлении *шомрим* овладеть военными церемониями и военным искусством наездников-бедуинов лежал явный отпечаток императива возратить утраченное уважение³⁸. И нет никакого противоречия в том, что *шомрим* были пламенными социалистами и в то же время счита-

ли себя особым сословием избранных. Дистанция между тайными обществами в духе революционных кружков в России, “племенем” со своими обычаями и кодексами, и сообществом избранных была слишком маленькой.

Страх перед “иным” породил стремление уподобиться ему; ощущение бессилия вызвало желание развить в себе воинскую мужественность; чувство неполноценности, присущее отверженным и неуважаемым привело к потребности в рыцарских обычаях. Из культурного реестра, знакомого им по стране, откуда они прибыли, и по стране, куда они прибыли, “стражники” выбрали материал, из которого можно было выковать образы героизма, мужества и благородства. Украинский казак и палестинский бедуин удовлетворяли этой потребности. Удивительны пути воздействия национальных движений на сознание и бытие. Еще более удивительна жизнеспособность этих воздействий. Эволюция влияния образов казака и бедуина от времен Второй алии и до современного израильского общества – это глава в культурной истории, которая еще не написана.

Статья опубликована на иврите в сб. *Ha-aliya ha-shniya: mehqarim, meqorot, ishim* (Вторая алия: исследования, источники, люди). Иерусалим, 1997. Т. 3.

¹ Kovez “*ha-Shomer*”. Тель-Авив, 1938. С. XII–XIII.

² *Zaid A. Lifnot boker: Pirkei yoman* (На рассвете: главы из дневника). Тель-Авив, 1975. С. 18.

³ Там же.

⁴ *Ben Zvi Y. Zikhronot ve-reshumot* (Воспоминания и записки). Иерусалим, 1966. С. 27, 28.

⁵ “Но Мендель и его товарищи решили работать во имя распространения идей социализма в деревнях и разъяснять трудовому народу, как освободиться от царского режима. С этой целью Мендель, а с ним два его товарища выходили в поле и раздавали крестьянам-молдаванам прокламации и революционную литературу”. *Portugali Y. Mendel Portugali // Sefer Kalarash*. Тель-Авив, 1966. С. 128.

⁶ Ш. Эттингер оценил характер украинской национальной романтики как антиеврейский в своей основе. См.: “*Reka ideologi la-sifrut ha-antishemit be-Rusiya*” (Идеологический контекст антисемитской литературы в России) // *Etinger Sh.* (ed.). *Ha-antishemiyut ba-et ha-hadasha* (Антисемитизм в Новое Время). Тель-Авив, 1979. С. 99–144.

⁷ *Mishqinski M. Demuto ha-historit shel A.Sh. Liberman u-khtavav be-“Vperiyod”* (Исторический образ А.Ш. Либермана и его корреспонденции в “Вперед”) // *Liberman A. Katavot u-maamarim be-“Vperiyod” (1875–1876)* (Корреспонденции и статьи, опубликованные в “Вперед”). Тель-Авив, 1977. С. 9–55; Он же. *Al emdata shel ha-tenua ha-mahapkhanit ha-rusit legabei ha-yehudim bi-shnot ha-shivim shel ha-mea ha-tesha esre* (О позиции русского революционного движения по отношению к евреям в семидесятих годах XIX в.) // *He-Avar*. 1962. № 9. С. 38–66; Он же. *Igud ha-poalim ha-derom-rusi ve-ha-pogrom be-Kiyev bi-shnat, 1881* (Южнорусский Союз Рабочих и киевский погром 1881 г.) // *Shvut*.

1974. № 1. С. 62–73; *Maor Y.* Ha-kruz ha-antishemi shel “Narodnaya Volya” (Антисемитская листовка “Народной Воли”) // *Zion*. 1950. № 16. С. 150–155.

⁸ *Yanait R.* Mikhael Halperin // *Kovez “Ha-Shomer”*. С. 425.

⁹ *Zayd*. На рассвете. С. 20.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² *Dinur B.* (ed.). *Sefer toldot ha-hagana* (Книга по истории хаганы). Тель-Авив, 1956. Т. 1. Ч. 2. С. 812, 813.

¹³ *Krinizi A.* Be-koah ha-maase (Силой действия). Тель-Авив, 1965. С. 25, 39.

¹⁴ О месте этих исторических образов в сионистской риторике начала века и их связи с формированием “нового еврея” см.: *Almog Sh.* *Ziyonut ve-historiya* (Сионизм и история). Иерусалим, 1982. С. 78–86. Ср.: *Shohat A.* *Shemot, semalim ve-havai be-Hibat Ziyon* (Имена, символы и быт в движении Хибат Цийон) // *Shivat Ziyon*. 1951–1952. Vol. 2/3. С. 238, 239.

¹⁵ Область в Сирии к востоку от Голанского плато. (*Прим. пер.*)

¹⁶ О возможном влиянии поселенческой модели черкесов 70-х гг. XIX в. в период Первой алии см.: *Ben-Arzi Y.* *Ha-moshava ha-ivrit be-nof Erez-Yisrael, 1882–1914* (Еврейское поселение в пейзаже Палестины, 1882–1914). Иерусалим, 1988. С. 180.

¹⁷ *Nadav Y.* *Zikhronot ish “Ha-Shomer”* (Воспоминания “стражника”). Тель-Авив, 1986. С. 23; см. также: *Goldstein Y.* *Ba-derekh el ha-yaad, “Bar Giora” ve-“Ha-Shomer”, 1907–1935* (По пути к цели, “Бар Гиора” и “Ха-шомер”, 1907–1935). Тель-Авив, 1994. С. 210.

¹⁸ *Shohat M., Shohat Y.* *Igerot ve-zikhronot – 10 shanim le-motam* (*Шохат М., Шохат И.* Письма и воспоминания – 10 лет со дня их смерти) // Бейт “Ха-шомер”, Музей Армии Обороны Израиля в киббуце Кфар-Гилад. 1971. С. 5.

¹⁹ *Sefer toldot ha-hagana* (см. прим. 12). С. 236. “Представим группы молодых, которые будут чем-то наподобие феллахов-бедуинов, со скромным инвентарем, они будут странствовать с места на место и всегда обрабатывать еврейскую землю” (Там же. С. 814). Ср.: *Goldstein Y.* *Havurat ha-roim* (Сообщество пастухов). Тель-Авив, 1994. С. 9–13.

²⁰ *Zayd*. На рассвете. С. 62.

²¹ *Kovez “ha-Shomer”*. С. 436. Общий обзор попыток “Ха-шомер” поселиться в Хауране см.: *Pan Z.* *Ha-kemiha la-hityashvut ha-yehudit be-ever ha-Yarden, 1871–1947* (Мечта о еврейском поселении за Иорданом, 1871–1947). Иерусалим, 1985. С. 264–266.

²² *Yanait R.* *Bar Kokhba*. Иерусалим, 1909. С. 12.

²³ Там же. С. 16.

²⁴ *Yanait R.* *Anu olim* (Мы поднимаемся). Тель-Авив, 1969. С. 149.

²⁵ Там же.

²⁶ Копия листовки – *Kovez “ha-Shomer”*. С. 337.

²⁷ *Ben Zvi Y.* *Zikhronot ve-reshumot*. С. 154. Статья, родившаяся в результате посещения “могил Маккавеев” в Модиине, написанная Бен-Цви летом 1909 г., приглашала читателей поговорить о связи между событиями прошлого и настоящим положением: “Само собой напрашивалось сравнение между нашими днями и тем далеким временем – как прибыла в Страну Малая Иудея во дни Эзры и Нехемии, чтобы овладеть родной землей, как возник класс сельских хозяев и людей труда, как углубилось национальное сознание

и как они умножились в стране до такой степени, что перестали бояться соседней и врагов, и как они решились восстать против могучей власти Антиоха”.

²⁸ Статья появилась в сборнике сочинений Бен-Цви: *Zikhronot ve-reshumot*. С. 315–338.

²⁹ См., например, историю о том, как Ицхак Надав “обнаружил” евреев в одном из оазисов Хуарана: “Деревня, в которой проживают уцелевшие евреи, пришедшие сюда из Медины и Мекки во время завоеваний Мухаммеда” (Надав [см. прим. 16]. С. 100). Этот мотив повторяется у многих “стражников” и иногда связан с еврейскими племенами, жившими на Аравийском полуострове до распространения ислама.

³⁰ *Epshtein Y. Sheela neelama* (Невидимый вопрос) // *Ha-Shiloah*. 1907. № 17. С. 193–205. О дискуссии, возникшей в ишуве вокруг этой статьи, см.: *Shapira A. Hervev ha-yone* (Разящий меч). Тель-Авив, 1992. С. 100–103. Подробное обсуждение “арабской проблемы” во времена Второй алии можно найти: *Gorni Y. Ha-sheela ha-aravit ve-ha-beava ha-yehudit* (Арабский вопрос и еврейская проблема). Тель-Авив, 1985. С. 20–108.

³¹ *Yigal. B-imei kibush* (В дни завоевания) // *Kovez “ha-Shomer”*. С. 93, 94.

³² *Shapira A. Ha-halikhla al kav ha-ofek* (Идти к линии горизонта). Тель-Авив, 1988. С. 35–37. Об образе казака в коллективной памяти восточноевропейских евреев и месте Хмельнитчины в еврейском сознании см.: *Bartal I. On Top of a Volcano: Jewish-Ukrainian Coexistence as Depicted in Modern East-European Jewish Literature* // *Potichnyj P., Aster H.* (ed) *Ukrainian-Jewish relations in historical perspectives*. Edmonton, 1988. P. 309–327; *Shmeruk H. Gezerot ta”h ve-ta”t – sifrut yidish ve-zikaron kolektivi* (Хмельнитчина – литература на идише и коллективная память) // *Zion*. 1988. № 54. С. 371–384.

³³ Исчерпывающая статья: *Френкель Й. Sefer “ha-izkor” mi-shnat 1911 – heara al mitosim leumiim bi-tekufat ha-aliya ha-sheniya* (Книга “поминовения” 1911 года – замечание о национальных мифах в период Второй алии) // *Yahadut zemanenu*. 1988. № 4. С. 67–96 – рассматривает мифологические мотивы, “превратившиеся в источник, вдохновляющий веру и преданность, которые чужие, заимствованные идеологии могли поддерживать только частично и только путем их непрерывной адаптации” (там же. С. 69). См. также: *Gorni Y. Ha-yesod ha-romanti be-ideologiya shel ha-aliya ha-sheniya* (Романтический элемент в идеологии Второй алии) // *Asufot*. 1966. № 10. С. 55–74.

³⁴ О линии поведения традиционного еврейского общества в Восточной Европе и заложенной в ней слабости по сравнению с другими социальными группами см.: *Lederhendler E. The Road to Modern Jewish Politics*. N. Y.; Oxford, 1989. P. 21–35.

³⁵ “Я вспоминаю тот праздничный вечер, которым закончилось одно собрание «Ха-шомер». Мейерке [Хазанович] вытасил свою саблю и пошел плясать. Он был один в кругу, и всем было видно, что у него на сердце. Одним движением излились все его чувства. И внезапно он встал на колени перед своей девушкой, взмахнул несколько раз саблей перед ней – и простерся на земле. Так он развернул знамя своей любви перед взором многих и передал им частицу своего духа”. *Zaid A. Pirkei hayim* (Страницы жизни) // *Kovez “ha-Shomer”*. С. 90. Этот отрывок приоткрывает связь между оружием, мужественностью молодого бойца и эротическим подъемом, для которого потребовался выход. Ср.: *D. Byal [Biale]. Eros ve-ha-yehudim* (Евреи и эрос). Тель-Авив, 1995. С. 240–263.

³⁶ См., например, “беседу” Цви Надава с Меиром Хазановичем и Менделем Португали, которую он приводит в своих мемуарах: “Зачем нам эти девушки-активистки с их психологией и философией, которые не дают нам жить простой человеческой жизнью? Пусть каждый из нас возьмет четырех бедуинок (у каждой из них проще найти одно достоинство, чем четыре достоинства в одной девушке) – они девушки красивые и здоровые. Бедуинка будет подводить тебе лошадь, подавать тебе ружье, не спрашивая, куда ты отправился и когда вернешься. Она привычна к климату страны и к домашней и полевой работе. Она не стремится читать книги, и ее мозг не запутан теориями. Понятия о муже и ее обязанностях перед ним – для нее врожденные и неизменные. И наконец, каждая бедуинка родит нам четыре сына (дочери, которых она родит, – не в счет), и в течение одного поколения возникнет большое и сильное племя, племя «Ха-шомер»” (Kovez “ha-Shomer”. С. 501).

³⁷ О желании восточноевропейского еврея влиться в сообщество воинов – носителей рыцарского этоса и о трудностях в осуществлении этого стремления см.: *Bartal I. Giborim o mugel-lev: Yehudim be-zvaoteya shel Polin (1794–1863)* (Герои или трусы: Евреи в польских армиях (1794–1863) / *Kiyum veshvever*. С. 353–367. Образ еврейского воина Берекса Йоселевича, участника польского восстания 1794 г. против русских, был ярким примером осуществления такого желания. Понятно, однако, что этот образ стерся из еврейской коллективной памяти в эпоху современного национализма. О предании забвению еврейских воинов, воевавших в “чужих армиях”, в сочинениях пропагандистов сионистской версии исторического сознания см.: *Bartal I. The Ingathering of Traditions: Zionism’s Anthology Projects // Prooftexts*. 1997. №17, 1. Р. 101–118.

³⁸ Описание военных игр в воспоминаниях *шофрим*, помещенных в сборник “Ковец «Ха-шомер»”, напоминает рыцарские турниры в средневековой Европе. Например, Цви Надав описывает “бой”, устроенный в деревне Сулим, в нем приняли участие он и его несколько друзей. “Порядок “турнира” был таков: два лагеря строятся в шеренги всадников на расстоянии триста-четырееста метров друг от друга. Из одного лагеря выезжает всадник, на скаку подъезжает ко второму лагерю, выбирает там всадника, на какого упадет его взор, и вызывает его на бой – либо посредством стрельбы выше головы, либо через выпады пикой, либо кнутами” (С. 438). О романтической рыцарской концепции военного конфликта и его связи с мужественностью писал Й. Френкель (см. прим. 32. С. 95; прим. 78); он отсылает читателя к работам Джорджа Кеннана и Джорджа Моссе о подъеме национализма в Европе.

Перевел с иврита Д. РОМАНОВСКИЙ



Шалом Рацаби

РОМАНТИЧЕСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ КАК ИСТОЧНИК ПОЛИТИЧЕСКОЙ УМЕРЕННОСТИ

I

С политической точки зрения в организации “Брит Шалом” можно различить две тенденции, наметившиеся в период между ее основанием (1925 г.) и событиями 1929 г., послужившие как бы катализатором становления этих тенденций и окончательного оформления. Одна тенденция не противоречила сионистскому консенсусу, тогда как другая смело шла против него, ибо она выражала сомнения в необходимости для достижения национальных целей наличия еврейского большинства в Эрец-Исраэль и в политической разумности стремления достичь такого большинства. Яркими выразителями последней тенденции были Шмуэль Гуго Бергман, Ганс Кон, Роберт Вельч (все трое в прошлом – члены пражского студенческого союза “Бар-Кохба”), Гершон Шолем, Акива Эрнст Симон и Шмуэль Самбурски, уроженцы вильгельмовской Германии. По существу, эти люди составляли более радикальный кружок, старавшийся изменить характер организации – превратить ее в организацию, ставящую перед собой самостоятельные политические задачи. Состав кружка был однородным в культурно-социологическом отношении. Отметим, что все его члены были интеллектуалы–выходцы из Центральной Европы. Большинство было связано с Еврейским университетом в Иерусалиме, и это способствовало складыванию их оппозиционных взглядов и самостоятельности деятельности. Можно добавить, что в числе моральных, культурных и социологических характеристик, отличавших кружок, был его радикальный государственный минимализм, в частности, такие тенденции, как отрицание идеи национального государства, утверждение обязательности правил нравствен-

Считаю приятным долгом поблагодарить проф. Йосефа Горни за его готовность прочесть эту статью и за его полезные комментарии.

Шалом Рацаби – доктор философии, Тель-Авивский университет, кафедра еврейской истории.

ности для народа и государства в целом и т.п. Набор идейных источников, придавших кружку его специфические черты, был весьма широким, как уже было отмечено исследователями. Среди них были и традиционные еврейские источники, а также и современные еврейские – Ахад ха-Ам, А.Д. Гордон и Моше Гесс; и нееврейские источники – в основном, социальные и национальные доктрины, распространенные в Центральной Европе fin de siècle, такие, как утопический социализм или национальные идеологии, отлитые в формы, заимствованные из теорий органического развития.

Однако хотя исследователи и указывали на источники, питавшие мысль выходцев из Центральной Европы в “Брит Шалом”, никто не провел систематического исследования природы, характера этого заимствования. Задача настоящей статьи хотя бы частично заполнить этот пробел. Я берусь утверждать, что одним из идейных факторов умеренности радикального кружка в “Брит Шалом” была приверженность его членов немецкой политической культуре, на которой эти интеллектуалы были воспитаны. Таким образом, их позицию следует рассматривать как часть общей тенденции в сионизме большинства представителей второго и третьего поколений немецких сионистов¹.

Связь членов кружка с немецкой культурой не исчерпывалась тем, что они были на ней воспитаны. Она нашла свое выражение и в их приверженности системе политических понятий и ценностей, сложившейся на почве эволюционно-органических концепций в конце XIX и в первые два десятилетия XX в. Члены кружка и сами признавали это. Например, пытаясь в годы после Холокоста объяснить отношение людей своего поколения к “немецкости” – тогда, когда многие из центральноевропейцев старались сбросить с себя эту “немецкость” и вообще “европейскость”, – Роберт Вельч отмечал, что в начале XX в. они совершенно не отталкивали от себя “немецкости”. Напротив, они горячо принимали все, что она им предлагала. И вообще, напоминает Вельч, для немецкого еврея, будь он даже сионистом, “европейскость” всегда означала прежде всего “немецкость”².

II

Отождествление “немецкости” и “европейскости” и сильная приверженность членов кружка к “немецкости” – сложный феномен, ибо в конце XIX и в первые десятилетия XX в. “немецкость” подразумевала идеи и стремления, в сердцевине которых лежал бунт – против общества, культуры и политики – и которые нередко сопровождались уходом в национальную мистику в одеянии всевозможных

völkische – идеологий “фолька”, “народа”. Эти идеологии никогда не были сформированы в четкую доктрину – была общая сознательная направленность и создаваемая ею особая атмосфера, главным в которой было неприятие современной действительности, отрицательная реакция на нее, на процессы урбанизации, индустриализации и централизации, а также на государство, охватившее собой все³. Таким образом, почву, на которой расцвели эти идеологии, следует искать в особенностях истории Германии в новое время⁴.

До 1871 г. немцы Центральной Европы не знали государственного единства. Это обстоятельство препятствовало созданию политических рамок, в которых могли возникнуть государственные и общественные учреждения, способствующие формированию национального сознания. Таким образом, в рамках ограниченной государственности идеологи немецкого национализма превозносили “нацию в значении органической целостности как изначальную данность, предшествующую индивидам, из которых она состоит”⁵. Такое понятие нации выросло на том же стволе, что и концепции органического развития, рассматривавшие “народ”, “фольк” как то лоно, в котором творит индивид⁶, являющийся не чем иным, как органом целостного народного организма⁷. Это определение нации тем самым опиралось на такие критерии, как общие происхождение, язык, культура и история⁸.

Основы такого понимания нации можно найти в учениях Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803) и Иоганна Готлиба Фихте (1765–1814). Нация в их понимании не была продуктом исторического развития современного государства. Вполне естественно, что яркой и характернейшей чертой их определения нации является отсутствие в нем политического фактора. Напротив, нация предстает как консервативная сила, она верна прошлому и его традициям, без учета их конкретного содержания, но лишь как выражению народной аутентичности⁹. Неудивительно, что вскоре понимаемый таким образом национализм превратился в движение за культурно-историческое выживание, выражающее свои ценности и цели в образах национального прошлого¹⁰. Как следствие, и само государство как институт не считалось самоцелью. В сердцевине такого понимания нации стоял “народ”, “фольк”, определявшийся не как добровольный союз индивидов, но как общественный организм, действующий в соответствии с присущей ему природой подобно любому живому существу. Итак, в утопических видениях идеологов немецкого национализма, начиная с Фридриха Людвиг Яна (1778–1852), вырисовывался образ идеального органического общества, а не современно-го государства с характерными для него политикой и партиями¹¹.

Для верности картины заметим, что воззрение, по которому нация считалась органическим целым, было своего рода реакцией на традицию Просвещения и бунтом против современности в ее различных аспектах¹². Как и романтики, сторонники идеологий “фолька” обратились к мистике и иррационализму. Ганс Кон, один из пионеров изучения национализма, полагал даже, что идеологию “фолька” следует рассматривать как странное порождение романтизма. Таким образом, как утверждал Кон, для того чтобы понять эту идеологию, ее надо рассматривать в связи с той почвой, на которой совместно росли и она, и движение неоромантизма. Сказанное означало, что идеология “фолька” возникла в попытке справиться с той же проблематикой, перед которой встал и романтизм; только в отличие от последнего она делала это, перенося центр тяжести с индивида на общество и на политическое. Ибо в идеологии “фолька”, как и в романтизме, главенствующее положение занимала проблема самосознания и личных черт индивида, и она, как и романтизм, стремилась оградить индивида от “вульгарной рационализации бытия”, угрожающей смыть и разрушить его, но уже в эпоху, когда именно процессы урбанизации и индустриализации обострили чувство отчуждения и потери ориентации индивида¹³. Итак, упор, сделанный на внутреннем переживании (*Erlebnis*), на иррациональном и архаическом, побудил последователей эволюционных концепций превознести черты характера “германской личности”; в ней они искали замену отсутствующей исторической традиции. Особенно выделялась идеализация средневековья. Националисты хотели выявить в своем национальном наследии типичные и особенные черты “германской личности”. Педагоги, литераторы, проповедники стремились вселить в сердца немцев гордость за свою принадлежность к немецкой нации и нередко враждебно отзывались обо всех, кто не немец. На этой же почве в немецком национализме возникла и антизападная тенденция, а также выросла мечта о возрожденной Великой Германии, которая включит в себя всех, говорящих по-немецки, не считаясь с существующими государственными границами, и основой которой будет прошлое – величественное и не знающее чужеземных влияний. В самом деле, именно эти стремления были заложены в основу этнического национализма; фундаментом его был “фольк”, то есть этнический союз всех немцев; общность языка же понималась как демонстрация главенства группового над индивидуальным. Поскольку язык не является изобретением одного человека или определенной группы, которые сознательно, по своему произволу выстраивают его слой за слоем, то он доказывает наличие особого духа, присущего народу. Понятно, что этот дух, данный здесь в самой есте-

ственной форме, отражает не универсальное, а только особенное¹⁴. Ян подчеркивал, что немецкий народ узнается только по его внутренней сущности, обновляющейся силе и способности продолжаться, заложенной в нем¹⁵. Отсюда же пришла и вера молодого поколения в то, что совершенствование индивида зависит от степени его слияния с народом как органической субстанцией¹⁶.

Эта концепция отрицает за индивидом его автономию и описывает его как нечто, огражденное от воздействия органических сил и процессов, а также неспособное самостоятельно приспособиться к окружающему миру¹⁷. Речи Фихте к немецкому народу в период наполеоновских войн развивали эту концепцию. По его мысли, самая большая опасность, угрожающая немецкому народу, – это оказаться во власти духа порабощения. Конкретные проявления этой опасности в разрыве между индивидом и народом, а именно: когда индивид не чувствует, что народ – это основа всей его сущности и смысл всей его жизни. Ибо, по мнению Фихте, назначение человека не в одном лишь продолжении себя половым путем, но в осуществлении себя как части надиндивидуального комплекса. Таким образом, только существование народа может обеспечить постоянство и смысл жизни индивида¹⁸. Итак, чтобы справиться с проблемой отчуждения человека, идеологи “фолька” предложили ему в качестве единственно возможного решения возвращение к народу и его подлинному духу. Однако диалектически, именно следуя этому пути, они отказались от автономии личности.

Первую оформленную концепцию, согласно которой индивид должен исчезнуть, влиться в свой род и стать в нем невидимым, мы находим уже в историко-культурном учении Гердера, которое в противоположность механицизму и детерминизму Просвещения было телеологическим. Гердер рассматривал Творение как процесс органического развития, обладающий смыслом (*Bedeutung*) и стремящийся к определенной цели; исходная точка этого процесса – примитивное и архаическое, а вершина его – духовный мир человека. В этом процессе природа и история не разделены, а соединены и проникают одна в другую. Народ, подобно человеку или дереву, также развивается органически. В соответствии с этим взглядом человек есть часть и продолжение природы – человек, кровь, почва, человеческие мысль и чувство суть не что иное, как проявление жизненной силы, действующей в природе на всех уровнях от неживой материи до абстрактного мышления¹⁹.

В этой связи стоит отметить, что само по себе учение Гердера о человеке и содержащееся в нем отрицание государства было высоко гуманным²⁰, ибо несмотря на свой релятивизм по отношению к

культурам и ценностям он считал, что исторический процесс в целом имеет одну главную цель – реализацию человечности (*Humanität*)²¹. И все же не следует забывать, что когда органические теории вроде этой говорят об индивидуе, они имеют в виду не человека во всей его уникальности и неповторимости, но человека как частицу нации или племени. В атмосфере таких идей прусский историк Генрих Трейчке без труда сумел разработать свою национальную теорию, подхваченную многими из числа студентов и молодых интеллектуалов в Германии конца XIX в. Согласно этой теории человеку следует пожертвовать собой во имя высшего целого, и он не имеет права восставать против авторитета власти даже тогда, когда она явно неморальна²². Наконец, в “фольке” как в источнике вечных ценностей и в его аутентичных культурных творениях пытались найти имманентное выражение “народного духа” – отсюда та важность, которую придавали раннему творчеству народа и древнейшим источникам.

К этим характеристикам *völkische* можно добавить решительное отрицание буржуазно-либеральной культуры и буржуазного квазидемократического государства; адепты соответствующих концепций стремились сломать общественно-культурные и политические границы и рамки существующей действительности, ставя перед собой цели обновления и возрождения подлинной народной культуры. В этом было не только неприятие господствующей культуры, но и отрицание ее марксистской альтернативы. Марксизм, утверждали молодые интеллектуалы, хотя и предложил политическую и культурную альтернативу, все же предполагал, что она будет результатом внутреннего процесса, идущего в уже существующем обществе и существующей культуре. Это, полагали молодые интеллектуалы, означало легитимацию действительности, тогда как они стремились изменить ее “здесь и сейчас”. Идеология, рассматривавшая революцию как вершину эволюционного процесса, находилась в вопиющем противоречии с их желанием действовать и с их неверием в способность каких бы то ни было политических систем излечить болезни существующего строя. Таким образом, участие марксистских партий в политике буржуазно-демократического государства не возбуждало симпатий к идеям, которые они выражали. Сторонники идеологии “фолька” начали видеть в социалистических и коммунистических партиях часть того порядка, который они отрицали²³. Если к этому добавить, что марксистская теория не придавала значения индивиду и не оставляла места воле и моральным побуждениям, ибо подчиняла историческое развитие закономерности, не знающей компромиссов, станет ясно, что она не соответствовала ожиданиям

и наклонностям этих молодых интеллектуалов. Концепция “фолька” придавала политической практике ценность религиозного действия и влекла за собой неприятие материализма, подчеркивая также роль и важность индивида²⁴. На этой основе молодое поколение сформулировало свое отношение к политике. Оно выразилось в спасительном характере, который эти люди приписали “германской личности”, в “немецкой вере”, в “немецкой утопии” и прочих ценностях и понятиях, выработанных мыслителями “фолька”, а также в той абсолютной ценности, которую они придавали политическому мифу²⁵. Поэтому не следует удивляться, если мы обнаружим, что у молодых интеллектуалов, в особенности у членов молодежных движений – как у тех, кто склонялся к национальной мистике, так и тех, кто повернул к левому утопическому течению в социализме, – была общая вера в вечные ценности, которым следует подчинить реальность, не принимая настоящее во всех его формах. Так что если ценности буржуазной культуры воспринимались ими как прагматические, то вечные и абсолютные ценности, корни которых лежали в “духе народа”, обеспечили их стабильной референтной точкой в беспокойном мире, и именно на их основе они смогли выработать идеологию, способную мобилизовать массы.

III

В большинстве высказываний выходцев из Центральной Европы – будущих членов “Брит Шалом” в годы их интеллектуального формирования, в конце XIX–начале XX в. и даже долгое время после этого, нетрудно различить элементы идеологии “фолька”, в основных чертах обрисованной выше²⁶. В самом деле, одной из характернейших черт в их политико-сионистских высказываниях было стремление подчинить социальную и политическую практику идейным предписаниям – религиозным и/или моральным, абсолютным и вечным²⁷. Неприятие ценностей настоящего и склонность к абсолютизации, обожествлению вечных ценностей ярко проявились уже в ранней статье Ш.Г. Бергмана “Кидуш ха-шем”, впервые опубликованной в 1913 г. в сборнике “Vom Judentum”, изданном союзом “Бар-Кохба” в Праге²⁸.

В этой статье Бергман стремится проникнуть в суть повеления “И соблюдайте заповеди Мои и исполняйте их. Я Господь. И не бесчестите святого имени Моего, дабы Я был святым среди сынов Израилевых. Я Господь, освящающий вас” (Лев. 22:31–32). В буквальном значении это повеление кажется парадоксальным, ибо ставит святость Бога в зависимость от поступков и святости сынов Израи-

левых. Для того чтобы исчерпывающе объяснить смысл повеления, Бергман предлагает понимать святость как “такую особую форму нравственности, которая присуща самому Богу”. Он добавляет, что хотя человек может исполнять это повеление по своему сознательному выбору, однако “пока он человек, он не может возложить на себя бремя нравственной заповеди иначе, как преодолевая свою чувственную природу”, и только Бог есть “создатель и источник морали”. Вооружившись определением святости как проявлением нравственности, присущей ее создателю, а также агадическими мидрашами и более поздними источниками, такими, как каббалистическая литература, Бергман сопоставляет две концепции Бога: еврейскую и западную. Особенность последней в том, что она устанавливает статические отношения между человеком и Богом, а равно и между Богом и миром. В соответствии с ней Бог есть вещь в себе, то есть он сам себя определяет, существует сам по себе и сам для себя. Ибо в западном понимании “Бог живой существует вне какой-либо зависимости оттого, как человек его воплощает”²⁹. Напротив, в иудаизме, утверждает Бергман, отношения между Богом и человеком – динамические. “Он (иудаизм. – Ш.Р.) воспринимает Всевышнего с точки зрения человека как источник жизни человека, как его цель и предназначение”. Впрочем, еврей также признает реальность Бога самого по себе. Однако поскольку иудаизм не признает субстанции, определяющей Бога как такового, то “с точки зрения человека Всевышний есть... его предназначение и судьба, и в этом смысле зависит от человека”. Таким образом, заключает Бергман, в иудаизме нет той религиозности, что является продуктом противоречия между Творением и Творцом, ибо Бог существует отдельно от Творения своих рук. Вместо противоречия между Творцом и сотворенным иудаизм знает “противоречие между Вещью и Я, между скорлупой и искрами”. На этом основании Бергман заявляет, что в этом специфическая и двойная природа Бога: он – реальность и он – задача; он реальность для самого себя и для тех, кто объединен с ним, и он задача для тех, кто находится вне такого единения³⁰.

Значит, следует различать два образа существования Бога: Бог живой, не зависящий от человека, что и подразумевается понятием “Бог”, – и наряду с этим Бог, данный человеку как задача, “цель”. Все же Бергман поясняет: здесь и проявляется удивительный парадокс еврея: Бог существует только для себя. Бытие его не таково, чтобы его можно было достичь извне, как достигают объект. Таков он... и для того, кто в единстве с ним. И все же еврей спрашивает: каким же образом он может быть Богом и для меня? И отвечает себе: если Бог становится действием, которое я совершаю в жизни³¹.

Только в отношении того, кто соединен с Богом, Бог связан подлинным обязательством. Тот же, кто говорит о нем как о “сущности”, ставит себя вне Бога, ибо “Бог освобождает себя от рабства данного слова”. По отношению к человеку это положение есть единство противоположностей: “единство реальности [Бога] и [свойства Бога быть] целью, совершенство внутри себя и [его] возможность состояться”³².

Итак, представляется, что, по мнению Бергмана, вышеприведенное повеление следует понимать как императив: человеку приказано быть святым, потому что святость – свойство Бога. Так человек уподобляется Богу, потому что Бог, подчеркивает Бергман, есть цель стремлений человека. В каждом действии, в котором мы “превращаем себя” из вещи в “я”, в котором мы поднимаемся от уровня создания “обусловленного” до уровня создания свободного, в каждом совершаемом нами моральном действии – мы ведем себя подобно Богу, и мы реализуем божественное. Мы обнаружили смысл святости в том, что тот, кто свят – постигает сам себя, и в том, что он поступает морально, находясь в состоянии душевного равновесия, а не в состоянии внутренней борьбы... являющейся обычно человеческим уделом. Освящение божьего имени [кидуш ха-шем] – путь, ведущий к этой цели, есть сам по себе цель: [научиться] рассматривать божественное повеление не как навязанное нам, но так как будто оно часть нас самих, как будто оно наша жизнь, квинтэссенция нашей сущности³³.

Через понятие “кидуш ха-шем” Бергман пытается определить и сионизм. В диаспоре, с утерей мифа о народе, утверждал Бергман, к понятию “кидуш ха-шем” добавился элемент чисто религиозный, который подчинил себе это понятие, обусловив его предписаниями преувеличенного свойства. Вместе с тем, говорит Бергман, ясно, что “свидетельствовать о Боге должны дела, совершенные в первую очередь во свидетельство тем, кому чужда идея Бога”. Требование, подобное этому, по мнению Бергмана, можно найти уже у Иезекииля (гл. 20). На этом основании и явно имея в виду обновление сионизма в нужном ему направлении, Бергман заявляет:

Мы хотим вернуть древнее значение великому “Имени”. Путь евреям нашего времени укажет новое моральное движение – то самое, которое мы зовем сионизмом...

И он завершает рассуждение многозначительной формулой:

Сионизм – это и есть наше “освящение Имени”³⁴.

В рассуждениях Бергмана, приведенных выше, два пункта заслуживают особого внимания: а) Бергман определяет сионизм не социологически, исходя из анализа бытия еврейского народа, а на основе того, что он рассматривает как религиозную и вечную специ-

фику иудаизма; б) сионизм не является национальным движением в обычном понимании этих слов. Он – новое “моральное движение”, указывающее возвышенный путь к святости, а именно путь “интернализации” божественного до такой степени, что оно становится как бы “квинтэссенцией нашей сущности”. Излишне отмечать, что поскольку сионизм есть моральное движение, его основная цель – навязать реальности формирующую систему ценностей и норм. Действительно, уже в полемике с Кляцкиным о сущности еврейского национализма, которую Бергман вел начиная с 1920 г.³⁵, через семь лет после публикации его статьи “Кидуш ха-шем”, обращает на себя внимание его вера в то, что политические действия подчиняются морально-религиозным установкам и задачам, лежащим за пределами эмпирической действительности, иначе говоря, таким, которые не определяются сиюминутными потребностями, но лежат в глубинах “национального духа”.

Другим ярким выражением веры Бергмана в подчинение человеческих действий целям, вытекающим из вечных принципов, лежащих за пределами конкретной действительности с ее потребностями, был язык упомянутой полемики. Выражения, используемые им, почти совпадали с теми, в которых была написана критическая статья Бергмана о книге Освальда Шпенглера “Закат Европы”³⁶. По мнению Бергмана, один из главных изъянов Шпенглера состоял в его моральном нигилизме, неверии в моральные ценности, заложенные в человеке с самого его сотворения. Напротив, полагал Бергман, сама действительность культуры доказывает, что вечными ценностями пренебречь невозможно. Ибо “без абсолютных, вечных ценностей, воплощающихся в нашей жизни, нет культуры”. Бергман, правда, готов согласиться, что эти ценности созданы человеком и их нельзя рассматривать как трансцендентные по своему происхождению, однако он не сомневается, что момент, в который они созданы, “остается моментом, когда человеческий дух поднялся до высочайших вершин”; при этом он не забывает добавить, что цель человеческих поступков – не “небеса” и не “конец поколений”, но “поблизости от нас – всегда и в любой момент. Когда человек дерзает подняться, возвыситься до звезд наших подлинных небес – вечных ценностей, он становится партнером Святого, благословенно Его Имя, и достигает цели”³⁷. Здесь не место подробно останавливаться на бергмановской концепции сионизма; для нас важно помнить, что в требовании последовательного и бескомпромиссного отношения к действительности и к ее насущным потребностям есть изрядная толика абсолютизации ценностей, характерной для идеологии, лежащей в основе концепции органического развития.

Те же исходные положения стали основой полемики молодого Гершома Шолема с еврейским молодежным движением "Блау-Вайс". В одной из первых статей, хотя и в иной связи³⁸, он утверждал, что еврейское молодежное движение заслуживает своего имени только при условии, если оно цельно. Отсутствие цельности, по его словам, проявляется в отсутствии у молодежи абсолютной преданности сионизму и Сиону; сие, поясняет Шолем, есть следствие психологического факта: абсолютная преданность не может сосуществовать с второстепенными привязанностями, не вытекающими из нее. Но, полагает Шолем, для большинства членов еврейского молодежного движения Сион не является их единственной целью, а только неким дополнительным делом. Исходя из такого понимания Шолем определил свое отношение к идеологии. Он резко выступил против основной позиции движения "Блау-Вайс", суть которой – в опоре на принцип бездуховного активизма, позиции, считающей действие главным и не нуждающимся в какой-либо идеологии. Отвергая эту позицию, Шолем утверждал, что идеология и практика связаны, хотя отношение между ними "не поддается точному и безостаточному измерению"³⁹. Он полагал, что идеологию можно приблизить к практике, однако ни в коем случае нельзя ставить идеологию над практикой, ибо "сознание существует не для того, чтобы сопровождать действие, а само по себе"⁴⁰.

Сказанное означает, что для Шолема идеология имела объективную ценность и, с его точки зрения, только связная идеология могла бы превратить еврейское молодежное движение в подлинное движение, избавив его от зависимости от нужд полемики и пустой риторики. Он полагал, что практике как таковой следует предпочесть воспитание и пример, почерпнутые в идеологии⁴¹. Правда, Г. Шолем начисто отвергал идейную платформу еврейского и немецкого "молодежных движений", отождествлявших сознание с субъективными ощущениями. Ведь, по его мнению, идеология, которая в принципе есть не что иное, как основа деятельности, опирающейся на идеалы и идеи, предшествует практике. Поэтому она не должна находиться под влиянием практики, не должна быть обусловленной конкретной действительностью, или, что то же самое, "реалистической политикой". Уместно отметить, что истоки этой концепции, связь которой с абсолютизацией ценностей совершенно ясна, также восходили к немецкой идеалистической традиции и концепции *Weltanschauung* – глобального мировоззрения, составляющего подобие идеологической схемы на все случаи жизни, мировоззрения, являющегося по сути дела нормативной и обязывающей теорией, для претворения которой в жизнь необходима внутренняя убежденность и готовность

к жертвам. Макс Брод также неоднократно отмечал присущий членам его кружка этический универсализм. Годы спустя он рассказывал в своих воспоминаниях, что членов пражского сионистского студенческого союза “Бар-Кохба” отличало стремление к исправлению нравов еврейского общества. Он объяснял это стремление не сионистской идеологией или какими-то традиционными еврейскими источниками, а универсально-этическими побуждениями. Таким образом, полагал он, его товарищи не удовлетворялись только партикуляристским национализмом и исправлением еврейского народа; они стремились, по выражению Брода, “принести благословение” всему человечеству⁴².

В этой связи следует указать и на влияние национально-этического учения Ахад ха-Ама на членов пражского кружка “Бар-Кохба”. Ибо, как отмечал в своей автобиографии Ганс Кон – земляк и друг Ш.Г. Бергмана, – Ахад ха-Ам, требовавший рассматривать сионизм как способ возрождения еврейства, видел в иудаизме неустанный поиск пути к реализации абсолютных, безусловных идеалов справедливости⁴³. В своем некрологе Ахад ха-Аму Кон подчеркивает, что последний не был лидером, качества вождя не были присущи ему, равно как и качества исследователя или новатора. При этом Кон добавляет: он был учителем – мягкий и тихий голос, напоминавший нам о том прекрасном, что есть в традиции, говоривший от имени духа и преклоняясь перед духом; в его словах, возвышающихся над страданиями нашего времени, слышатся звуки, соединяющие нас с Бесконечным⁴⁴.

Итак, подчеркивает он, тщетно искать в учении Ахад ха-Ама стремление к власти или известное отношение к территории или собственности другого народа. Вместо них мы обнаружим стремление к абсолютному бытию, обогащению и возвышению духа. Как заявлял Кон, именно под влиянием таких людей, как Ахад ха-Ам и Мартин Бубер, он и люди его круга оказались в сфере духовно-культурного, а не политического сионизма. Он даже признается, что под воздействием национально-этического учения Ахад ха-Ама он принял ту концепцию национализма, которая не отводила почетного места понятиям вроде “суверенитет государства”, “государство-нация”.

Спустя много лет в предисловии к английскому изданию избранных сочинений Ахад ха-Ама Кон вновь подчеркнул этический характер учения Ахад ха-Ама, согласно которому еврейский народ выжил и пережил многие другие народы именно благодаря морально-религиозным ценностям, носителем коих он был, а вовсе не благодаря мечу. В противоположность этому, возмущался Кон, сионизм

– он, разумеется, имел в виду политический сионизм, – делает упор на проблемах одиночки, и в итоге ему ничего не остается, как апеллировать к силе и количеству. Именно этим, считал он, объясняется упорное сопротивление Ахад ха-Ама политическому сионизму герцлианской школы. Ибо, вместо того чтобы опираться на силу и количество, полагал Ахад ха-Ам, сионизму следует перестать заботиться о горестях одиночки и заняться борьбой за сохранение безусловных этических ценностей, которые поддерживал еврейский народ и которые поддерживали его⁴⁵. В свете такого внимания центрально-европейцев к этике следует рассматривать и их, а особенно пражских баркохбовцев, приверженность к философу Францу Brentano. В конечном счете учение Brentano было основано на глубокой вере в Бога и предположении, что так же точно, как мораль существует для индивида, она существует и для государства; наличие связи между этой идеей и ахад-ха-амовской “моралью пророков” не требует доказательства. В соответствии с этим, указывает Кон, важнейшее место в метафизическом учении Brentano было отведено решительной борьбе с материализмом, получившим в конце XIX в. широкое распространение⁴⁶.

IV

Известно обозначившееся в молодом поколении центрально-европейцев на стыке веков стремление вырваться из либерально-буржуазного мира, окружавшего их. Среди доминирующих проявлений этого стремления было требование возродить подлинную народную культуру, потерявшую свою жизненность в результате процессов модернизации. Сходное стремление обозначилось и в среде молодых еврейских интеллектуалов. Проявления его были многообразны и особенно характерны для членов молодежного движения “Блау-Вайс”⁴⁷. Например, один из руководителей движения, Зигфрид Бернфельд смело выразил это желание в своем призыве 1914 г. к еврейской молодежи – строить новую жизнь, не завися ни от школы, ни от родительского дома⁴⁸. Эта тенденция была бунтом против общества, родителей и школы, который разросся до бунта против буржуазного века в целом. Романтизм этого бунта выразился в ностальгии по доиндустриальным временам, когда человек был связан с природой, народом (*Volk*) и группой (*Bund*).

Среди отличительных признаков тенденции было восприятие действительности в настоящем и в недавнем прошлом как действительности больной, причем в качестве лекарства от заболевания предлагалось оздоровление “нового человека” и, следовательно, и “нового общества”⁴⁹. Идеи эти приобрели в среде еврейской моло-

дежи специфический вид. Поскольку их носители были воспитаны на немецкой культуре с присущим ей стереотипом еврея, то последний играл важную роль в их неприятии настоящего, равно как и в неприятии недавнего прошлого. Еврей, каким его изображал этот стереотип, был прежде всего антитезой стереотипу “немецкой личности”, существовавшей в мечтах выразителей идеи “фолька”. Он изображался как интеллеktуал-рационалист – холодный и, соответственно, искусственный, далекий от природы. Этот образ еврея был фактически портретным образом современного человека вообще, человека, лишённого корней, всем своим бытием далекого от природы. Более того, согласно этому стереотипу евреи были по природе своей горожанами, и именно они были и остались пионерами капитализма. Молодые евреи, воспитанные в рамках немецкой культуры, в особенности, учившиеся в немецких университетах, полностью эту культуру приняли, и нет ничего удивительного, что они усвоили и “интернализировали” ее комплексы. И также вполне естественно, что они видели в своих родителях наглядную иллюстрацию указанного стереотипа. Если для поколения отцов символом недавнего прошлого, от которого они стремились бежать, было гетто, то для поколения сыновей тем миром, от которого они стремились уйти, стал либерально-буржуазный мир отцов. Кроме того, если в поколении отцов господствовал отрицательный стереотип, основанный на образе корыстолюбивого торговца и финансиста, то в рассматриваемом нами поколении возник отрицательный стереотип еврейского интеллеktуала, выступающего в качестве разрушителя “естественных” устоев⁵⁰.

Эти идеи и стереотипы придали специфический характер бунту еврейской молодежи против культуры родителей и буржуазного мира в целом. Неприятие еврейскости родительского дома не было здесь проявлением “самоненависти”, как обычно считают; ибо это было не что иное, как тотальное неприятие современной действительности и недавнего прошлого, и стереотип еврея в нем воплощал тот образ, который презирала молодежь немецкого культурного пространства – как еврейская, так и нееврейская. Этот факт объясняет также, почему было так распространено утверждение, повторявшееся без конца в писаниях молодых евреев, о “большом еврействе”, потерявшем контакт с конкретной реальностью жизни, или о еврействе, которое оторвалось от природы и витальных, неинтеллеktуальных сторон жизни. В той же мере, в какой молодые немцы конца века говорили о “новом немце”, молодые евреи говорили о “новом еврее”⁵¹.

Раннюю статью М. Бубера “Еврейский ренессанс” можно рассматривать как одно из первых проявлений этой тенденции. В ста-

тье, которую Бубер написал еще до того, как с головой уйти в изучение хасидизма, хасидизм определяется как наиболее болезненное и вызывающее проявление упадочного еврейского общества и его декадентской культуры. Ввиду этого и в свете того, что Бубер определяет как болезненное состояние еврейства, он находит лекарство для еврейских недугов – побудить евреев почувствовать себя живым организмом и стремиться к гармоничному проявлению своих сил; вложить душу в походы, пение и физический труд так же точно, как они прежде вкладывали душу в интеллектуальное, с гордостью и любовью наслаждаться здоровым и совершенным телом. При этом Бубер ратует за создание “новой культуры красоты для нашего народа”, в частности за возвращение к языку иврит, в духе идеологии “фолька” утверждая, что только на этом языке “мы сможем найти правдивые слова, чтобы выразить радость и боль нашей души”⁵².

Если в сфере культуры прозвучало требование создать “нового еврея”, то в сфере политики раздался призыв к новому образу действий. Сюда относится, например, призыв отказаться от традиционной для евреев поддержки Либеральной партии и от либерально-буржуазного мировоззрения поколения отцов⁵³. Правильно поступила бы та молодежь, которая примкнула бы к социалистическому движению и старалась внедрить в него новое морально-гуманистическое содержание, истоки которого предполагалось найти в этическом учении Канта, а также молодежь, примкнувшая к движениям, основанным на идеологиях “фолька”⁵⁴. Отголоски этого призыва чувствуются в ведущей и самой характерной теме сборника “*Vom Judentum*”. Согласно ему Просвещение стремилось познать мир; но что в действительности важно и существенно – это почувствовать биение пульса мира интуитивно и тем самым преобразовать его; а это осуществимо, по мнению автора, только посредством обращения к иррациональному, к глубинам души индивида. Сходным образом и в подобной же связи в сборнике подчеркивается роль индивидуализма во всех сферах культуры и даже слышится призыв к войне против бездушной механистичности и утилитаризма современной эпохи⁵⁵.

В бунте этих молодых евреев далекое религиозное прошлое еврейского народа играло важнейшую роль. Религиозная вера поколения отцов не была монолитом, который можно было бы передать сыновьям. Но “воспоминания ранних дней” еще воздействовали на молодежь и заполняли ее религиозный мир. Феликс Вельч рассказывает следующее.

Состояние их [отцов] сознания было таково, что они еще не чувствовали опустошения; у сыновей – образовался вакуум, возмущав-

ший их. Ощутимые религиозные связи истончились, их сила ослабла, но сильная потребность в религии на деле была. И эта потребность требовала удовлетворения; поэтому ясно, что люди этого поколения должны были искать религиозного удовлетворения за пределами повседневности, вне регулярного жизненного процесса еврейства последних лет.

Выход из этого затруднения, по мнению Ф. Вельча, можно было найти только в верности прошлому и в осознании долга перед будущим, то есть в обретении исторического сознания. И это сознание действительно сделало много, чтобы заполнить религиозный вакуум. Хотя оно и было данью романтизму, по словам Вельча, «это сознание делало свое дело, и главное – способствовало тому, чтобы заполнить религиозный вакуум»⁵⁶. Между тем, напрашивается аналогия между буберовским заново открытым хасидизмом и новым открытием старого немецкого мистицизма в Германии того времени, в частности, таких авторов, как Мейстер Экхарт и Якоб Бёме. Немцы стремились выйти за пределы либерализма и ортодоксального протестантизма и вернуться к своему более раннему наследию, которое казалось им тем более динамичным, что было менее рациональным. Такие мистики, как Якоб Бёме и Мейстер Экхарт, предоставили в их распоряжение отправную точку и эмоциональную привязку. Отправная точка эта была укоренена в природе, и она могла стать опорой в их стараниях завоевать настоящее. Ибо названные мистики интуитивно чувствовали связь между космосом и его силами, с одной стороны, и народом – с другой. Душа – имелась в виду индивидуальная душа – понималась в их учениях как мост между двумя планами бытия: народом и космосом. Сходную роль играл хасидизм для Бубера в его национально-еврейском учении, снабжая его доказательством возможности, примером и образцом того, как можно построить иудаизм, чтобы он не был чисто рационалистическим и, разумеется, чтобы не застыл в той или иной своей привычной модификации⁵⁷. Более того, движение хасидизма прекрасно отвечало потребностям еврейских интеллектуалов, ибо было проникнуто мистицизмом и базировалось на любви к народу – такому, какой он есть. Так что нет ничего удивительного в том, что хасидизм предоставлял Буберу, а заодно и членам союза «Бар-Кохба» то еврейское наследие, с помощью которого можно было фактически перестроить еврейское самосознание.

Благодаря этим тенденциям и в силу характера антропологического учения Бубера, подчеркивавшего элемент преемственности, устанавливалась чрезвычайно содержательная связь между наследием хасидизма и современным человеком. Здоровое, содер-

жательное отношение между индивидом и народом, равно как и индивида с самим собой, могло сложиться, по мысли Бубера, только в гармонии между личными внутренними ощущениями и духом нации; иначе говоря, только когда человека не принуждают выбирать между внутренней реальностью его эмоций и ощущений, питаемых его осознанной или неосознанной связью с народом – так, как будто он орган тела (народа), – и между чуждой средой, в которой протекает его жизнь. Связи и привязанности такого рода мог обеспечить только хасидизм как в силу его кипучего, живого характера, так и в силу его мистической концепции, связывающей душу одиночки с народом, а также душу народа – с космосом. Было вполне естественно, что хасидизм для Бубера был тем же, чем немецкая средневековая мистика была для немцев. Именно в этом контексте понятна его вера в то, что на современном, утратившем корни человеке лежит обязанность укоренить себя в нео-романтической мистике, органически присущей иудаизму. Эти мотивы различимы уже в диссертации Бубера, темой которой была мистика Якова Бёме. Отправной точкой здесь являлось желание человека глубоко связать себя с миром, в котором он живет, и этого человек мог достичь, только давая свободное выражение своему внутреннему переживанию, “потому что все произрастает из внутренней души человека”. Однако согласно этой доктрине точная картина мира, которую получает человеческая душа, имеет своим источником картину мира, заложенную в душе Богом. Поэтому многие аспекты мира человек может понять только посредством мистической интуиции⁵⁸.

Неприятие рационалистической картины мира, созданной Просвещением, выразилось в равном неприятии ортодоксального и либерального иудаизма, трактованных как различные выражения рационализма и интеллектуализма, а значит, как поверхностность. В самом деле, одна тенденция, распространенная в центральноевропейском либеральном иудаизме, нашла выражение в учении Германа Когена, стремившегося (следом за Кантом) рационально переосмыслить феномен религии путем отождествления религии (в данном случае – иудаизма) с этикой. Против этой тенденции восстал Ш.Г. Бергман уже в начале своего пути как последователь Барта. При всем почтении Бергмана к Канту и Когену и при всей его идейной близости с ними он не был готов принять их мнение в этом вопросе и выступил в защиту религии. В его понимании религиозные ценности не менее, а может быть даже более, чем ценности разума, должны были считаться первичными – идея, корни которой нетрудно распознать в настроениях конца XIX в. и на которых мы останавливались в предыдущем разделе. Подход Когена представлялся Бергману упро-

щенческим, и он боялся, что этот подход повлечет за собой принижение ценности религии, статус которой он так хотел укрепить⁵⁹.

Ганс Кон также подчеркивал, когда обсуждалось значение учения Бубера для членов его кружка в союзе “Бар-Кохба”, что главное в этом учении то, что оно вновь показало назначение иудаизма как образа жизни. Однако сила воздействия этого учения, отмечает он, в том, что Бубер сумел подать миссию иудаизма на языке и в понятиях, имевших хождение среди молодых центральноевропейских интеллектуалов, а именно: он подверг критике традиционное и рациональное толкование иудаизма, которое дал ему XIX в., и предложил вместо него толкование иудаизма в терминах мистических и мифологических, почерпнутых в европейском неомистицизме и неоромантизме, еврейские аспекты которых он обнаружил в хасидизме⁶⁰. В сходном смысле следует понимать и слова Роберта Вельча, когда он ретроспективно описывал отношение его поколения к ортодоксальному и традиционному иудаизму, воспринятому от поколения отцов. По его словам, традиционный иудаизм и иудаизм старшего поколения утратили в глазах его сверстников жизненность и насущность. Иудаизм представлялся ему⁶¹, как и его сверстникам, просто окаменевшей традицией. По этой причине он считал, что его следовало бы называть “эмпирическим иудаизмом”⁶² и видеть в нем не более чем отражение мира материалистически настроенного, легкомысленного и неглубокого еврея. В созвучии с ведущей темой “*Vom Judentum*”, но перенося аргументацию в поддержку уникальности индивида на специфичность “фолька”, Роберт Вельч с той же категоричностью говорит о больном еврейском народе. Причины и симптомы болезни – душа, поработанная культовым формализмом, и гнет поверхностного рационализма. В результате этого евреи, по мысли Вельча, не способны понять национализм, который есть не только программа, но и внешнее выражение, внешнее проявление жизненной силы народа⁶³.

Вооружившись этими наблюдениями, теперь можно попытаться выявить истоки того различия, которое делали члены союза “Бар-Кохба” между “формальным национализмом”, находящим себе поддержку благодаря пропаганде всевозможных спортивных и молодежных клубов, и “подлинным национализмом”, который стремится создать нового человека и охватить все его бытие⁶⁴, различие, которое выросло на том же стволе, что и воззрения немецких молодежных движений, отрицавших искусственный, внешний патриотизм поколения отцов, а также их формализованную партийную политику и практику. В самом деле, важность и смысл декларации немецкого молодежного движения – “... свободная немецкая молодежь стре-

мится построить свою жизнь на основах самоопределения и подлинно внутренней ответственности...”⁶⁵ состоит в том, что оно отвергает внешние объективные критерии истины и провозглашает суверенитет молодых, которые будут определять истину исключительно как “внутреннюю истину”, как имманентное выражение сознания личности. То есть молодежь говорит о внутренней позиции и внутренней правде, которые можно категоризовать и адекватно осмыслить только в рамках системы понятий *Gesinnung* (образ мыслей, убеждения), *Haftung* (здесь: умение держать себя, твердость установок) и *Verhalten* (поведение, образ действий), принятых среди немецких молодежных движений.

V

Разрыв с буржуазным, либеральным и материалистическим миром XIX в., который задавал формы бытия и мышления “поколения родителей”, был лишь одной стороной в бунте детей против отцов. Другой его составляющей была тенденция возвращения к природе, определявшейся как формирующий народ ландшафт, и к источникам подлинной народной культуры. Среди молодежи распространилась вера в то, что через непосредственный контакт с деревьями и лесами Германии можно не только возродиться духовно, но и стать причастными гению народа, связь с которым была утрачена в родительском доме и школе⁶⁶. Так полагал, например, Франк Фишер, один из выдающихся лидеров молодежного движения, согласно которому только при формировании личности молодого человека в гармонии с природой и с маленькими городами Германии, ее церквями и замками возможна живая связь между “бродягой” и “фольком”. Связь утверждений такого рода с заявлением Ганса Брауэра, одного из создателей немецкого молодежного движения: “Мы не хотим возвратиться к природе в руссоистском смысле, но мы хотим пойти вперед и овладеть миром. [Цель каждого из нас –] быть человеком на все времена и, странствуя, сделаться человеком органическим” – не нуждается в доказательстве⁶⁷. В той же мере, в какой стремление обновить связь с “фольком” выразилось в обращении к иррациональному, основой которого было понимание индивида как органа в народном организме, оно также отразилось в стремлении найти связь с природой, историческими пейзажами Германии и древним творчеством немецкого народа, а главное – с мифом и мистикой средневековья. Однако целью молодых немцев было будущее, а не прошлое: они искали точку соприкосновения с различными аспектами жизни “фолька”, чтобы, отталкиваясь от этой точки, так они

верили, отойти и от настоящего, и от недавнего прошлого и воспарить к будущему⁶⁸.

Молодые немцы – члены немецкого молодежного движения могли возвратиться к своим природным ландшафтам, к городкам и деревням Германии и к средневековой мистике и немецкому фольклору, чтобы войти в соприкосновение с “народным духом”. Однако молодые еврейские интеллигенты – единомышленники своих нееврейских сверстников в том, что касалось основных положений усвоенной ими философии, – не могли принять этот подход во всей полноте. В конце концов, упомянутые ландшафты были немецкими ландшафтами, а не историческими ландшафтами еврейского народа. Средневековая мистика – в частности, Мейстер Экхарт и Якоб Бёме, – ставшая главной интеллектуальной модой немецкого культурного пространства, не была произведением еврейского гения и не была связана с еврейскими источниками (а мы уже видели, что связь с народным гением лежала в основе идеологии “фолька” и была ее существенным элементом). Иными словами, именно принятие положений концепции органического развития обязывало образованную еврейскую молодежь обернуться и открыть для себя еврейский гений – или, пользуясь выражением идеологии “фолька”, “дух народа” (*Volksggeist*) – в числе исторических сокровищ еврейства.

В яркой форме эти стремления и тенденции видны в выступлениях и статьях М. Бубера первых двух десятилетий XX в. В статье “Еврейский ренессанс”⁶⁹ Бубер определяет цель сионистской борьбы как освобождение дремлющей энергии, которая возвратит в современную жизнь “качества нашего племени, проявившиеся во времена нашей самостоятельности...”. Велеречивое выражение “наше племия” используется с целью показать качества народа, проявившиеся в древней исторической ситуации; его невозможно понять иначе как в контексте эволюционно-органического мировоззрения. Но нам ясна и особая важность понятий и базовых положений, составивших основу “трех речей об иудаизме” и ставших “решающим фактором” в духовном мире членов кружка, как они раскрыты в первой речи о еврействе перед членами пражского кружка “Бар-Кохба”⁷⁰. Бубер сделал упор на связи между индивидом и народом и на характере подлинного национального сознания. В его понимании, внешняя привязанность человека к народной массе не способна дать полного, исчерпывающего ответа на вопрос об идентичности собственного “я”. Поэтому Бубер сделал источником национальной идентичности не одномерные связи, являющиеся самодостаточной данностью, а историко-биологическую принадлежность индивидуального еврея к длинной цепи предков, начало которой в нео-

бозримом прошлом, а конец – в бесконечно далеком будущем. Таким образом, Бубер определяет принадлежность к народу в типично фолькистских терминах. Равно и проявление принадлежности человека к народу описывается Бубером в терминах и понятиях, несущих фолькистский заряд, таких, как объективность связей между индивидом и “древностью”, которые объявляются неотъемлемой характеристикой человеческой личности, существующей чуть ли не против его воли, или “цепочка поколений”, или “ряд отцов и матерей”, сходящихся к индивиду⁷¹.

Во второй речи, “Еврейство и человечество”, Бубер попытался определить сущность еврейства и его “вечное” содержание, и здесь он сформулировал три, как ему представлялось, главные идеи: “единство”, “действие” и “будущее”⁷². Однако эти три идеи приобрели смысл и оперативное содержание только в третьей речи Бубера, “Обновление еврейства”⁷³. В этом тексте, как и в предшествующих, набор понятий, метафор, выражений, в которых Бубер формулирует свои идеи о характере миссии иудаизма, становится понятным только на основе концепции органического развития⁷⁴; и в той же мере только на основе теорий органического развития могут быть поняты заключительные слова Бубера о сущности народа, где говорится, что индивиды, из которых народ состоит, не только открывают для себя эту сущность в древнем историческом опыте, но и определяют заново ее естественные тенденции. Родство с концепцией органического развития особенно ярко проступает в том, что “эти естественные тенденции” положены в качестве цели, тогда как конкретные проблемы и горести отдельного человека, рассматриваемого как орган в “народном” организме, сплетены и сплавлены – в духе идеологии “фолька” – с проблемами и горестями народа⁷⁵. Отсюда становится ясно, что, когда Бубер говорит о воплощении и осуществлении, он не подразумевает под ними внешнеполитическое действие, а имеет в виду “скрытый и медленный духовный процесс, идущий из глубины сердца” и поддающийся воплощению только после изменений, которые придут изнутри, путем “создания, в творческих муках, новой реальности во всем ее величии и трагичности”⁷⁶. Эта эволюционно-органическая позиция, лежащая в основе сионистской мысли Бубера, ярко выразилась в его статье “Дух Востока и еврейство”, написанной в 1913 г. То, что в ней сказано, лучше всего проиллюстрировать одной фразой: “Все, что я сказал о человеке Востока, полностью приложимо к еврею. Он представляет собой наиболее яркое воплощение динамичного типа человека”⁷⁷.

Это не первый у Бубера пример влияния немецкого эволюционно-органического национализма на еврейскую мысль. Влияние это

проявилось уже зимой 1901–1902 гг., когда, отвечая на анкету об определении еврейского национального сознания, он писал: “Я национальный еврей еще и в том смысле, что я надеюсь на продолжение существования и на подъем национального характера еврейства. Именно этот «национальный иудаизм» пробудил и воспитал во мне, человеке нерелигиозном, любовь к религиозным вождям народа”⁷⁸. При этом впоследствии он не закрывал глаза на связь его концепции с идеологическим миром “фолька”. Так, после Холокоста, когда открылись опасности, заложенные в понятиях всякого национализма, основанного на эволюционно-органических теориях, М. Бубер добавил к переводу своей речи “Еврейство и евреи” на иврит следующее замечание.

Спустя несколько лет после того, какбыли написаны эти слова, встали злодеи рода человеческого и извратили понятие “кровь”, которое я здесь употребил. Ввиду этого я извещаю, что всякий раз, как я использовал слово “кровь”, я ни в коем случае не имел в виду расу, понятие, которое, по моему мнению, лишено смысла, а подразумевал только непрерывность в народе цепи зачатий и рождений, являющейся стержнем его сущности⁷⁹.

Ганс Кон, полностью сознававший приверженность Бубера идеологии “фолька”, также отметил, с одной стороны, влияние Бубера, а с другой стороны – прямое влияние этой идеологии на мировоззрение молодых сионистов, собравшихся в пражском союзе “Бар-Кохба”. Он подчеркивал, что национализм, которого придерживался он и его товарищи в немалой степени под влиянием немецкого национализма, развившегося в Судетах, находился на стадии поиска корней народного бытия, через которые, как они полагали, только и можно было к народу вернуться. Поэтому естественно, что молодые сионисты, находившиеся под влиянием своих немецких коллег, апеллировали к далекому прошлому, в котором еврейский народ – свободный и сам распоряжающийся своей судьбой – создал выдающиеся духовные творения. Поэтому, поясняет Кон, среди молодежи были те, кого привлекал идеал завоевателей Ханаана, но наряду с ними были и такие, как члены союза “Бар-Кохба”, которые тянулись к идеалам и прозрениям пророков. Во всяком случае, отмечает Кон, в национальном учении Бубера подспудно присутствовала опасность, связанная с понятиями “кровь”, “почва” и им подобными – в той же мере, в какой она присутствовала в речах Лагарда, Хьюстона Стюарта Чемберлена и других⁸⁰.

Важно, однако, подчеркнуть, что именно в этих иррациональных и виталистических тенденциях, утвердившихся наперекор тенденциям Просвещения, был секрет привлекательности идей Бубера

в начале XX в. В самом деле, даже студенческий союз “Бар-Кохба” призвал восстать против рутины и мира, остававшегося неизменным в течение многих поколений. Выражением этого бунта во внутрисионистской дискуссии начала века был призыв восстать против концепции и организационных форм Народно-национального союза, существовавшего в Праге. В понимании членов союза “Бар-Кохба” вопрос стоял так: следует ли приспособлять сионистскую деятельность к нуждам “здесь и сейчас” или следует встать на позицию бунта и культурно-духовной готовности к завтрашнему дню, на чем настаивал Бубер? Бар-кохбовцы не возражали в принципе против “текущей работы” (*Gegenwartsarbeit*), включавшей в себя пропаганду, сбор средств и прочую организационную деятельность; но, несмотря на это принципиальное согласие, союз “Бар-Кохба” исповедовал второй путь; хотя на претворение в жизнь неприятия “здесь и сейчас” и на реальный шаг к тому, что они называли “культурно-духовной готовностью к завтрашнему дню”, попросту говоря, на эмиграцию в Палестину, члены союза решились лишь спустя много лет⁸¹.

В основе этого программно заявленного устремления членов кружка лежала, во-первых, потребность справиться с далеко зашедшей ассимиляцией путем сознательного слияния с массой еврейского народа, во-вторых, потребность восстановить связь со старой культурой еврейства с попутным ее обновлением и попыткой трансформации системы ценностей. Поэтому многочисленные дискуссии и публикации кружка в эти годы по вопросу о сущности еврейства – их влияние чувствуется в сборнике “Vom Judentum” – не носили теоретического, метафизического и общего характера. Главным вопросом, хотя он и был одет в абстрактно-философские одежды, был вопрос о личном духовном самосознании молодых центральноевропейских евреев, культура, язык и манеры которых были во всех смыслах европейскими. Это значит, как заметил У. Таль, что “сущность” понималась как понятие, хотя и пришедшее из сферы исторической науки, но все же игравшее идеологическую, социальную и даже духовно-экзистенциальную роль⁸². Следует помнить об этом, когда мы сейчас возвращаемся к лекции Бергмана о Бердичевском, прочитанной им в 1902 г.⁸³. Бергман подробно описывает теорию Бердичевского, проповедовавшего революционное разрушение во имя того, чтобы рывком передвинуть еврейство в XX в., и теорию Ахад ха-Ама, который тоже проповедовал изменение, но эволюционным путем. Как видно из лекции, молодому Бергману более импонирует революционер Бердичевский. В противоположность ностальгическому увлечению восточноевропейскими евреями и их аутентичной культурой, характерному для многих западно- и центрально-

европейских сионистов, он не ограничивается сентиментальным отношением к новой культуре, создающейся в Восточной Европе. Как человек критического взгляда он желает истины. В то же время как человек, воспитанный на идеологии “фолька” и на эволюционных теориях, он не может себе представить единения с народом и его духом, а тем более получения истины из вторых или третьих рук. Итак, по его мнению, подлинное единение с народом, постижение его духа и его подлинности может происходить не иначе как через приобретение его культуры, истории и языка, в которых оформились его бытие и исторический опыт⁸⁴.

Отмечая важность изучения языка (незнание иврита – один из факторов слабости германского сионизма), Бергман подчеркивает и имеющийся здесь религиозный аспект. В противоположность поверхностному рационализму, отличающему еврейскую литературу в Восточной Европе, сионисты Центральной Европы и сионисты Праги, как он полагал, “учившиеся в тени Махарала и в его традиции”, далеки от поверхностной прямолинейности, и их отношение к религии было по большей части положительным. Хотя они не фанатики, но, согласно Бергману, они были далеки от безбожия. Книга “О еврействе” – это надгробный памятник тому молодому поколению евреев, которое искало путей возвращения к иудаизму... Здесь была подготовлена положительная религиозная революция в еврействе. Здесь был, с одной стороны, положительный подход к еврейской религиозности, а с другой – неприятие любого простого и оппортунистического решения, отождествлявшего возвращение к еврейству с возвращением к его окаменевшим и безжизненным формам.

Эта позиция нашла свое выражение, как отмечал Бергман, также в сборнике “Vom Judentum”, издававшемся пражским союзом “Бар-Кохба”. Однако углубленное и мистическое отношение его членов к религии не отразилось в литературе на иврите, поскольку иврита они не знали, а обмен идеями и идейная борьба между Востоком и Западом могли происходить только на иврите⁸⁵.

Итак, по мнению Бергмана, получается, что одной из главных отличительных черт западного сионизма и тем более союза “Бар-Кохба” являлся поиск “путей возвращения к иудаизму”. Между тем, иудаизм они принимают с оговорками и ограничениями, вытекавшими из мировоззрения, сложившегося в рамках немецкой культуры, на которой они были воспитаны. Законченное выражение идеи “возвращения к иудаизму” можно найти, в частности, в заявлении Адольфа Бёма: иудаизм не только решит личные душевные проблемы современного еврея, но и сделает невозможным любое половинчатое решение⁸⁶.

Смысл поиска “путей возвращения к иудаизму”, знакомства с народной культурой или слияния с народными массами мы сможем уяснить, только помня, что наряду с идеологией “фолька” одной из черт адептов “возвращения” был упор на витализм, на воплощение идеи в жизненной практике⁸⁷. Так, в статье, написанной для сборника “Vom Judentum”, ее автор, друг М. Бубера, социалист и анархист Густав Ландауэр указывает на “не-воплощение” как на главенствующее проявление слабости, характерной для эпохи в целом. По его мнению, идеи и идеалы его современников также еще не приобрели формы; они еще не стали регулятивными ценностями, они – образы драмы, разыгрываемой в пустоте, в то время как им надлежит быть средствами воплощения⁸⁸.

Перед нами, таким образом, поиск во имя действия, практики, а не академические поиски еврейской сущности или абстрактное открытие духа еврейства. Другими словами – это попытка разглядеть в ярких проявлениях и воплощениях “духа нации” принципы и идеалы, которые станут руководящими директивами в общественно-политической практике обыденной жизни. В этом контексте следует воспринимать резкую критику, которой Г. Шолем подверг “Блау-Вайс” за пренебрежение к еврейскому содержанию организации и к изучению иврита, а также за отсутствие серьезности и готовности к еврейской работе – тяжелой и целеустремленной⁸⁹. Шолем также не был готов принять утверждение, что молодежное движение в его нынешнем виде может послужить мостом в еврейство для ассимилированной молодежи. Он полагал, что для этого оно прежде всего должно ответить на вопросы: “Есть ли мосты между сионизмом и следующим поколением? Достаточно ли широки эти мосты, чтобы по ним могли пройти сотни и тысячи наших юношей и девушек по пути к Сиону...?” Ведь “от ответа на этот вопрос зависит все”⁹⁰. Претензию еврейского молодежного движения служить мостом для возвращения ассимилированной молодежи в еврейство, используя при этом средства, позаимствованные из доктрины немецкого молодежного движения, такие, как “странствие” и возвращение к природе, он рассматривал как сатанинский мотив и как апологетику тех, кто не способен идти вперед и поэтому желает представить свою отсталость как прогресс и успех. В противовес позициям молодежного движения он приводит в пример требование еврейской “цельности”, когда оно сопровождается требованием тяжелой, напряженной работы, единственная цель которой – “еврейство и Сион”. Этой одной цели следует подчинить все, даже, используя его выражение, “ценой ограниченности”⁹¹.

Даже спустя много лет, вспоминая “Цеирей Йехуда”, Шолем будет утверждать: “Мы были новым поколением в сионистском движении, исповедовавшим новые лозунги и требования: знание иврита, общение на иврите и переселение в Палестину”⁹². Это требования, связь между которыми и неоромантическими требованиями идеологии “фолька”, отчетливо видна во всем, что касается проникновения в богатства духа народа, накопленные на протяжении жизни многих поколений, по отношению к языку и истории, а также к воплощению на практике. Значит, ту самоотдачу, с которой Шолем изучал иврит и еврейскую религиозную литературу разных веков, равно как и его вступление пусть даже на короткий срок в “Агудат Исраэль”, надо рассматривать как прямое следствие его требований времен молодежного движения⁹³. И в самом деле, описывая, как складывалось его мировоззрение, Шолем прибег к выражениям, культурную глубину которых можно понять, только будучи хорошо знакомым с миром эволюционных теорий. Например, он рассказывает, что то, что можно назвать “переживанием” по отношению к еврейству и к приобретению опыта в нем, – пробудилось в нем весной 1913 г., в день, когда он впервые изучал страницу Талмуда не в переводе, а в оригинале. Впоследствии он замечает: “Это была моя первая встреча, в традиционной и прямой форме, не с Танахом, а с сущностью еврейства в его традиции”. По его свидетельству, он был очарован “мощью тысячелетней традиции”. Притягательность этой “педантичной традиции”, почти не прошедшей цензуру, была сокрыта, по его мнению, в том, что это был “диалог поколений, продолжавшийся столетиями и до сих пор не закончившийся, протокол которого – Талмуд”. Знакомство с традицией, утраченной его социальным кругом, захватило его своей магической силой, так что писания “первых мудрецов” казались ему безгранично богатыми и полными жизни. Мало того, он добавляет: “Я чувствовал, что они могли сравниться с миром тех немецких авторов, произведения которых, конечно, создавались в другом плане”⁹⁴. Итак, даже его тяга к древней еврейской литературе проистекала в конечном счете из желания удовлетворить те же потребности, которые его нееврейские ровесники удовлетворили за счет древней немецкой литературы.

Таким образом, несмотря на возражения Шолема против еврейского молодежного движения, фундаментальные движущие мотивы его философии и философии критикуемых им членов движения – общие. В основе их философии – понятия и положения идеологии “фолька”. По этой причине, ведя свою идеологическую войну против “Блау-Вайс”, Шолем мог написать так: “Не будет еврея только мус-

кулистого и не будет еврея только философа, но будет боец и знаток в одном лице, и сделает он только одно дело: отправится в Эрец-Исраэль и осуществит там свое видение – многоликое как многолики сыны человеческие”⁹⁵.

В сходном духе он объяснит спустя много лет, что уже тогда он верил, что без возвращения к истокам еврейства результатом сионизма будет только “ассимиляция в сионизме”⁹⁶. На этом же основывалось сложное отношение Шолема к либеральному еврейскому философу Герману Когену, нашедшее выражение в статье “Прощание”⁹⁷: Шолем нападал здесь на сионистскую молодежь, которая по причине своей поверхностности была не способна оценить, какую потерю понес еврейский народ со смертью Германа Когена.

Слова Бубера в его автобиографическом сочинении “Мой путь к хасидизму”⁹⁸ могут пролить свет на конкретный характер этих поисков, на смятение и попытки обсуждаемых нами мыслителей слиться с тем, что им представлялось как исконное еврейство. В “Моем пути к хасидизму” Бубер подробно останавливается на различных влияниях, иногда противоположных, которые он испытал и благодаря которым он почувствовал, что в нем “все больше и больше не остается ни центра, ни ядра”. Чтобы полно описать свое существование, он прибегает к каббалистическому выражению «мир хаоса», место пребывания заблудших душ”. Однако самым печальным в его существовании было то, что он, Бубер, странствовал “не только без еврейства, но и без человечности и в отсутствии элемента божественного”. У Бубера получалось, что еврей-индивид не имеет права слиться с божественным или войти в связь с ним и с человеческим, не будучи приверженным к еврейству. В том “мире хаоса”, в котором он странствовал, только сионизм был способен дать ему спасительную соломинку, и с ее помощью он мог избавиться от своего положения, явив собой пример “восстановления связи, нового вращивания корнями в коллектив”. При этом Бубер возвышает свой личный и конкретный опыт до уровня общечеловеческой истины:

“Нет человека, так нуждающегося в спасении через слияние с народом, как юноша, увлеченный духовным поиском и оторванный от земли своим рассудком; а среди юношей такого типа и с такой судьбой никто не нуждается в этом больше, чем еврейский юноша”⁹⁹.

Ответом на эту доктрину была статья Ганса Кона, опубликованная к пятидесятилетию Бубера. Ганс Кон взял на себя труд напомнить, что Бубер, равно как и многие его сверстники и как немецкие сионисты следующего поколения, понимал сионизм как “обновляющую силу”, а не как политическую силу в обычном смысле. Поэтому

под сионистской пропагандой Бубер, как и его сверстники, подразумевал в первую очередь “внутреннюю пропаганду”, а вовсе необязательно пропаганду внешнюю и политическую. В завершение всего, с точки зрения этих людей, не рассматривавших сионизм лишь как политическое движение, сионизм был мировоззрением, охватывавшим все аспекты жизни. Основываясь на этом представлении, они считали своим долгом заботиться о том, чтобы этот “возвышенный комплекс” национальных, социальных, этических и религиозных идей “развивался и креп во всем его величии и во всей его тонкости”. Таким образом, полностью солидаризуясь с концепцией Бубера, Ганс Кон заключает, что человек не может сделаться сионистом, как, например, консерватором или либералом. Стать сионистом, решительно заявляет он, – это как стать человеком или художником¹⁰⁰.

VI

Подводя итоги, заметим, что, так же как и их нееврейские сверстники, выходцы из Центральной Европы – члены организаций “Брит Шалом” и “Ихуд” оказались под воздействием атмосферы конца века, политической культуры, понятий и ценностей, царивших в немецком культурном пространстве. Это влияние выразилось в трех характерных чертах национальных идеологий, выросших на основе теорий развития:

а) абсолютизация, обожествление системы ценностей, идей и идеалов или по крайней мере превращение их в регулятивные ценности. Отсюда вытекало требование подчинить идеалам реальность и политическую практику вплоть до игнорирования материальных и реальных интересов и отрицания всякой прагматической политики, “*Realpolitik*”;

б) неприятие политической, социальной и культурной действительности, определявшейся как либерально-буржуазная, равно как и неприятие ее марксистской альтернативы. На ее место предлагалась кардинальная социально-культурная альтернатива – стремление к созданию нового общества, которое не было бы ни буржуазным, ни материалистическим, и создание нового человека;

в) поиск корней, обращение к духовным богатствам и культуре народа, выразившим “дух нации”, причем в глубинной основе этих поисков лежали постулаты, заимствованные в идеологиях “фолька” разных оттенков. К этому можно добавить, что члены радикального кружка в “Брит Шалом” рассматривали этот поиск корней ради единения индивида с народом не только как стоящую перед индивидом задачу, но и как единственный путь к реализации его специфи-

ческой сущности. Поиски и воссоединение с народом ясно выразились во внимательном и положительном отношении упомянутых еврейских мыслителей, равно как и их сверстников в немецком культурном пространстве, к истории, языку и духовным богатствам народа за века его существования. Именно в перечисленных базисных установках и следует, по моему мнению, искать и движущие мотивы соответствующих умеренных политических позиций и морально-политических возражений против национального государства – позиция, которая большинству ишсува представлялась противоречащей “реальной политике” и, более того, по выражению Йосефа Клаузнера, ханжеством в “христианском стиле”. Именно эти основные принципы в достаточной мере объясняют силу и готовность тех, кто их исповедовал, противостоять враждебному к ним отношению, проявленному широкими кругами еврейского общества в Эрец-Исраэль и сионистским движением.

Впервые статья была опубликована на иврите в журнале *Tarbut demokratit*. 2000. № 2. С. 137-167.

¹ Определение понятия “поколение” в германском сионизме и характеристики каждого поколения см.: *Reinharz J.* Three Generations of German Zionism // *The Jerusalem Quarterly* (Fall 1978) P. 95-100. См. также: *Lavski H.* Ve-terem puranut, darkam ve-yihudam shel ziyonei Germaniya, 1918-1932 (Накануне бедствия, путь и специфика сионистов Германии, 1918-1932). Иерусалим, 1990. С. 13-27.

² См.: *Weltsch R.* Deutscher Zionismus in der Röckschau // *Zwei Welten*. Tel-Aviv, 1962. S. 38. О значении понятия “немецкость” см., например: *Tal U.* Yahadut ve-nazrut ba-“Raikh ha-Sheni” (1870-1914), tahalikhim historiim ba-derekh le-totalitariyut (Иудаизм и христианство во “Втором Рейхе” (1870-1914): Исторические процессы на пути к тоталитаризму). Иерусалим, 1985. См. в индексе слово “немецкость” (*germaniyut*).

³ *Mosse G.L.* The Crisis of German Ideology, Intellectual Origins of the Third Reich. N. Y., 1981. P. 13-30 (далее: *Моссе*. Кризис немецкой идеологии). См. также: *Mosse G.L.* Germans and Jews // *The Right, the Left and the Search for a “Third Force” in pre-Nazi Germany*. L., 1971. P. 24 (далее: *Моссе*. Немцы и евреи), а также: *Mitznan A.* Sociology and Estrangement // *Three Sociologists of Imperial Germany*. N. Y., 1973. P. 104-107 (далее: *Мицмен*. Социология и отчуждение). Исчерпывающий обзор проявлений немецкого национализма в новое время и его развития от Наполеоновских войн до первой мировой войны см.: *Zimmerman M.* Akov ve-mishor – ha-leumiyyut ha-germanit: gilguleha ve-giluyeha (Кругизна и равнина – немецкий национализм: его трансформации и проявления) // *Mashbere ha-leumiyyut ha-germanit ba-mea ha-tesha esre ve-ha-esrim* (Кризисы немецкого национализма в 19-20 веках). Иерусалим, 1983. С. 9-26; *Mosse G. L.* Yedidut ve-qiyum leumi: hazona ve-kishlona shel ha-leumiyyut ha-germanit (Дружба и национальное существование: мечты и провал немецкого национализма) // Там же. С. 41-55; *Kocke J.* Ha-leumiyyut ha-germanit (Немецкий национализм) // Там же. С. 83-88. См. также: *Gay P.* Freud, Jews

and Other Germans, Masters and Victims in Modernist Culture Oxford, 1978. P. 10-28 (далее: *Гей*. Фрейд, евреи и прочие немцы).

⁴ Исчерпывающее резюме особенностей немецкой исторической традиции см.: *Bakhrakh Z. Gizanut be-sherut ha-politika* (Расизм на службе политики). Иерусалим, 1985. С. 18-26. См. также: *Zimmerman M. Akov ve-mishor – ha-leumiyyut ha-germanit: gilguleha ve-giluyeha* (Крутизна и равнина – немецкий национализм: Его трансформации и проявления) // *Mashbere ha-leumiyyut ha-germanit ba-mea ha-tesha esre ve-ha-esrim* (Кризисы немецкого национализма в 19-20 веках). Иерусалим, 1983. С. 9-40. См. также: *Bracher K. D. Ha-diqtatura ha-germanit* (Немецкая диктатура). Тель-Авив, 1987. С. 7-72.

⁵ *Talmon J. L. Mitos ha-uma ve-hazon ha-mahpekha, meqorot ha-qituv ha-ideologi ba-mea ha-esrim* (Миф о нации и видение революции, истоки идеологической поляризации в 20 веке). Тель-Авив, 1981. Т. 1-2 (далее: *Тальмон*. Миф о нации).

⁶ См. например: *Моссе*. Кризис немецкой идеологии. С. 4; Там же. С. 59 и далее – о точках соприкосновения между концепцией индивида романтиков, как она выглядит у части идеологов “фолька”, и их же концепцией народа, а также о связи между двумя концепциями.

⁷ По вопросу о начале развития этой концепции и ее значении у Гердера см.: *Bergman Sh.H. Toldot ha-filosofiya ha-hadasha, mi-tequfat ha-haskala ad Emanuel Kant* (История новой философии от эпохи Просвещения до Иммануила Канта). Иерусалим, 1973. С. 93-96 (далее: *Бергман*. История философии до Канта).

⁸ Подробное обсуждение развития фолькистского национализма см.: *Kohn H. Nationalism, a Study in Its Origins and Background*. N. Y., 1946. P. 427-451 (далее: *Кон*. Национализм). См. также: *Berlin I. Neged ha-zerem* (Против течения). Иерусалим, 1986. С. 453-458. По концепции последней работы, этот национализм развился в Германии в результате сочетания культурного унижения и философско-исторической утопии.

⁹ *Тальмон*. Миф о нации. С. 14.

¹⁰ О гердеровском варианте органического национализма см.: *Бергман*. История философии до Канта. С. 93. См. также: *Talmon J. Herder ve-ha-ruah ha-germanit* (Гердер и немецкий дух) // *Talmon J. Ahdut vi-yhud – mitos behagut historit* (Единство и особенность – миф в исторической мысли). Тель-Авив, 1965. С. 425-458, 443. О предпочтении самобытных институций рациональным. По этой причине немецкие националисты не смогли принять даже Второй Рейх, созданный Бисмарком, ибо те, кто был воспитан в романтической традиции, определявшей нацию ее объективно-историческими элементами, то есть понимали народ как этническую субстанцию, не видели в ней воплощения своих надежд. См.: *Zimmerman M. Akov ve-mishor – ha-leumiyyut ha-germanit: gilguleha ve-giluyeha*. См. прим. 4. С. 23, 24. См. также: *Croce B. Yihuda shel ha-maazama ha-germanit ve-ha-temura ba-ruah ha-ziburit she-be-Eyhora* (Специфика немецкого государства и перемены в общественном духе Европы).

¹¹ *Моссе*. Немцы и евреи. С. 13. В этой связи см. также о “немецкой утопии”: *Моссе*. Кризис немецкой идеологии. С. 108.

¹² О генетическом родстве идеологий “фолька” с романтизмом см.: Там же. С. 52-66; *Pulzer P. The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (Revised Edition). L., 1988; (далее: *Пульцер*. Подъем политического антисемитизма. P. 27-30. См. там же, с. 31, о связи между немецким национализмом,

романтизмом и антисемитизмом. См. также: *Almog Sh. Leumiyyut ve-antishemiyyut be-Eyuroa ha-modernit, 1815-1945* (Национализм и антисемитизм в Европе нового времени, 1815-1945). Иерусалим, 1988. С. 28-37, 85-88; *Bein A. Sheclat ha-yehudim, biografiya shel beaya olamit* (Еврейский вопрос, биография одной мировой проблемы). Тель-Авив, 1986. С. 164-166.

¹³ *Kohn H. The Mind of Germany: The Education of a Nation*. London, 1965. P. 43-52 (далее: *Кон. Воспитание нации*). См. также: *Моссе. Немцы и евреи*. С. 8.

¹⁴ *Тальмон*. Миф о нации. С. 14.

¹⁵ *Jahn F.L. Deutsches Volkstum*. Leipzig. S. 30.

¹⁶ Эти романтические тенденции наши свое яркое выражение главным образом в молодежном движении "Вандерфогель". См.: *Моссе. Кризис немецкой идеологии*. С. 171-189; *Моссе. Немцы и евреи*. С. 90-92.

¹⁷ *Тальмон*. Гердер и немецкий дух. С. 440.

¹⁸ См. также: *Bergman Sh.H. Toldot ha-filosofiya ha-hadasha – Yaaqobi, Fikhte, Shegel (История новой философии – Якоби, Фихте, Шлегель)*. Иерусалим, 1965. С. 440.

¹⁹ О телеологизме и о месте человека в этой доктрине см.: *Бергман. История философии до Канта*. С. 70-72. О нации и об основах органического национализма см.: Там же. С. 93-96. См. также: *Тальмон. Гердер и немецкий дух*. С. 425-458.

²⁰ Об этом свидетельствует место идеи гуманизма в учении Гердера, см.: *Бергман. История философии до Канта*. С. 74-78. В связи с гуманизмом в этом учении см. также с. 93. См. также: *Berlin. Haskala she-ka-neged* (Контр-Просвещение) // *Neged ha-zerem*. С. 69, 70.

²¹ См., например: *Herder J.G. Reflections on the History of Mankind*. Chicago, 1968. XV, 5.

²² *Bracher. Ha-diqtatura ha-germanit*. Т. 1. С. 34-41.

²³ *Моссе. Немцы и евреи*. С. 3-7, 79, 171-225.

²⁴ Там же. С. 7-9, 21-23, 29-31, 82, 205-218.

²⁵ Подробнее об этом спасительном и абсолютном характере см.: *Моссе. Кризис немецкой идеологии*. С. 31-51, 108-125. Речь идет о "немецкой вере" и "немецкой утопии". О политической теологии см. также: *Tal U. Defusim shel "teologiya politit" – Germaniya ba-tequfa ha-nazit* (Типы "политической теологии"; *Talmon J. Германия в эпоху нацизма*) // *Teologiya politit ve-ha-Raikh ha-Shelishi (Политическая теология и Третий Рейх)*. Тель-Авив, 1991. С. 97, 98. См. также: *Bracher. Ha-diqtatura ha-germanit*. Т. 1. С. 15.

²⁶ О влиянии немецкого национализма и использовании его понятий в кругах еврейских студентов см.: *Zimmerman M. Hashpaat ha-leumiyyut ha-germanit al ha-leumiyyut ha-yehudit – irgune ha-studentim ha-yehudiim be-Germaniya be-reshit ha-me'a* (Влияние немецкого национализма на еврейский национализм – организации еврейских студентов в Германии в начале века) // *Zion*. 1980. №4. С. 299-326. См. также: *Doron I. Ha-ziyonut ha-merkaz-eyuropit mul ideologiyot germaniyot ba-shanim 1885-1914, haqbalot ve-hashpaot* (Центрально-европейский сионизм и немецкие идеологии в 1885-1914 гг.: Параллели и влияния). Диссертация / Тель-Авивский ун-т. 1977. С. 341-383. О системе понятий и ценностей, сформировавших мир людей поколения, выросшего в первые два десятилетия XIX века в пространстве немецкой культуры см. также: *Shatzker H. Tenuat ha-noar ha-yehudit be-Germaniya ben ha-shanim 1900-1933* (Еврейское молодежное движение в Германии в 1900-1933 гг.). Иерусалим, 1969. С. 1-52.

²⁷ Отметим, что о воздействии политической культуры немецкого культурного пространства говорит также влияние на этих людей таких мыслителей, как Фихте, Франц Брентано и других. Ибо, как я уже показал в другом месте, это влияние также сыграло значительную роль в формировании указанного устремления. Стоит обратить внимание на то предпочтение, которое Ганс Кон отдавал ницшеанской “воле к власти” как к объяснению исторического развития, более приемлемому, чем учение Маркса или другие детерминистические теории гегельянской школы. Это предпочтение – признак веры в волю и важность человека, индивида, действующего в истории, и неприятия детерминизма и представления о том, что историю делают одни лишь стихийные процессы.

²⁸ См.: *Bergman Sh.H. Qidush ha-shem* (Кидуш га-шем) // *Ha-Mishol*. Тель-Авив, 1976. С. 182-190. Статья впервые опубликована в литературном сборнике “*Vom Judentum*”, изданном союзом “Бар-Кохба” в 1913 г. В 1919 г. эта статья вошла в собрание статей Бергмана “*Jibane Jeruschalajim*” (на нем. яз.), а в 1967 г., после Шестидневной войны, Бергман опубликовал ее в виде брошюры с добавлениями. См. там же. С. 191,192.

²⁹ *Бергман*. Там же. С. 182.

³⁰ Там же. С. 183, 184, 185.

³¹ Там же. С. 185.

³² Там же. С. 186.

³³ Там же. С. 189.

³⁴ Там же. С. 190.

³⁵ *Bergman Sh.H. Le-sheelat leumiyut Israel* (К вопросу о национальном сознании Израиля) // *Ha-miqlat*. N. Y., 1920. Vol. 2. P. 14-26. Статья была включена в сборник статей Бергмана, см.: *Bergman Sh.H. Le-sheelat leumiyut Israel* // *Ha-Mishol*. См. прим. 28. С. 38-51; дальнейшие ссылки – на этот сборник.

³⁶ *Bergman H. Sheqiyat ha-maarav* (Закат Запада) // *Maabarot*. Яффо, 1921. Т. 3. С. 217-224.

³⁷ *Бергман*. Цит. соч. С. 223.

³⁸ Статья была впервые напечатана в журнале “*Der Jude*” под ред. Мартина Бубера в 1917 г. В начале 1970-х гг. Ш.Х. Бергман перевел ее для журнала “*Шдемот*”, сопроводив вступлением и послесловием: *Shedemot – vama latenua ha-kibuzit*. 1973. Сб. 50. Статья включена в: *Scholem G. Od davar*. Тель-Авив, 1989. С. 55-58.

³⁹ *Scholem G. Die Blau-Weisse Brille*. Berlin, Teveth, 5676, 1915. №. 3. Стр. не пронумерованы.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Die Blau-Weisse Brille*. (Führernummer 1917). Heft 1. S. 28, 29.

⁴² *Brod M. Hauc meriva* (Жизнь в конфликте). Иерусалим, 1967. С. 42, 43.

⁴³ *Kohn H. Living in a Revolution – My Encounter with History*. N. Y., 1965. P. 54 (далее: Кон, Автобиография).

⁴⁴ *Kohn H. Ahad ha-Am* // *Ha-poel Ha-zair*. 1927. №19. С. 12.

⁴⁵ *Kohn H. (ed.) Nationalism and the Jewish Ethic*, *Basic Writings of Ahad Haam*. N. Y., 1962. P. 16-18.

⁴⁶ Кон. Автобиография. С. 58, 59.

⁴⁷ *Shatzker H. Еврейское молодежное движение в Германии*. С. 16-19; см. также: *Моссе*. Немцы и евреи. С. 79-81.

⁴⁸ См.: *Bernfeld S. In der neue Weg*. 1915. Bd. 2. Heft 2. Цит. по: *Моссе*. Немцы и евреи. С. 79.

⁴⁹ Об этих концепциях и тенденциях в среде немецких молодежных движений см.: *Моссе*. Кризис немецкой идеологии. С. 171-189, 210-214; *Моссе*. Немцы и евреи. С. 81, 99-102; *Shatzker*. Там же. С. 27-34; *Almog Sh*. Yahadut ke-mahala: stereotip antishemi ve-dimuy azmi (Еврейство как болезнь: антисемитский стереотип и представление о себе) // *Leumiyyut, ziyonut, antishemiyyut – masot u-mehqarim* (Национализм, сионизм, антисемитизм: Ст. и исслед.). Иерусалим, 1992. С. 242-261.

⁵⁰ Более общее обсуждение проникновения антисемитских стереотипов в сознание молодых сионистов см. также: *Doron I*. Ha-ziyonut ha-qlasit ve-ha-antishemiyyut ha-modernit – haqbalot ve-hashpaot 1883-1914 (Классический сионизм и современный антисемитизм – параллели и влияния) // *Ha-ziyonut*. 1983. № 8. С. 56-101. С. 86-91 – о месте, которое эти стереотипы занимали во взглядах Руппина, также члена “Брит Шалом”. О складывании стереотипа еврея см.: *Моссе*. Немцы и евреи. С. 61-76. См. также: *Katz J*. Ha-zaaka neged ha-oman ha-yehudi: Rikhard Vagner (Выкрик против еврейского художника: Рихард Вагнер) // *Sinat Israel mi-sinat ha-dat le-sheililat ha-geza* (Юдофобия – от религиозной ненависти к расовой неприязни). Тель-Авив, 1978. С. 155-170. Вообще о евреях в идейном мире идеологов “фолька” см.: *Моссе*. Кризис немецкой идеологии. С. 125-145. О возникновении расистско-дарвинистского стереотипа см.: *Mosse L*. Liqrat ha-pitron ha-sofi, historiya shel ha-giz anut ha-sutorpit (*К окончательному решению, история европейского расизма*). Тель-Авив, 1989. С. 27-43.

⁵¹ Более общее обсуждение этого феномена см.: *Doron*. Прим. 50. С. 158-191. См. также: *Моссе*. Немцы и евреи. С. 16-67, 81-91; *Almog Sh*. Ziyonut ve-historiya (Сионизм и история). Иерусалим, 1982. С. 78-86; *Он же*. Productivizaziya, proletarizaziya ve-avoda ivrit (Продуктивизация, пролетаризация и еврейский труд) // *Leumiyyut, ziyonut, antishemiyyut – masot u-mehqarim*. Иерусалим, 1992. С. 139-168; *Он же*. Mi-“yahadut ha-sheirim” le-“dat ha-avoda” (От “мускулистого еврейства” к “религии труда”) // *Leumiyyut, ziyonut, antishemiyyut – masot u-mehqarim*. С. 208-217; *Shapira A*. Herev ha-yone (Разящий меч). Тель-Авив, 1992. С. 29 и далее.

⁵² *Buber M*. Jüdische Renaissance // *Ost und West*. Berlin, 1901. Heft 1. S. 9-10.

⁵³ *Toury J*. Die Politische Orientierung der Juden in Deutschland. Tübingen, 1966. S. 281.

⁵⁴ *Моссе*. Немцы и евреи. С. 28.

⁵⁵ *Vom Judentum*. Leipzig, 1913. S. 203.

⁵⁶ *Weltsch F*. Demut deyoqanam shel yehude Bemen ve-Meren (Портрет евреев Богемии и Моравии) // *Prag vi-Yrushalayim* (Прага и Иерусалим). Иерусалим, 1956. С. 30, 31.

⁵⁷ *Buber M*. Über Jacob Böhme // *Wiener Rundschau*. 1901. Bd. 12. S. 251-253.

⁵⁸ *Иbidem*. О доктрине Я. Бёме см. также: *Bergman Sh.H*. Toldot ha-filosofiya ha-hadasha, mi-Nikolaus Quzanus ad tequfat ha-haskala (История новой философии от Николая Кузанского до эпохи Просвещения). Иерусалим, 1970. Т. 1. С. 119-133.

⁵⁹ О связи либерального иудаизма с этикой и с рациональными концепциями, лежащими в основе учений Германа Когена и Канта см.: *Levi Z*. Qant ve-ha-etika ha-yehudit ha-modernit (Кант и современная еврейская этика) // *Daat* 23. 1989. Лето. С. 89-99, в особенности с. 96.

- ⁶⁰ Кон. Автобиография. С. 65, 66.
- ⁶¹ *Weltsch R.* Deutscher Zionismus in der Rückschau // *Zwei Welten*. Tel Aviv, 1962. S. 30.
- ⁶² *Weltsch R.* Über des Wesen des Jüdischen Nationalismus // *Monatshefte für Turner und Sport*. 1913. 14 Jahrg. S. 176.
- ⁶³ *Ibid.* S. 177.
- ⁶⁴ *Brod M.* Ha-ye meriva. С. 4.
- ⁶⁵ *Shatzker.* Еврейское молодежное движение в Германии. С. 3, 4.
- ⁶⁶ Об общих принципах и ценностях “молодежных движений” см.: там же. С. 16-52; *Моссе.* Кризис немецкой идеологии. С. 171-189.
- ⁶⁷ Цит. по: *Моссе.* Немцы и евреи. С. 79, 80; ссылки и прим.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ *Buber M.* Jüdische Renaissance. S. 9-10
- ⁷⁰ *Buber M.* Ha-yahadut ve-ha-yehudim (Еврейство и евреи) // *Teuda ve-yiud: maamarim al inyane yahadut* (Миссия и назначение: Ст. на темы еврейства). Иерусалим, 1909. С. 21.
- ⁷¹ Например, Бубер описывает эту связь следующим образом: “... в ту минуту, когда он открывает смену поколений, видит перед собой ряд отцов и матерей, приведший к нему, и сознает, сколько людей должно было сочетаться, сколько крови слиться в один поток, чтобы он мог жить, какой звездный хоровод зачатий и рождений воззвал его к бытию. Он ощущает в этом бессмертии поколений общность крови и ощущает его как прежнюю жизнь своего «я», как пребывание своего «я» в бесконечном прошлом”. См.: *Бубер.* Цит. соч. С. 24 (цит. по изд.: *Бубер М.* Обновление еврейства. М., 1919. С. 5, 6).
- ⁷² *Buber M.* Ha-yahadut ve-ha-enoshut (Еврейство и человечество) // *Teuda ve-yiud, maamarim al inyane yahadut.* Иерусалим, 1910. С. 30-37.
- ⁷³ *Buber M.* Hidusha shel ha-yahadut (Обновление еврейства) // *Teuda ve-yiud, maamarim al inyane yahadut.* С. 38-53.
- ⁷⁴ Таких как “дух народа”, “бессмертная сущность” народа; для иллюстрации – пример: народ должен “вернуться к абсолютной жизни, должен вновь обрести живое еврейство”. См.: Там же. С. 38-53. “Мы знаем теперь, в чем глубочайшая болезнь и самый бездонный рок оторвавшегося от своих корней еврейского народа: в том, что его абсолютная и его относительная жизнь отпали друг от друга ...” (цит. по изд. *Бубер М.* Обновление еврейства. М., 1919. С. 30).
- ⁷⁵ До того как Бубер смог решительно написать, что здесь нет места для сомнения: “...осуществлять великие тенденции еврейства в нашей личной жизни; тенденцию единства – созданием единства в нашей душе... тенденцию действия – наполнением нашей души безусловным... тенденцию будущего – освобождением нашей души от круга повседневных дел и обращением ее к цели, чтобы она стала способной служить грядущему”. См.: там же. С. 53 (цит. по изд. *Бубер М.* Обновление еврейства. М., 1919. С. 31).
- ⁷⁶ *Вельч Р.* Предисловие // *Бубер М.* Цит. соч. С. 10.
- ⁷⁷ *Buber M.* Ruah ha-mizrah ve-ha-yahadut (Дух Востока и еврейство) // *Teuda ve-yiud, maamarim al inyane yahadut.* С. 59.
- ⁷⁸ *Eine Tendenz-Rundfrage vor zehn Jahren* // *Der Jüdische Student*. 1900. № 1.
- ⁷⁹ *Buber M.* Ha-yahadut ve-ha-yehudim. С. 29. См. также: *Shapira A.* Mivnim dualim be-haguto shel Buber (Дуальные построения в мысли Бубера). Докт. дис. / Ун-т Тель-Авива. 1983. С. 19-22. См. также: *Shapira A.* Meqoret tefisato ha-leumit shel Martin Buber ba-romantiqa ha-germanit (Источники национальной

концепции Мартина Бубера в немецком романтизме) // *Ha-Ziyonut, Measef le-toldot ha-tenua ha-ziyonit ve-ha-yishuv ha-yehudi be-Erez Israel* (Сионизм: Альманах по истории сионист. движения и евр. населения в Эрец-Исраэль). Тель-Авив, 1991. Т. 16. С. 77-106.

⁸⁰ *Кон.* Автобиография. С. 68.

⁸¹ *Glatstein-Kestenber* R. *Nathalot Bar-Kokhba* (Начало “Бар-Кохбы”) // *Prag vi-Yirushalayim* (Прага и Иерусалим). 1954. С. 94. Следует заметить, что в этом месте автор утверждает также, что их концепция в своей основе испытала влияние Бертольда Файвеля, но что влияние Бубера было сильнее; при этом она упускает из виду, что члены союза никогда не принимали буберовского “превознесения крови, ее силы и влияния”.

⁸² *Tal U.* *Ha-pulmus al 'mahut yehudit' al-pi meqorot yehudim ve-notsriim be-reshit ha-mea ha-esrim* (Полемика о “еврейской сущности” по еврейским и христианским источникам в начале XX в.) // *Al toldot yahadut Germaniya bamea ha-teshaesre ve-ha-esrim – uvdot u-veayot* (Об истории германского еврейства в XIX-XX вв. – факты и проблемы). Иерусалим, 1971. С. 53.

⁸³ Цит. по: *Glatstein-Kestenber* R. *Nathalot Bar-Kokhba*. С. 98.

⁸⁴ Даже спустя много лет Бергман продолжал держаться утверждения о важности языка и литературы. В книге воспоминаний о Лео Бергмане, одном из активистов союза “Бар-Кохба” в первое десятилетие XX в., он резко критикует западный сионизм за то, что он не сумел стать решающим фактором в формировании сионистского мира и палестинского ишува. Один из главных упреков, который он бросает западному сионизму, – это его позиция по отношению к ивриту. Ибо, по утверждению Ш. Бергмана, иврит – это ключ к сокровищнице духовных богатств народа, и поэтому западный сионизм, который не принял изучения иврита в качестве обязательного элемента своей деятельности, “оказался лишен радикальности воплощения”, ибо только через посредство иврита может происходить подлинный обмен идеями между еврейской молодежью Запада и Востока. См.: *Bergman H.* *Ha-ziyonut ha-maaravit, ruha ve-gorala be-Prag vi-Yrushalayim* (Западный сионизм, его дух и судьба в Праге и в Иерусалиме). С. 204-206. См. также статью Феликса Вельча, сыгравшую роль ответа Бергману: *Darkei hagshama, hearot le-maamaro shel Bergman: Ha-ziyonut ha-maaravit, ruha ve-gorala be-Prag vi-Yrushalayim* (Пути воплощения, замечания к статье Бергмана: Западный сионизм, его дух и судьба в Праге и в Иерусалиме) // *Prag vi-Yrushalayim*. 1954. С. 208-213.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ *Böhm A.* *Wandlungen im Zionismus // Vom Judentum*. Leipzig, 1913. S. 139-154.

⁸⁷ Бергман, рассматривая статью, написанную Ландауэром для сборника “О еврействе”, также обращает наибольшее внимание на принцип воплощения и важности. См.: *Bergman.* *Ha-ziyonut ha-maaravit, ruha ve-gorala be-Prag u-vi-Yrushalayim*. С.203.

⁸⁸ *Landauer G.* *Sind das Ketzergedanken? Vom Judentum*. S. 250-258.

⁸⁹ *Die Blau-Weisse Brille*. 1917. Heft 1. S. 28, 29.

⁹⁰ *Ibid.* С. 27.

⁹¹ *Scholem G.* *Tenuat ha-noar ha-yehudit* (Еврейское молодежное движение) // *Od davar*. Тель-Авив, 1986. С. 55-58. Эта статья была опубликована в журнале “Der Jude”. Бергман решил перевести ее на иврит для журнала “Shedemot”, сопроводив, как было сказано выше, комментариями и заключением. См.: *Shedemot – bama la-tenua ha-kibuzit*. 1973. Сб. 50. Обсуждение

полемики Шолема с еврейским молодежным движением см.: *Shatzker H.* Tenuat ha-noar ha-yehudit be-Gepmaniya. С. 199-203; *Vainer H.* Tenuat “Ha-noar zeire Yehuda” be-Berlin ve-ha-pulmus shel Gershon Sholem im tenuat ha-noar. 1913-1918 (Движение “Молодежь Молодой Иудеи” в Берлине и полемика Гершома Шолема с молодежным движением, 1913-1918) // *Ha-Ziyonut*. 1984. № 9. С. 157-179.

⁹² Беседа Г. Шолема с Муки Цуром и Авраамом Шапира // *Shedemot*. 1974. № 55. С. 8, 9. Это интервью, с добавлением двух других интервью включено в сб.: *Scholem G.* Devarim be-go (He vpushu). Тель-Авив, 1975. С. 11-54.

⁹³ См. также: *Scholem G.* Mi-Berlin li-Yrushalayim, zikhronot neurim (Из Берлина в Иерусалим: Воспоминания молодости). Тель-Авив, 1982. С. 51.

⁹⁴ Там же. С. 52-54.

⁹⁵ О начале еврейского и сионистского пути Шолема см.: там же. С. 51.

⁹⁶ *Scholem G.* Im Gershon Sholem, sihot she-nitqaimu ba-horef tashla”d (С Гершомом Шолемом: Беседы, состоявшиеся зимой 1974 г.) // *Devarim be-go*. Тель-Авив, 1975. С. 20.

⁹⁷ *Scholem G.* Abschied // *Jerubaaal*. Wien, 1918. № 4. S. 129.

⁹⁸ *Buber M.* Mein Weg zum Chassidismus. Zürich, 1953. С. 101-113.

⁹⁹ Там же. С. 186, 187.

¹⁰⁰ *Kohn H.* Neurim shel Martin Buber (Молодость Мартина Бубера) // *Ha-poel Ha-zair*. 1928. № 16-17. С. 5-7.



**ОЧЕРКИ.
ПОРТРЕТЫ**

ШОСТАКОВИЧ И “МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИДИШИЗМ”

Видите ли, господин профессор, сострадание — это самая основа гениальности.

Анатоль Франс (из беседы с проф. П. Гзеллем)

Введение

Почему я не писал о Шостаковиче

Много лет я отдал исследовательской теме “фольклор и композитор”, но никогда не обращался к фольклоризму Д. Д. Шостаковича¹. Может быть, я глубоко ошибался, но мне всегда представлялось, что, несмотря на известные факты явного и подчас уникального использования фольклора², этот аспект все же не являлся для композитора сколь-либо решающим, если брать его творчество в целом, и особенно его симфонизм. Как стало известно позднее, Шостакович действительно считал первостепенным для композитора быть именно “творцом” со “своей индивидуальностью”, а не “грамотным транскриптором” фольклора³.

Моя личная проблема состояла, однако, в том, что я просто не знал, как мне, фольклористу-этномузыковеду, аналитически эффективно подступиться к Шостаковичу. С одной стороны, были очевидны мириады связей его музыки с современным ему музыкальным бытом, с окружающей его реальной жизнью, а с другой стороны, он в моем восприятии — подобно Бетховену или Малеру, например, — просто не соотносился с фольклором как неким “первоисточником”: он был как бы параллелен ему, как могут быть параллельны независимые миры. Слушая Шостаковича, я попадал буквально в особый мир, где все — даже, казалось бы, хорошо мне известное, — радикально преображалось по строгим музыкальным законам именно этого, *шостаковического мира*, приобретало какой-то новый смысл — или, точнее, какие-то новые смыслы. Короче, *Шостакович-творец* был мне как музыканту и

Иза́лий Иосифович Земцо́вский — музыковед, доктор искусствоведения, Санкт-Петербург.

аналитику намного интереснее всевозможных “интонационных истоков” его творчества, включая и фольклорные.

Моему осознанию мирозидательной мощи Шостаковича косвенно мог способствовать, как я теперь понимаю, и Александр Наумович Должанский, один из моих блистательных консерваторских учителей. Именно Должанскому принадлежит приоритет открытия особой ладозвукорядной основы музыки Шостаковича⁴ — как фундаментальная теоретическая попытка “формульно” охватить музыкальную особость творческого мира композитора. (В те годы это был своего рода подвиг — современному музыковеду трудно даже вообразить такое, но я никогда не забуду, как один из педагогов музыкального училища при Ленинградской консерватории в 1951–1953 гг. рекомендовал нам партитуры симфоний Шостаковича единственно [!] в качестве возможного пособия по ...оркестровке.) Должанский же настаивал на оригинальности и логичности *святая святых* музыкальной речи Шостаковича — ее ладовой структуры.

Уже один факт наличия такой структуры *как основания музыкального мироздания* говорил нам тогда о многом. С одной стороны, проблемы мелодики и лада выдвигались в русском музыкознании (и музыкальной фольклористике!) на первый план. С другой стороны, музыка Шостаковича оказывалась не “сумбуром вместо музыки”, а стройной системой. Мало того, одной из существенных составляющих этой системы выступало не только (а подчас даже не столько) русско-народно-песенное, сколько нечто подозрительно “еврейское”. Не случайно едва ли не подавляющее число музыкальных примеров в статье того же Должанского об “александрийском пентахорде” относилось, например, к циклу Шостаковича “Из еврейской народной поэзии” и знаменитому своей “еврейскостью” финалу “Трио памяти И. И. Соллертинского” (opus 67). Не забудем, что в те далекие годы моего студенчества (1951—1961) еврейское было практически вычеркнуто из российской жизни вообще и из музыкальной жизни в частности⁵. “Еврейское” в голосе великого русского композитора Шостаковича приобретало тогда совершенно исключительное звучание и значение.

Сегодня, когда в какой-то мере изменилось мое восприятие Шостаковича, передо мной встают вопросы, требующие выдвижения новых гипотез. Если раньше я не хотел и, очевидно, не мог писать о Шостаковиче, то теперь я не могу не писать о нем. Музыка Шостаковича, завоевывающая всё новые поколения слу-

шателей, дает счастливую возможность понять, среди многого другого, и нечто принципиально важное в современном подходе к “еврейскому” в музыке наших дней, да и, пожалуй, в самой сути этого загадочного “еврейского”.

Особенно интригующе сочетание трех факторов — обращение русского композитора к еврейской теме и еврейской музыкальной интонации (1) при отсутствии прямых “цитат” из еврейской музыки (2), что тем не менее не оказывается при непосредственном восприятии тех или иных произведений Шостаковича каким-либо препятствием для их слушательского опознавания, для их безошибочной идентификации в качестве именно “еврейских”, — если не всеми слушателями, то многими и если не во всех, то в большинстве случаев (3). Сколь-либо приемлемое объяснение именно такого сочетания факторов не достигается, как я полагаю, при помощи уже апробированной традиционной этномузыковедческой методологии.

Однако до того как предложить и обсудить какие-то иные эвристические возможности этномузыковедческого анализа такого феномена, целесообразно ответить на ряд предварительных вопросов.

Прежде всего, появляется необходимость каким-то образом убедиться в том, что Шостакович действительно имел возможность ознакомления с той или иной еврейской музыкой. Необходимо также попытка осознать, пусть гипотетически, внутренние причины его обращения именно к данному кругу интонаций и именно в те годы, когда это имело место в его творчестве (1943—1962), и в результате предложить, пусть в рабочем порядке, тот или иной приемлемый метод осмысления и изучения уникальных результатов его соответствующих опусов.

Именно названным вопросам и посвящено мое эссе.

1

Факты, реконструкции и домыслы

Я думаю, ни у кого сегодня нет практической возможности собрать или хотя бы реконструировать с желанной полнотой все релевантные факты биографии композитора, позволившие бы если не проанализировать, то хотя бы приблизительно осознать подлинный масштаб его реальной музыкальной эрудиции в области еврейской интонации. Тем не менее, ряд данных свидетельствует о том, что те или иные знаменательные и памятные встречи с еврейской музыкой у Шостаковича действительно были. Не забу-

дем при этом, что композитор обладал феноменальной музыкальной одаренностью и в том числе чрезвычайно цепкой и глубокой музыкальной памятью. Его память могла хранить поразивший его музыкальный опыт в течение долгих лет.

Ограничусь только несколькими фактами и предположениями, заслуживающими, с моей точки зрения, самого пристального внимания.

1. В самом начале 1928 г. Шостакович работал заведующим музыкальной частью и пианистом в Государственном театре имени Мейерхольда (ГосТИМ). Имеются сведения о том, что Шостакович, уже автор Первой симфонии, участвовал как оркестровый пианист в постановке гоголевского “Ревизора” в этом театре⁶. Музыка же к спектаклю написал Михаил Гнесин (1883–1957), и музыку знаменательную. То была его оркестровая сюита, известная под названием “Еврейский оркестр на балу у городничего” (соч. 41). Эта партитура отмечена не только юмором и гротеском, но и ярким еврейским колоритом. Гнесин эффектно воссоздал известные ему и Мейерхольду по российской провинциальной истории случаи, когда клезмерские группы действительно приглашались играть в богатые русско-украинские дома⁷. Тщательный сравнительный анализ мог бы показать, что гнесинская партитура явно запала в память молодого Шостаковича. Во всяком случае, Иоахим Браун находит в одной из песен “Из еврейской народной поэзии” (№ 5, партия фортепиано) безусловное сходство с *фрейлехсом*, положенным в основу сюиты Гнесина⁸. Но сравнению подлежат и оркестровка, и гармоническая фактура, и ладовое своеобразие (включая открытое Гнесиным сочетание одноименных мажора и минора в целях передачи “нейтральной” терцовости народных музыкантов), и самая трактовка используемых композиторами жанровых моделей. В недавно вышедшем исследовании обращено внимание как на сходство, так и на различия ряда моментов у Гнесина и Шостаковича⁹.

2. По свидетельству Арона Вергелиса¹⁰, Шостакович хорошо знал композитора Л. М. Пульвера (1883—1970). Мне довелось встречаться с Львом Михайловичем и слышать (в записях) его музыку к самым популярным спектаклям когда-то широко известного театра режиссера А. М. Грановского (с 1925 г. носившего название Госет — Государственный Еврейский Театр). С 1922 по 1949 гг., то есть до роковой даты закрытия и разгона практически всех еврейских учреждений в Советском Союзе, Пульвер работал композитором, дирижером и, как тогда говорили, заведующим музыкальной частью Московского государственного еврейского

театра (так его потом называли). Помимо многочисленных обработок идишских народных песен и музыки к кинофильмам Пульвер — автор музыки более чем к сорока еврейским театральным спектаклям. Все, что писал Пульвер, носило исключительно еврейский (точнее говоря, идишский) характер. Композитор обрабатывал и талантливо претворял самые типичные народные мелодии, песенные и инструментальные, как хорошо известные ему со времен детства и юности, так и щедро предоставляемые ему Зусманом (Зиновием) Кисельгофом (1878—1939), выдающимся собирателем идишского (преимущественно на территории Белоруссии) музыкального фольклора. Знать Пульвера и не слышать идишскую интонацию было в те годы практически невозможно. Уже в середине 1960-х гг., работая в качестве редактора сборника "Новые еврейские песни", который увидел свет только в 1970 г., Шостакович, по словам С.М. Хентовой, "кое-что из песен к спектаклям (Госета. — *И.3.*) ...в сборник потихоньку включил"¹¹.

3. Известны дружеские отношения Шостаковича и с выдающимся еврейским актером Соломоном Михоэлсом (1890—1948) и всей его семьей — в частности, с дочерью Натальей и зятем, композитором Моисеем (Мечиславом) Вайнбергом (1919—1996). Общение таких личностей никогда не проходит для них самих бесследно. С. Хентова полагает, что известие об убийстве Михоэlsa повлияло на ход сочинения Скрипичного концерта, а цикл "Из еврейской народной поэзии" мог быть и реквиемом по Михоэlsу¹². Моисей Вайнберг был одним из самых близких Шостаковичу музыкантов. Концертов, в которых исполнялись произведения Вайнберга, Дмитрий Дмитриевич не пропускал никогда¹³. Вайнберг активно развивал еврейскую линию в своем творчестве, которая хорошо была знакома Шостаковичу. Известно также, что Шостакович во время работы над циклом "Из еврейской народной поэзии" (соч. 79) консультировался у дочери Михоэlsa относительно "произношения и звучания определенных слов на идише и ритмического потока оригинального текста" избранных им по русскому переводу песен¹⁴. Не исключено, что Шостакович бывал на спектаклях Михоэlsa с музыкой Пульвера, и тогда гениальное мастерство идишского актера не могло не запасть ему в душу. Во всяком случае, Григорий Козинцев, кинорежиссер, сотрудничавший с Шостаковичем более сорока лет, однажды записал: "Исступленная духовность" — и сопоставил Михоэlsa с Шостаковичем¹⁵.

В подобных фактах и реконструкциях крайне существенно, с моей точки зрения, то обстоятельство, что благодаря общению с

Михоэлсом, Пульвером и, в особенности, с их театром Шостакович мог получить определенное эмоциональное представление о таком ярком феномене русского еврейства, как экстатические, подчас исступленно-вихревые круговые танцы хасидов. Танцы, обладающие воистину шаманской силой воздействия, танцы, неоднократно воссоздаваемые в Еврейском театре¹⁶. Не эти ли, в частности, воспоминания об “исступленной духовности” музицирования хасидов ожили — разумеется, подсознательно — во внутреннем слухе композитора, когда в 1944 г. он записывал обжигающий финал своего Трио?!

4. Согласно С. М. Хентовой, Соломон Гершов (1906—1989), ученик Юрия Пэна и Казимира Малевича, ровесник и приятель молодого Шостаковича, якобы знакомил композитора не только с живописью, но и с еврейским фольклором. “Напетая им народная по интонационному складу мелодия вошла в финал Трио памяти И. И. Соллертинского”¹⁷. Ни в коей мере не опровергая самой возможности музыкального общения двух друзей (и хорошо помня общительный характер художника), я не могу в то же время не обратить внимания на расплывчатость этого свидетельства, которое могло бы оказаться чрезвычайно важным, если бы Хентова сама записала эту “народную по интонационному складу мелодию” с голоса Гершова в то время, когда художник любезно давал ей интервью или по крайней мере сравнила бы напетое Гершовым и звучащее у Шостаковича. В настоящий же момент остается неясным, как именно понимать приведенное свидетельство — может быть, как то, что Шостакович целиком использовал некую напетую ему мелодию, которая, надо полагать, не была “народной” по происхождению, если она была лишь “народной по интонационному складу”? Я могу, конечно, ошибиться, но все же мне представляется, что буквально такой мелодии, которая звучит в финале Трио № 2, до Шостаковича нигде и никогда не существовало. Видимо, более прав был в свое время А. Н. Должанский, осторожно сформулировавший (относительно этого финала) следующее:

“Плясовые ритмы становятся основанием для мелодий то танцевальных, то полных горечи и страдания, частично опирающихся на интонации еврейской народной музыки”¹⁸. Как я полагаю, не вообще “еврейской народной музыки”, а определенных жанров музыки хасидов. Если Гершов и напевал композитору нечто еврейское (например, *нигун* — традиционный напев без слов), то это могло быть в дальнейшем преобразовано, трансформировано, переосмыслено — или, как мы говорим, *переинтонировано*

Шостаковичем. По отношению же к Шостаковичу мы обязаны толковать этот феномен гораздо шире, а именно — как то или иное, но постоянно происходящее творческое перевоплощение.

Разумеется, я не настаиваю на предложенной здесь гипотетической реконструкции одного из типов обращения Шостаковича к еврейской музыке и не настаиваю именно на этой ассоциации (с хасидскими танцами) — у других слушателей ассоциации могут быть радикально другие, — но и не сказать о ней я тоже не мог. Мне видится здесь не просто игра воображения, не произвольная ассоциативность, но близость принципиальная — близость, так сказать, творческого метода: музыкальное преобразование любого “исходного материала” согласно концепту и примату “исступленной духовности”. И, как мне представляется, эта близость может быть значительно подкреплена и музыковедческим анализом соответствующих музыкальных текстов Шостаковича (финал того же Трио, например, предоставляет превосходную возможность для такого анализа. Я надеюсь, что у читателей статьи эта музыка Шостаковича на слуху).

Мне думается, что не только Гершов или Вайнберг напевали Шостаковичу “еврейского склада” мелодии — таким человеком мог быть и русский И. И. Соллертинский (1902—1944). Его юность прошла в городе Витебске, хорошо известном своей сильной и многочисленной еврейской общиной (до революции евреи составляли больше половины населения города!), и он легко мог запомнить и с удовольствием воспроизводить для своего друга что-либо полюбившееся ему из витебско-еврейского музыкального репертуара. Впрочем, это лишь мои спекуляции, в которые мне самому хочется верить...

5. Если мы обратимся теперь к составленному Иоахимом Брауном списку сочинений Шостаковича, связанных с еврейской тематикой¹⁹, то обнаружим следующее. Список открывается 1943 годом, когда Шостакович приступил к редактированию и дооркестровке оперы своего ученика Вениамина Флейшмана (1913—1941) “Скрипка Ротшильда”²⁰. Известно, что Шостакович очень любил Чехова и рекомендовал этот его рассказ в качестве либретто своему талантливому ученику, приехавшему в Ленинград из мест, еще недавно входивших в черту оседлости. После трагической смерти Флейшмана Шостакович в 1942 г. писал своему ученику Оресту Евлахову, как сильно он любит это сочинение погибшего композитора и как боится, что оно может быть утрачено в условиях войны. В конце концов Шостакович получил возможность довести клавиры и партитуру оперы Флейшмана до ее сценической

интерпретации (но только в 1960 г.) и публикации (но только в 1965 г.). Любопытно, что последнее в списке И. Брауна сочинение самого Шостаковича, в котором очевиден его творческий интерес к еврейской музыке (а не только к еврейской тематике), датируется тем же 1960 г.

Тот факт, что список открывается работой именно над оперой В. И. Флейшмана, более чем красноречив. В музыке Флейшмана безусловно есть не просто использование еврейских традиционных интонаций, но знаменательный опыт творческого развития еврейского музыкального мышления²¹. В классе Шостаковича Флейшман работал над оперой медленно и настойчиво, начиная со второго курса (то есть с 1938-1939 гг.). Если верить категоричному утверждению Л. В. Михеевой-Соллертинской, то, “по свидетельству современников, с еврейским фольклором его (Шостаковича. — И.З.) познакомил Вениамин Флейшман”²². Однако “свидетельство современников”, не подкрепленное конкретными именами и фактами, — формула весьма неопределенная и во всяком случае никак не допускающая столь категоричного тона. Для нас безусловно, что Шостакович имел не один, а целый ряд, если не множество источников для ознакомления с еврейским фольклором и, шире, еврейской музыкой, и некоторые из них были предположительно обозначены выше. При этом общение с Флейшманом безусловно могло стать одним из таких источников и, быть может, даже одним из наиболее важных, *вперед смотрящих*, так как Шостакович работал над музыкой Флейшмана творчески, как бы перевоплощаясь в погибшего композитора.

Существенно для нас и другое, не менее правдоподобное предположение, что актуальные проблемы современной интерпретации еврейского музыкального языка также не могли не обсуждаться вдумчивым учеником на встречах с гениальным учителем. Это, в свою очередь, не могло не отразиться на углублении у них обоих творческого интереса к выразительным и концептуальным возможностям, которые предоставляет композитору столь своеобразный еврейский мелос, чье содержательное и структурное отличие, например от того же русского мелоса, не могло не стать для них очевидным. Шостаковичу приписываются, например, неоднократные высказывания о своеобразной “многослойности” и внутренней противоречивости еврейской музыки и о близости этого своеобразия его собственным музыкальным идеалам²³.

Как бы там ни было, но не может не обратить на себя внимание совпадение, в конце концов, нескольких фактов и факторов.

Имею в виду то обстоятельство, что обращение Шостаковича к области еврейского мелоса, очевидное сегодня для многих, действительно совпало со временем работы над оперой Флейшмана — сначала в консерваторском классе, а затем, после гибели студента, в процессе ее окончания композитором. Хронологически это совпало и с работой над знаменитым Трио соч. 67. 5 февраля 1944 г. — Шостакович завершает оркестровку оперы Флейшмана; 13 августа того же года — завершение работы над Трио. Обе работы велись практически параллельно, с конца 1943 г. Но за этими датами стоит нечто большее, чем простая хронология творческого процесса.

Потрясения военного времени воспринимались композитором исключительно остро. Помимо всего, в 1942 г. Шостаковичу становится ясно, что Вениамин Флейшман, один из его любимых учеников, на которого он возлагал большие надежды, погиб. 11 февраля 1944 г. — скоропостижно скончался Соллертинский, ближайший друг композитора, и Шостакович чувствует себя осиротевшим. Именно памяти друга он посвящает свое Трио, но его гениальная музыка говорит, как всегда, не только об этой страшной личной утрате, но и о многом другом, в том числе и о гибели ученика-еврея, и об ужасе Холокоста, и о трагедии сталинских репрессий, и в то же самое время, мне думается, — о титанических усилиях и роковом бессилии русской интеллигенции.

Главное же, и это бесспорно, с Шостаковичем в мир музыки вошла в эти годы глубоко трагическая нота. Его наследие, полное активной жизненной силы, чистой и светлой мечты, всепоглощающего юмора, сатиры и острого гротеска, в то же время представляет собой, быть может, самую трагичную страницу истории европейской музыки вообще. С небывалой до того мощью музыка Шостаковича выразила трагизм человеческой жизни и смерти, в XX в. обретший самые кошмарные формы мировых войн, сталинизма, фашизма и Холокоста. Не менее бесспорно и то, что этот мир оказался — именно у Шостаковича — так или иначе связан с еврейскими (идишскими) интонациями. Именно с идишской интонацией в музыку Шостаковича и вошел тот трагизм, об уникальном сочетании которого с добротой особого рода так хорошо сказал Григорий Козинцев: “Нет добра в русском искусстве без лютости ненависти к тому, что унижает человека. В музыке Шостаковича я слышу лютую ненависть к жестокости, культу

силы, угнетению правды. Это особая доброта: бесстрашная доброта, грозная доброта”²⁴.

Так случилось, что еврейские интонации или, скажем лучше, трагические интонации, ассоциирующиеся с “еврейским”, оказались внутренне близки известной музыкальной монограмме композитора D-ES-C-H, состоящей из двух малых разнонаправленных секунд в объеме уменьшенной кварты. Список “еврейских” (по музыке!) сочинений Шостаковича завершает Восьмой квартет (соч. 110), в котором эта интонационная близость выступает, по существу, основой всего формообразования. Концептуально, тематически и структурно Восьмой квартет – своеобразный итог “еврейского” периода творчества Шостаковича.

Таковы некоторые факты, реконструкции и домыслы – мои собственные и чужие.

2

Русские евреи и русские-“евреи”

Теперь, когда нам известно, что Шостакович действительно имел разнообразные и подчас глубоко творческие контакты с еврейской музыкой и ее носителями, пора ответить на вопрос и о внутренних причинах его обращения именно к данному кругу интонаций. Надо отдавать себе отчет в том, что, во-первых, таких причин могло быть несколько, а во-вторых, наш ответ может быть только гипотетическим.

Легко начать со случайностей, например, композитор в книжном киоске покупает, чтобы не скучать в дороге, сборничек переводов еврейских народных песен и затем пишет на его основе выдающийся цикл “Из еврейской народной поэзии”. Совсем как некогда с Владимиром Проппом (1895-1970), который тоже в книжном киоске купил по случаю сборник русских народных сказок, на основе которого написал затем выдающееся исследование “Морфология сказки”. Или, например, Шостакович в начале 1930-х едет в Одессу, где знакомится с Исааком Бабелем и Мироном Ямпольским, автором популярной песенки “Как шумно было в доме Шнеерсона”, и затем вставляет ее напев в первую часть своего Первого фортепианного концерта (1933). “Встретив сразу после окончания концерта А. Ашкенази, Шостакович сказал: А я туда один еврейский мотивчик ввел. Славный мотивчик...”²⁵.

Но оставим так называемые случайности – нетрудно назвать и серьезные причины. Например, “Из еврейской народной по-

эзии” как ответ композитора на печально знаменитое Постановление ЦК 1948 г.* в форме обращения к фольклору, а завершение оперы Вениамина Флейшмана — как моральный долг перед любимым учеником, что в случае с глубоко совестливым Шостаковичем могло выступать не чем иным, как моральным императивом — не только *до-оркестровать*, но и *до-говорить* за погибшего. Сюда же относится введение еврейской, — скажем, витебско-еврейской — темы в финал Трио № 2 как дань памяти Соллертинскому, родившемуся в Витебске. Безусловны и чисто творческие пристрастия композитора — а без пристрастия нет творчества! — к мелодике определенного типа, в которой налицо, например, парадоксальное, но в высшей степени выразительное сочетание глубокой, даже обостренной минорности и почти речевой выразительности с обостренной же танцевальностью, когда, по словам такого знатока еврейского фольклора, как М. Ф. Гнесин, “моменты веселья доводятся до экстатического автоматизма, а медленные темпы музыки сильно драматизируются”²⁶.

Шостакович мог слышать в еврейском мелосе нечто такое, что давало ему новые возможности в развитии музыкального мышления трагического типа, к которому он все более органично тяготел. (Шостакович не родился трагическим композитором — он стал им!) В том же ряду причин стоит заметная близость звучания его музыкальной монограммы — его “музыкального имени”! — к определенному стилевому пласту еврейской традиционной музыки. В российской действительности той страшной эпохи это помогало ему, очевидно, музыкально осознать свою *инаковость*, от которой уже был один шаг до стилевого же осознания своего внутреннего *инакомыслия*.

Последняя идентификация позволяет предположить, что Шостакович в известной мере отождествлял себя с жертвами фашизма (например, с той же Анной Франк²⁷) и тоталитаризма, в числе которых были его близкие друзья и коллеги еврейского происхождения (Михоэлс, Веприк и многие другие). Дмитрий Шостакович обладал, говоря словами Григория Козинцева, “остротой восприятия времени” и “поразительной восприимчивостью”, а также — и это самое главное — редкой способностью к

* Имеется в виду Постановление ЦК ВКП (б) от 10 февраля 1948 г. “О декадентских тенденциях в советской музыке”, в котором творчество Шостаковича и некоторых других композиторов было подвергнуто разгромной критике. - *Прим. ред.*

сопереживанию, к состраданию²⁸. (Именно этим бесспорным и наиболее существенным, с моей точки зрения, фактом и объясняется выбор эпитафии к настоящей статье.) “Когда я слушаю музыку Шостаковича, мне не важен ее литературный подтекст. Для меня Шостакович — прежде всего великий гуманист”, — говорил выдающийся художник Мартирос Сарьян²⁹. Будучи гуманистом, композитор не мог не ненавидеть антисемитизм. Но одной ненависти мало — ненависть неконструктивна. Нужны сострадание и любовь, и не как абстрактные понятия, а как глубинные свойства личности. А в случае художника-творца — и не как эстетические декларации, а как свойства, органически присущие его творческой индивидуальности, его собственным музыкальным мышлению и языку.

Все перечисленные (и не перечисленные) причины обращения к еврейскому мелосу могли иметь место и в разное время жизни и творчества композитора оказываться действенными. Доминантной же причиной мне видится то, что русский физиолог академик Алексей Алексеевич Ухтомский (1875—1942), создатель концепции доминанты и хронотопа, чье значение в русской научной и философской мысли XX в. только теперь начинает осознаваться в полной мере, выдающийся ученый, так гордившийся, между прочим, своей родословной (его род по отцу идет от первых древнерусских князей Рюриковичей, а по матери — от Чингисхана), — называл “интуицией совести”. Его уникальные письма, дневники и записные книжки лишь недавно увидели свет³⁰. Читая их, я все время думал о нравственной высоте музыки Шостаковича.

Ухтомского, как и Шостаковича, явно пугала и мучила больная совесть страны, не реагирующая на преступность творящегося вокруг. Именно совесть, согласно Ухтомскому, это буквально физиологический “аппарат” познания-предвидения, это особый дар “рецепции на расстоянии”, то есть в масштабах истории, — редкий дар творцов и пророков. (Соприкасаясь с музыкой Шостаковича, позволю себе признаться, я всегда ощущал этот присущий ему дар в пронзительно чистых, обычно порученных высоким скрипкам, побочных темах некоторых его симфоний: я слышал в них мечту о грядущем “золотом веке” человечества, — когда, кстати сказать, этническая острота восприятия практически стирается. Я уверен, что соотношение этнического и вне/надэтнического — вообще один из глубинных стержней музыкальных идей и идеалов Шостаковича, одна из фундаментальнейших черт его музыкального мира, которую следовало бы обсудить особо.)

Однако вернемся вновь к Ухтомскому, согласно которому сама “жизнь есть требование от бытия Смысла и Красоты”³¹. В этой связи Ухтомский напряженно думал и о роли еврейского элемента в русской культуре и жизни. Он писал, в частности, о “гениальном и мучительном еврейском духе”, который “наполнил мир лирикой”³². В 1923 г. в Петрограде он высказал нечто, что могло бы глубоко заинтересовать того же Шостаковича, знай он об образе мыслей своего гениального современника. Ухтомский записал: “Угрюмая глупость — одна из черт русского народа, предоставленного самому себе. Это проявлялось много раз в истории. Между самыми светлыми вспышками отдельных людей, увлекающих иногда за собою целые направления русской жизни, вплеталось это настроение массы. В данный момент от него избавляет еврейство”³³.

Шостакович, с присущей ему гениальной интуицией совести, осознал, видимо, нечто близкое Ухтомскому, но не словесными формулировками, а *музыкально*, включив еврейский интонационный компонент в свой симфонизм. Тем самым он противопоставил провидческую совесть художника больной совести страны, и это не могло не иметь своего рода терапевтического эффекта на “имеющих уши”. Честь русской интеллигенции была публично спасена.

Кем же, в конце концов, был этот русский композитор музыкально и почему в современных музыковедческих трудах о нем слова “еврей” и “еврейское” все чаще появляются в кавычках? Чтобы лучше разобраться в этом, сделаем краткий экскурс в существующие в русском языке значения слова “еврей” — с точки зрения, которую позволительно обозначить условно как “классово-музыкальную”.

Так уж сложилось в русской культуре — и так обстоит дело и сегодня, в “посперестроечное” время, когда история русской мысли в разных гуманитарных областях переписывается заново, но уже без включения в нее еврейских имен³⁴, что “еврейский вопрос” всегда и неизменно оказывался и оказывается пробным камнем нравственности. Существует несколько различных значений слова “еврей” в современной русской культуре и жизни. И все они находят (или находили еще в недавнее время) то или иное интонационное воплощение в русском быту и классической музыке.

Начало такому музыковедческому различению “евреев” положил профессор Берклийского университета Ричард Тарускин, глубокий и блистательный американский исследователь русской культуры. Согласно Тарускину, Мусоргский был первым, кто пред-

ложил в своей музыке интонационный портрет не только “еврея”, но и “жида”³⁵. Позвольте мне пойти немного дальше и обозначить следующие основные типы еврейства в русской музыке. Их, с моей точки зрения, всего пять, и они, как мы сейчас увидим, как-то взаимопереплетены.

1. Тип “древнееврейский”, иногда величаемый “иудейский”, связанный в русской музыке преимущественно с библейскими образами и соответственно со стилевым “ориентализмом”. (Например, почти все “кучкисты” писали романсы именно в этом стилизованном “древнееврейском”, или “иудейском”, духе. Это был “ориентализм” до какого-либо серьезного знания реального “Востока” — “ориентализм” до “Ориента”).

2. Тип “еврея-жида”, связанный в русской музыке XX в. с современными образами и соответственно со стилевым якобы “реализмом”, то есть окарикатуриванием.

3. Тип реального еврея, исторически “местечкового” обитателя черты оседлости, а затем, при советской власти, поначалу равноправного члена нового общества, позже — советского интеллигента и, наконец, с 1948 г., жертвы своего еврейства³⁶. Этот реальный еврей представляет собой подлинную еврейскую культуру, поначалу совершенно неизвестную русским ученым и музыкантам. Честь открытия его — не только как объекта искусства, но и как поразившей многих культурной цивилизации особого рода, — принадлежит эмансипированным русским евреям самого начала XX в. Частично этот тип получил свое музыкальное воплощение в творчестве целой плеяды русско-еврейских композиторов той поры, участников и последователей так называемого “Общества еврейской народной музыки”, существовавшего (порядка восьми лет) в дореволюционной и какое-то время (активно до середины 20-х гг.) в пореволюционной России. Среди них были М. Гнесин, Ю. Энгель, А. Крейн, И. Ахрон, И. Саминский, М. Мильнер, П. Львов, А. Житомирский, С. Розовский, Л. Цейтлин и целый ряд других более или менее известных и почти не известных сегодня имен. (Многие из них были учениками Н. Римского-Корсакова.) Эти композиторы, а также немного позднее их собратья в области массовой песни и породили (“разбудили”) то явление, которое я считаю уместным называть “музыкальный идишизм”³⁷. Но идишизм как таковой принадлежит, пожалуй, уже другому типу еврея.

* В современной историографии за термином *идишизм* зарезервировано другое значение: по определению, предложенному Г. Казовским, это еврейская национальная идеология, основанная на убеждении в возможности раз-

4. Этот, следующий тип “еврея” может быть отнесен к переходным, и потому его следовало бы взять в кавычки, так как музыкально он связан с более широким стилевым кругом, чем собственно еврейская музыка. Этот “еврей” и культивировал тот самый музыкальный *идишизм*, который был буквально *разбужен* композиторами, только что названными мной в качестве представителей третьего типа. Но этот тип находится все еще преимущественно внутри этнического еврейства. Он вырос из еврейского музыкального реализма и фольклоризма, но значительно развил их и, в конце концов, значительно перерос. Он дал основу для формирования и развития пятого и последнего (в моем списке) типа.

5. Пятый тип представлен вообще не этническими евреями. Это те, кого я называю русские — “евреи”. “Евреи”, так сказать, по доброй воле — как русский академик (и христианин-старообрядец в своей повседневной жизни!) Ухтомский или русский интеллигент и композитор Шостакович. Или как русский писатель и критик Андрей Донатович Синявский (1925–1997), добровольно взявший себе еврейский псевдоним “Абрам Терц” (в то время как многие писатели, артисты и журналисты еврейского происхождения были буквально вынуждены брать себе русские псевдонимы). Артикулировать свое, так сказать, идеологически-психологическое, или “классовое”, “еврейство” было актом величайшего мужества. Синявский за свои публикации, подписанные именем Терца, поплатился лагерем. Как недавно писал Тарускин, вокальным циклом “Из еврейской народной поэзии” Шостакович практически идентифицировал себя и своих коллег, творческих художников сталинской России, с угнетенным меньшинством³⁸.

В сталинской России перестали уважать “библейского еврея”, изредка демагогически упоминали в пропагандистских целях почти что мифическую фигуру “реального еврея”, сохранили категорию “жида” и создали новую категорию “еврея” как инакомыслящего — как разнорациональную персону, одновременно преследуемую режимом и сопротивляющуюся ему хотя бы в форме творческого инакомыслия.

Мариэтта Чудакова, известный московский литературный

вития еврейского народа в диаспоре в рамках новой еврейской культуры на языке идиш. Эта идеология сформировалась в канун Первой мировой войны и получила распространение в странах Восточной Европы и Америки в межвоенный период. - *Прим. ред.*

критик, обнародовала весьма знаменательный в этом смысле диалог, состоявшийся между нею и ее мужем и их еврейским другом, русским литератором Аркадием Белинковым. Привожу его целиком:

“Аркадий таких разговоров не боялся. Помню его решительные слова, обращенные к нам с А. П. Чудаковым:

— Ну, какие вы русские? Вы тоже евреи!

— Я русский... — вяло, но твердо возразил Чудаков.

— Евреи, евреи! Раз вы против этой власти — значит, евреи!

Все русские интеллигенты — евреи!”

Поэтому еврейская интонация Шостаковича — не цитата из экзотического фольклора, а его музыкальное alter ego, его неподцензурное кредо, музыкальные образы страдания всех замученных и угнетаемых народов и сострадания к ним.

Феномен еврея вышел за этнические рамки еврейства. Идишизмы в музыке совершили своего рода чудо, которое и позволяет мне перенести вопрос о еврейском у Шостаковича на некий новый уровень обсуждения этой непростой проблемы.

Рассуждая сегодня о типологии русского еврея, не могу отделаться от воспоминания об одном из четких тезисов В. И. Ленина, который сопровождал меня буквально все мои советские годы. Кажется, Ленин смотрел далеко вперед, когда с присущими ему безапелляционностью и категоричностью упрощений заявлял нечто в свое время крайне прагматичное: “Совершенно несостоятельна в научном отношении идея об особенном еврейском народе, реакционная по своему политическому значению...”⁴⁰. И вправду несостоятельна, если когорты “евреев” пополнялись лучшими русскими людьми.

3

Мелосфера, идишизм и Шостакович

Из обозначенных мною пяти значений русского слова “еврей” и соответствующих им пяти типов музыкального решения, скажем так, “еврейской проблемы” лишь третий тип поддается анализу с позиций, отработанных на привычной для русского музыковедения теме “фольклор и композитор”. Нас же интересует сейчас пятый тип, к которому только и относится творчество Д.Д. Шостаковича. Спрашивается, как к нему подступиться?

С одной стороны, очевидно, что Шостакович нигде буквально не “использует” ни еврейский фольклор, ни музыку еврейской литургии. Приводившиеся в публикациях отдельные парал-

лели интересны, с моей точки зрения, не столько сходством с музыкой Шостаковича, сколько глубокими различиями. С другой стороны, “еврейство” пятого типа ни в коей мере не предполагает и другую, более актуальную сегодня перспективу, обозначаемую через корреляцию “национализм – универсализм”. Поэтому ниже предлагается некий третий путь. Я перевожу проблему в другую плоскость, хорошо сознавая, что в данном очерке мне не удастся ни вполне обосновать новый подход, ни тем более использовать все возможности, которые он предоставляет исследователю и которые, как я убежден, еще во многом скрыты от нашего аналитического пера.

Для начала целесообразно перейти на другой концептуальный язык, идеологически более нейтральный. Прежде всего я предлагаю заменить неопределенный для многих термин “еврейская музыка” термином “музыкальный идишизм”. Я не хочу сказать, что новое словосочетание немедленно станет более понятным, чем старое, но утверждаю, что в нем скрыты чрезвычайно плодотворные эвристические возможности. “Музыкальный идишизм” звучит конкретнее, так как ограничивается культурой на идише, и шире, так как представляет собой несравнимо более открытую структуру, нежели, например, фольклор или литургия. Открытую изначально.

Позволю себе напомнить одно существенное утверждение М. Ф. Гнесина, кратко объясняющее своеобразие еврейской музыки по сути именно через эту изначальноную открытость. Он писал:

“Не будем вдаваться в вопросы, что попало в состав еврейской музыки в результате влияния арабов, испанцев, немцев, молдаван, румын, украинцев и поляков или чем музыка всех этих народов обязана евреям; не будем касаться и того, какие элементы из древней еврейской музыки уцелели в том сплаве, который дошел до нас в виде еврейской музыки.

Надо, однако, признать, во-первых, что самый этот сплав был народно-самобытен и, во-вторых, что в исполнении еврейских музыкантов он приобретал экспрессивность – в степени, которая далеко превосходит экспрессивность вошедших в его состав элементов в их подлинном звучании”⁴¹.

Здесь все важно – и понятие “сплав” как результат изначальноной открытости, и его “народная самобытность”, появившаяся, надо полагать, в процессе освоения разнородного материала, и акцент на исполнительстве, отмеченном национально характерной и весьма развитой “экспрессивностью”. Со структурной точ-

ки зрения я бы назвал музыкальный идишизм *открытой вероятностной системой*, всегда узнаваемой, несмотря на свою открытость разнородным влияниям, узнаваемой на уровне произносимого (реально звучащего) “словаря попевок”, то есть неких ритмо-ладо-мелодических единств⁴². Всегда этнически характерная интерпретация этого “интонационного словаря”, то есть артикуляция особого типа, превращает любое заимствование в новый оригинал⁴³.

Музыкальный идишизм включает в себя качество не только попевочно-“словарное” (то есть на уровне мелодики, мелоса), но и структурное (например, на уровне ладо-звукорядной специфики музыкальной речи, включая типично идишское сочетание бесполутоновости и обостренной малосекундовости в рамках одной мелодии) и музыкально-жанровое (например, речевое-ораторское начало, вплетенное равно в юбилейца и в танец, что придает неповторимо своеобразное *жестовое, поведенческое* решение всем музыкальным построениям). Иначе говоря, идишизм проявляется не только как заданный “набор интонаций”, но и как принцип отношения к любому музыкальному материалу. (Репертуар и творчество хасидов дают тому самые яркие образцы.)

В специальной статье об идишизме в музыке этот феномен рассматривался мной как особый тип творческого мышления и творческого же восприятия, складывавшийся веками в недрах устной традиции ашкеназской музыки и на перекрестке восточно-центрально-европейских культур, но обнаруживший себя социально — то есть вышедший из черты оседлости и ставший фактором музыки общеевропейской письменной (композиторской) традиции — только в XX в.! Энергия идишского мелоса выковывалась в триединстве еврейско-русско-европейского музыкального разноречия и “со-речия”. Она продемонстрировала исключительную живучесть и, главное, внутреннюю способность к порождению самых различных музыкальных форм, то есть неисчерпаемую энергию к перевоплощению⁴⁴.

“Музыкальный идишизм” не может быть приравнен к музыкальному этнографизму или фольклоризму. Им определяется особое качество еврейской (идишской) музыкальной интонации, переплавленное в горниле как устной, так и письменной традиции как “серьезной”, так и “легкой” музыки. Композиторское творчество не исключается из “музыкального идишизма” — напротив, современный “музыкальный идишизм” без него немислим. Я бы сказал

даже, что еврейская профессиональная музыка, созданная на западноевропейской основе, частично попадая, так или иначе, обратно в сферу музыки устной традиции, способствует развитию "фольклора эпохи постфольклоризма" — эпохи их сосуществования в быту, то есть выполняет интегрирующую функцию в культуре.

Когда мы находимся на этом, новом как для фольклора, так и для фольклористов уровне музыкальной культуры, мы начинаем оперировать не с традиционной парой "фольклор и композитор", но с другой "парой" — творческий мир композитора и мелосфера⁴⁵. "Музыкальный идишизм" понимается мной как открытая структура, которая *мелосферически* включает в себя наиболее живые элементы равно народной, композиторской и массовой поп-музыки.

Я убежден, что с того времени, когда музыкознание осознает эвристические возможности концепции мелосферы, оно обретет новый размах и новое дыхание.

Существуют и, я полагаю, сосуществуют мелосферы самых различных уровней — от грандиозной мелосферы человечества до мелосфер тех или иных историко-географических регионов, этнических культур, локальных диалектов и отдельных личностей. Мелосфера имеет тенденцию к расширению, и XX в. принес резкое ее расширение. В рамках каждой индивидуальности мелосфера не только растет и обогащается, но и как бы пульсирует, отвечая на те или иные моменты творческого процесса композитора. В своей особой мелосфере пребывал, постоянно творя ее, и Дмитрий Шостакович. Со времен М. Ф. Гнесина (1928), В. И. Флейшмана (1939—1944), М. С. Вайнберга и других творческих контактов композитора, рассмотренных во втором разделе эссе, еврейский мелос вошел и в мелосферу Шостаковича. Это был не вообще "еврейский мелос" — это был "музыкальный идишизм". С ним композитор обрел интонационную опору для давно искомого и столь желанного им качества — музыкальной амбивалентности и экспрессивности высокого накала, наилучшим образом приспособленной для передачи человеческого страдания и сострадания. На этом уровне музыкального символизма и выразительности, когда авторский язык соотносится не с тем или иным локальным фольклором и не с той или иной словарно конкретной национальной традицией, а с *мелосферой* человечества и эпохи — на этом уровне любая этнографическая постановка вопроса была бы некорректной. Именно в этом смысле, я думаю, мы вправе

прочитывать глубокий тезис Мераба Мамардашвили о “неизвестной родине” всякого художника⁴⁶.

Мелосферу нельзя “цитировать” и “использовать” как фольклор. “Заемствование” из мелосферы всегда и неизменно означает трансформацию, творческое перевоплощение.

В XX в. “музыкальный идишизм” вошел в мелосферу эпохи одним из ее “слагаемых”. Если традиционный фольклор вследствие страшных катастроф XX в. может, к сожалению, уйти в прошлое (в лучшем случае — в пассивный баланс памяти этноса), то активно вошедший в мелосферу “музыкальный идишизм” (как и, например, простите за неуклюжие неологизмы, “итальянизм”, “испанизм”, “балканизм” или “африканизм”) так просто уйти не может — он уже там, где господствуют другие законы времени и пространства. “Музыкальный идишизм” внес в мировую музыку то качество, ту краску, которых до него не существовало. В этом смысле — а не в смысле оценки качества — “музыкальный идишизм” сопоставим с музыкальными “итальянизмами” и т.п.

“Музыкальный идишизм” с его эмоциональными крайностями вошел в мировую мелосферу XX в. не потому только, что оказался созвучным его трагизму, но и по причине присущей ему массовой общительности, заразительности. Не случайно XX в., век крайностей, дал музыкальному миру и трагизм Шостаковича, и множество популярных массовых песен и песенок как в России, так и в США, основанных на другой стороне того же амбивалентного феномена — “музыкального идишизма”.

“Музыкальный идишизм” — не застывшее понятие и не “объект”, обладающий определенным набором признаков. Скорее, это эластично меняющийся феномен, способный приобретать те или иные стилевые и структурные черты, будучи творчески освоен в рамках того или иного индивидуального стиля.

По свидетельству музыковеда В. И. Зака, Д. Д. Шостакович во время одной из бесед с ним употребил выражение “смешанный фольклор”⁴⁷. Интересное выражение. Интересное тем, что “смешанного фольклора” в действительности не существует — это композитор “смешивает *фольклоры*”, и теперь мы знаем, когда и почему это возможно — тогда, когда фольклор для композитора существует не столько на земле, сколько в мелосфере, где он и не может не быть не “смешанным”.

“Смешанный фольклор” как непременная часть мелосферы — это, пожалуй, и есть та специфическая “слуховая реальность”,

с которой имеет дело композитор. Теоретически композитор может не знать, что такое этническое в музыке — он просто *говорит этнично*, потому что иначе не может. Совсем как “кучкисты”, которые, будем откровенны, понятия не имели, что такое русское в музыке, и некому им было растолковать это: единственный, кто мог, князь Вл. Одоевский, рано умер (1869).

Каждый из них “понимал” — действовал на свой страх и риск в силу своей индивидуальности, то есть смотрел на родной народ через свое особое окошко, при помощи своих музыкальных очков, весьма индивидуальных. Это мы теперь, на основе их творчества, узнаем, что и как они, в меру ограниченности своей и своей эпохи, “понимали” под музыкально-этническим и соответственно трансформировали и селектировали данные известной им частично устной традиции.

Шостакович же сознательно не претендовал на однонациональный фольклор и хотел быть услышан множеством разноплеменных людей, и прежде всего в своей стране. Он мог позволить себе ориентироваться на “смешанный фольклор” — он мог позволить себе быть открытым почти как сама ашкеназийская музыкальная традиция. В результате тысячи слушателей узнают в нем сегодня не столько “еврейское”, сколько “по-шостаковически летописно-эпохальное”, узнают трагедию своего века, трагедию, в воплощении которой роль “музыкальных идишизмов” оказалась столь значительной.

По сути, весь советский народ, и русский прежде всего, будучи заключенным в гетто тоталитарного режима, оказался, в известном смысле, в традиционном положении русских евреев. Лучшие из советских людей не могли не осознавать безвыходную униженность своего бытия, и Шостакович, с его артистически нервной организацией души, не мог не чувствовать, что вся его родина оказалась одним бесконечным гетто, все люди в котором психологически были, в большей или меньшей мере, “евреями”. Поэтому обращение к интонационной драматургии идишского мелоса, в палитре которого трагическое и жизнерадостное удивительнейшим образом сплавлены до безудержной танцевальности, а в обостренном восприятии Шостаковича чреватое, в силу этого, поистине всечеловеческим трагизмом, было для него, как мне представляется, более чем естественным.

“Смешанно-фольклорное” для Шостаковича становилось всегда субъективным, вглетенным в вечно размышляющее, скорее ищущее

щее и страдающее, нежели живописующее творчество. Первостепенным для него могло быть соотношение его мелосферы с ноосферой современности, которая служила ему камертоном, его “внутреннее” постоянно прислушивалось к нашему “внутреннему” и кричало SOS о том, что слышало и распознавало. Объективная действительность сначала должна была преобразоваться у Шостаковича в его субъективное естество, стать его собственной болью, чтобы потом быть “отображенной” в его музыке как в дневнике и летописи эпохи. “Музыкальный идишизм” стал существеннейшим ингредиентом его индивидуального стиля.

Обращение к мелосферным интонационным богатствам подразумевает способность самостоятельного мышления. Быть в музыке *мыслителем* — этим качеством Шостакович обладал в высшей степени, и равные ему художники (например, Мейерхольд) осознали это сразу. Ладомелодические идиомы композитора относятся к категории мелосферической и как таковые они представляют собой его, Шостаковича, персональный и навечный вклад в мелосферу человечества.

Заключение

Шостакович существует во множественном числе

Теперь, когда включение категорий мелосферы и “музыкального идишизма” в анализ “еврейской” стилистики Шостаковича представляется, как мне хочется думать, оправданным, уместно сделать следующий важный шаг. Если мы признаем, что “музыкальный идишизм” — это феномен, существующий всегда как **коммуникативный акт** не только между композитором и мелосферой, но также между звучанием и нами, для которых именно это звучание и выступает прямым путем к пробуждению в нас этнически характерной культурной информации, тогда мы не станем ограничиваться поисками каких-то одних и только одних структурных признаков этого музыкального феномена.

В триаде — 1) намерения автора; 2) избранный им круг интонаций, взятый вместе с их артикуляцией; и 3) слушательское восприятие — решающим в распознавании и оценке “музыкального идишизма” оказывается именно третье. В идеале мы все должны быть в равной мере подключены к существующей мелосфере, но на практике это далеко не так. “Зазор” между нашими восприятиями и создает тот бесконечный диалог мнений, который сопровождает каждое глубокое произведение искусства.

В заключении мне представляется уместным вновь обратиться

ся к финалу Трио № 2, чья интонационная “еврейскость” вызывает столько разноречий. Попробуем рассмотреть его с точки зрения обозначенной сейчас триады.

1. *Намерения автора.* Нам они не известны. Существует множество спекуляций на этот счет, и все они в большей или меньшей мере звучат убедительно. Выше и я делал попытку разгадать авторское подсознание. Но все это домыслы. Мы имеем только то, что Шостакович записал. Только это и составляет его послание. Главное намерение автора состоит в том, чтобы его послание дошло до адресата. Как спрашивал философ Мамардашвили по поводу западающей в душу мелодии, которая начинает затем сама повторяться: “ведь в чем скрытое значение произведения искусства, скажем романа или симфонии, или того, что можно назвать мотивом, который западает?” И отвечал: “В том, что ни в симфонии, ни в романе, ни в живописи автор не излагает того, что он знает. Как это ни парадоксально, но он предлагает при этом от себя лично нечто такое, что не вполне знает, и поэтому всякое произведение есть своего рода вариация (или движение) этого незнаемого. Такие вариации, которые для слушателя и у самого автора выпадают в кристаллы какого-то прозрения и понимания”. И после сказанного предложил на обсуждение тезис: “Понимание не предшествует при этом излагаемому произведению, а является продуктом самого произведения вопреки нашей предметной видимости”⁴⁸. Соглашаясь с невозможностью описания того, что не было известно до конца и самому автору, целесообразно перейти на следующий уровень нашей триады.

2. *“Круг интонаций” и другие структурные свойства.* Например, ладо-звукоряд, гармоническая фактура и мелос. Да, они доступны описанию. Могут быть предложены нетрафаретные трактовки отдельных их черт — например, самое начало “еврейской” темы как чрезвычайно акцентированный “вводный тон” к верхнему звуку квинты. При минорном аккорде сопровождения этот тон звучит к тому же как верхний звук увеличенной секунды от терцового тона, но не это его качество “вынесено на обсуждение”. Ораторская мощь интонации воспринимается как доминантная, однако ораторская сущность интонации вступает во взаимодействие с общим грозным движением, готовым превратиться в экстатический танец. Тут нет цитирования, но есть признаки идишистской мелодики в той форме, в какой они могли сохраниться в мелосфере и, в конце концов, пройдя сквозь творческий фильтр композиторского мышления и слуха, обрести известную нам форму. “Объективный” анализ в предложенном здесь направлении мог

бы быть легко продолжен. Но опять же перспективным представляется анализ не в русле “композитор и фольклор”, а в аспекте “композитор и мелосфера”, в которой существенным ингредиентом — для Шостаковича — выступает “идишизм”.

Как часть мелосферы “идишизм” отличается от всех других ее живых компонентов. По методу исключения тема финала Трио характеризуется той драматической обостренностью интонации, которая несвойственна другим составным частям мелосферы, а именно (из лучше известных нам) русской, западноевропейской, балканской, кавказской или среднеазиатской. Присущая ей острота интонации, сочетающая в себе аффективность речи с экзотичным вибрирующим движением, ассоциируется нами с миром идишского мелоса в той мере, в какой мы его себе представляем и носим в себе в качестве органической части своей мелосферы. Такой анализ предполагает, очевидно, не только богатую музыкальную эрудицию, но и обостренное развитие слуха аналитика, направленного не только “вниз”, к быту, но и “наверх”, к мелосфере.

3. *Слушательское восприятие.* Собственно, мы уже подошли к нему, говоря о требованиях к восприятию аналитика. Все мы, будучи слушателями, выступаем в какой-то мере аналитиками, пусть и неосознанно. Нашим инструментом выступает продуктивное воображение. Как утверждал тот же Мераб Мамардашвили, мы должны “снять в самой сердцевине мышления традиционную оппозицию субъекта и объекта”⁴⁹. Восприятие — вид творчества. И дальше (там же) самое главное: “...написание Данте «Божественной комедии» есть акт творчества, в котором читатель участвует на равных правах с автором”.

Из этого следует нечто чрезвычайно важное — наше “субъективное” восприятие получает объективное основание: больше нет объекта и субъекта, больше нет автора и читателя, больше нет композитора и слушателя (включая и музыковеда) — есть всегда дуал, всегда два равноправных члена уравнения — автор и мы, автор и я. Нам некому больше доказывать “еврейскость” у Шостаковича, если мы с ним оба мелосферически объединены. И как мелосфера имеет тенденцию к бесконечному расширению, так и наше восприятие-сотворчество не будет иметь конца.

В этом заключении я полностью солидаризируюсь с Ричардом Тарускиным, который афористически сформулировал: “Никогда не существует только Шостакович. Всегда есть Шостакович и мы”⁵⁰.

Отныне у нас, анализирующих и интерпретирующих, больше нет объекта “Шостакович” — есть другой объект, вечно изменчивый, но реально существующий — “Шостакович и мы”.

В мелосфере человечества Шостакович существует во множественном числе.

¹ Только однажды, в комментариях своего сборника “Торопецкие песни: Песни родины Мусоргского” (Л., 1967. С. 120), я привел интонационную параллель, представлявшуюся мне чрезвычайно знаменательной, — похоронное причитание, разительно вызывающее в памяти тематическое начало — интонационное зерно — первой части Пятой симфонии Д. Д. Шостаковича с его последованием двух секст — восходящей и нисходящей. Я сделал это в надежде на то, что кто-либо из музыковедов, исследователей творчества Шостаковича обратит внимание на этот факт, косвенно подтверждающий, как мне представлялось, трагический подтекст великой симфонии, но музыковеды благополучно прошли мимо. Видимо, были не готовы к восприятию ни такого текста, ни такого подтекста — как аналитически, так и идеологически.

² А также несмотря на имеющие у Шостаковича место интереснейшие, но крайне малоизвестные скрытые параллели с музыкой устной традиции, равно как и ее феноменальные трансформации. Они еще ждут своего исследователя.

³ Имею в виду его выступление в феврале 1941 г. на обсуждении симфонии Б. И. Зейдмана. Подробнее см.: *Хентов С.М.* Молодые годы Шостаковича. Л., 1980. Кн. 2. С. 217 (автор цитирует протокол заседания кафедры композиторского факультета Ленинградской консерватории).

⁴ См.: *Должанский А.Н.* О ладовой основе сочинений Шостаковича // Советская музыка. 1947. № 4 (перепечатана в сб. “Черты стиля Д. Шостаковича”. М., 1962). См. также статью “Александрийский пентахорд в музыке Д. Шостаковича”, опубликованную посмертно в кн.: *Должанский А.* Избранные статьи. Л., 1973.

⁵ Например, первый послевоенный (и замечательный) сборник М. Я. Береговского (1892—1961) еврейских народных песен с мелодиями увидел свет только в 1962 г.

⁶ Об этом факте вспоминает и сам композитор. См. в кн.: Д. Шостакович о времени и о себе: 1926—1975. М., 1980. С. 349, 350. (Книга составлена крайне тенденциозно, но данное воспоминание заслуживает полного доверия.)

⁷ См., например, свидетельство Н.А. Римского-Корсакова, учителя М. Ф. Гнесина, относящееся к середине XIX в. и касающееся провинциального города Тихвина Новгородской губернии: “A few years before I left town several Jews made their appearance (violin/ cymbalon/ and tambourine)/ who put Nikolay and Koozma in the shade and became the fashionable musicians” (*N. A. Rimsky-Korsakov.* My Musical Life. N.Y., 1972. P. 6. Translated from the fifth revised Russian edition). По свидетельству самого М. Ф. Гнесина, “режиссер спектакля В. Э. Мейерхольд помнил с детства этот обычай — приглашать на балы и свадьбы еврейских музыкантов...” (См.: *Гнесин М.Ф.* Статьи. Воспоминания. Материалы. М., 1961. С.198.)

⁸ Браун И. Еврейские песни Шостаковича. World Council for Yiddish and Jewish Culture. Tel-Aviv, 1989. С. 32 (музыкальная таблица) и с. 53 (русский текст статьи).

⁹ Sheinberg E. Irony, Satire, Parody and the Grotesque in the Music of Shostakovich: A Theory of Musical Incongruities. Aldershot, 2000. P. 300-309.

¹⁰ См. в кн.: Вергелис А. Страж у ворот. М., 1988. С. 283.

¹¹ Хентова С. Пламя Бабьего Яра: Тринадцатая симфония Д. Д. Шостаковича. СПб., 1997. С. 101. (Имеется немецкий вариант этой книги, изданный в Берлине в 1996 г.)

¹² Там же. С. 38. Мысли Михозлса о Шостаковиче см. в кн.: Михозлс С.М. Статьи. Беседы. Речи. М., 1960.

¹³ Михеева Л.В. Жизнь Дмитрия Шостаковича. М., 1997. С. 341. Robert R. Reilly, современный музыкальный критик католической периодики в интернете, недавно утверждал даже, что во время работы над циклом “Из еврейской народной поэзии” именно Вайнберг оказал наибольшее влияние на “еврейскость” музыки Шостаковича (см.: Light in the Dark: The Music of Mieczyslaw Vainberg // *Music Crisis*, February 2000. P. 3).

¹⁴ Браун И. Указ. соч. С. 46 (цит. по русской части издания, вышедшего на трех языках — идише, русском и английском).

¹⁵ Козлицев Г.М. Собр. соч. В 5 т. Л., 1984. С. 289. Ему же принадлежит интересное сопоставление “языка Бабеля и инструментовки Шостаковича” (см. там же. Т. 2. С. 425).

¹⁶ Мне вспоминается блестящая балетная миниатюра “Свадебный кортеж”, поставленная (если не ошибаюсь, в самом начале 1970-х гг.) в Ленинграде Леонидом Вениаминовичем Яacobсоном (1904—1975) на музыку финала Трио № 2. Как мне помнится, эта якобы бытовая сцена из еврейской жизни была отмечена трагическим гротеском. Шостакович не возражал против яркой трактовки Яacobсона, но это, разумеется, вовсе не значит, что он считал такое прочтение своей музыки единственно возможным.

¹⁷ Хентова С. Шостакович. Жизнь и творчество. Л.; 1986. С. 240.

¹⁸ Должанский А. Избр. статьи. Л., 1973. С. 131. Ср. у Л. Михеевой: “В основе его (финала. — И.З.) — две танцевальные темы, отмеченные отчетливым еврейским колоритом” (указ соч. С. 256, 257). Несмотря на слово “отчетливый”, последняя формулировка более расплывчата, чем осторожное наблюдение Должанского.

¹⁹ Этот список публиковался сначала в журнале (*Braun I. The Double Meaning of Jewish Elements in Dmitri Shostakovich's Music // The Musical Quarterly*. 1985. № 1. P. 70, 71) и позднее в уже упомянутом издании 1989 г.: Еврейские песни Шостаковича. С. 42, 43 (см. сноску 8, указываю страницы в русской части книги).

²⁰ Подробнее об опере см.: Головинский Г.Л. С любовью к человеку (об опере В. Флейшмана “Скрипка Ротшильда”) // *Советская музыка*. 1962. № 5. С. 28-34.

²¹ Начало исследования этого опыта положено Г. Л. Головинским. Напомню следующее место из его указанной статьи: “В. Флейшман отталкивается от еврейского фольклора, воспроизводя распространенный тип трагикомических песен-плясок... Однако если в народном творчестве сущность образа раскрывает контраст содержания текста и танцевального облика музыки, то здесь аналогичный эффект достигается... столкновением мажорной и минорной трактовок одной и той же мелодии” (указ. соч. С. 32). Головинский ссы-

ляется и на теоретическое обоснование подобных ладовых образований в современной музыке, в частности в произведениях Шостаковича, которое предположено в статьях А. Н. Должанского (Советская музыка. 1947 № 4) и Л. А. Мазеля (Советская музыка 1957. № 2).

²² Михеева Л. Указ. соч. С. 257.

²³ См., например: Новые еврейские песни [Naye yidishe lider]/Сост. Зиновий Компанец, ред. и вступительное слово Д. Д. Шостаковича. М., 1970; Вергелис А. Указ. соч. С. 284 ("Я, кажется, понимаю, в чем отличие еврейского мелоса. Веселая мелодия здесь строится на грустных интонациях", — так пересказывает автор услышанные им слова композитора); Testimony: The Memoirs of Dmitri Shostakovich as related to and reedited by Solomon Volkov. N. Y., 1979. P. 156; Wilson E. Shostakovich: A Life Remembered. London; Boston, 1994. P. 235. Мы не можем, однако, принимать все подобные высказывания и свидетельства за буквальное отражение мысли композитора. Но тот факт, что все они вращаются вокруг одной и той же идеи, делает ссылку на них оправданной.

²⁴ Козинцев Г. Пространство трагедии // Собр. соч. В 5 т. Т. 4. С. 265.

²⁵ Цит. по: Хентова С. Указ соч. С. 35.

²⁶ Гнесин М.Ф. Статьи. Воспоминания. Материалы. С. 201. Не правда ли, такая характеристика могла быть дана и музыке самого Шостаковича? Там же Гнесин пишет и разъясняет музыкально-типично-еврейский феномен "смеха сквозь слезы".

²⁷ Е. А. Втушенко вспоминает, как во время первого исполнения "Ба-бьего Яра" на стихе "Мне кажется, я — Анна Франк" композитор заплакал... (цит. по: Wilson E. Op. cit. P 364).

²⁸ Козинцев Г. Собр.соч. Т.2. С. 425, 428, 424. Ср. там же, на с. 433, эти замечательные слова: "Природа наградила его особой чуткостью слуха: он слышал, как плачут люди, он улавливал низкий гул гнева и режущий сердце, дрожащий стон отчаяния. Он слышал, как гудела земля: шли толпы за справедливостью, гневные песни закипали над пригородами, ветер доносил напевы окраин, взвизгивала грошова гармошка: в строгий мир симфоний входила революционная песня. Потом лязгало и скрежетало железо на окровавленных полях, выли над Европой гудки стачек и сирены войны. Он слышал: стон и хрип; на мысль надевали намордник, шелкали кнутом, искусство учили припрыгивать у сапога власти, выпрашивать подачку и стоять на задних лапах перед кварталным. Чье-то добро оно должно было стеречь и набрасываться на крамольников..."

²⁹ Цит. по: Михеева Л. Указ.соч. С. 333.

³⁰ См., например, книги, увидевшие свет лишь в конце 1990-х гг.: Ухтомский А.А. Интуиция совести. СПб., 1996; Доминанта души. Рыбинск, 2000; Заслуженный собеседник. Рыбинск, 1997 и др.

³¹ Ухтомский А.А. Интуиция совести. С. 275 (из письма 1927 г.). Там же он писал: "Горячая совесть и любовь к человеческим лицам — вот кто наш надежный руководитель и строитель жизни!" (с. 391). "Не о «борьбе за существование», а о борьбе за существование в красоте — вот о чем надо говорить как об общем принципе бытия!" (с. 393). Хорошее введение в жизнь и образ мыслей ученого дает вступительная статья к этому тому, написанная совместно Г. Цуриковой и И. Кузьмичевым.

³² Там же. С. 379 (из вступительной лекции 1923 г.).

³³ Там же. С.390.

³⁴ См., например, энциклопедический двухтомный Словарь русской ли-

тературы XX века, изданный под редакцией директора Пушкинского дома (ИРЛИ РАН) Н. Н. Скатова (1998), в котором отсутствуют имена значительных русско-еврейских писателей и поэтов, включая такие фигуры, как Павел Коган, Виктор Шкловский или даже о Александр Мень*. См. подробнее: *Елисеев Н.* Лакуны и антилакуны // *Новый мир.* 1999. № 7. С. 215-222.

³⁵ *Taruskin R.* *Musorgsky: Eight Essays and an Epilogue.* Princeton; New Jersey, 1993. P. 382, 383.

³⁶ Как это было убедительно показано в докладе профессора Юрия Слезкина "Jews and the Soviet Intelligentsia" на 25-й ежегодной конференции "Memories, Generations, and Life Histories in the Making of Post-Communism" (March 9, 2001. Univ. of California at Berkeley).

³⁷ Подробнее см. в статье автора "Музыкальный идишизм: движение и феномен" (*Judische Musik in Sowietrussland: Die Jüdische Nationale Schule der zwanziger Jahre* (*Studia Slavica Musicologica*, Bd. 15. Berlin, 2001). На нем яз.

³⁸ *Taruskin R.* *Shostakovich and Us // Shostakovich in Context.* Oxford University Press, 2000. P. 6.

³⁹ *Чудакова М.О.* Избр. Литература советского прошлого. М., 2001. Т. 1. С. 466. Подробнее об Аркадии Викторовиче Белинкове (1921-1970) см.: *Петровский М.* Шум и ярость Аркадия Белинкова: Опыт комментария к одной автобиографии // Егупец. Киев, 1999. С. 228-245.

⁴⁰ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 34.

⁴¹ *Гнесин М.Ф.* Статьи. Воспоминания. Материалы. С. 199, 200. (Разрядка автора. — *И.З.*).

⁴² Не случайно, я полагаю, М. Я. Береговский был чуть ли не первым в истории этномузыкознания, кто поместил указатель характерных попевок к своей коллекции народных песен (см. издание 1962 г., подготовленное им еще до войны).

⁴³ *Zemtsovsky I.* *The Articulation of Folklore as a Sign of Ethnic Culture// Anthropology and Archeology of Eurasia,* 1996. Vol. 35. N. 1. P. 7-51 (первоначально по-русски - Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 152-189).

⁴⁴ Подробнее об этом см. в статье автора "Jewish Music: Values from Within Versus Evaluation from Without (Representations of Jews Through the Ages) . Omaha, 1996. P. 131-134. О важном понятии русского музыкознания "пересинтонирование" см. в ранней статье автора "Пересинтонирование как сущность творческого подхода композитора к фольклору". *Земцовский И.* Фольклор и композитор. Л., 1978.

⁴⁵ "Мелосфера" — неологизм, составленный по образцу другого неологизма научной мысли XX в. — "ноосфера" (Тейяр де Шарден [Teilhard de Chardin] и В. И. Вернадский). В последние десятилетия понятие и концепция ноосферы получили серьезное развитие. См., например: Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. О понятии "мелосфера" как о методологически фундаментальном см. впервые и подробнее в статье автора "An Attempt at a Synthetic Paradigm" / *Ethnomusicology.* N 2. Vol. 41. 1997. P. 185-205. Предварительная версия статьи опубликована по-немецки: "Text – Kultur Mensch: Versuch eines synthetischen Paradigmas" / *Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfgang Suppan.* Tutzing, 1993. S. 113-128.

* Как можно предположить, автор имеет в виду издание: Русские писатели, XX в. Библиографический словарь. В 2 ч. / Под ред. Н.Н.Скатова. М., 1998. — *Прим. ред.*

⁴⁶ *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути М., 1997. С. 332. С признанием концептуальной актуальности мелосферы и самый фольклор обретает как бы двойное сосуществование "на земле", в традиционной и в высшей степени конкретной для него природной и социальной среде, и в мелосфере и ноосфере, где фольклор теряет свою "малую родину" -- свою географическую привязанность, входя в тезаурус человечества.

⁴⁷ *Зак В.И.* Шостакович и евреи? Нью-Йорк, 1997. С. 119.

⁴⁸ *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. М., 2000. С. 125.

⁴⁹ Там же. С. 355.

⁵⁰ *Taruskin R.* Shostakovich and Us. P. 9. (It is never just Shostakovich. It is always Shostakovich and us.)



АРХИВ

ПУБЛИКАЦИИ

“ЕВРЕЙСКИЕ МОТИВЫ” СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА ПАТРИАРХА НИКОНА

**Донос крещеного еврея М. Афанасьева
царю Алексею Михайловичу в 1666 г.**

Почти полное отсутствие еврейского населения в Российском государстве в XVII в. отнюдь не отвергало существование различных проблем, связанных с иудеями или иудаизмом. В первую очередь это подразумевало антиеврейскую полемику со стороны представителей церковного и светского богословия. Однако до середины столетия россияне практически сталкивались не с реальными носителями иудаизма, а с их “библейским” образом из предшествующей богословской полемики XV–XVI вв. Положение несколько изменилось в период русско-польской войны 1654–1667 гг., когда в России осело значительное количество пленных польских евреев. Многие из них в дальнейшем приняли православие, поскольку без этого проживание в центральном регионе страны, включая столицу, было невозможно. По-видимому, одним из них и стал выкrest Михаил Афанасьев сын.

Главным оппонентом автора доноса является не кто иной, как патриарх Московский и всея Руси Никон – одна из крупнейших фигур отечественной истории XVII в. Исследованию его биографии и деятельности на патриаршем престоле посвящена многочисленная литература¹. Остановимся в основном на тех исторических фактах, которые имеют непосредственное отношение к публикуемому документу.

Будущий патриарх Никон, в миру Никита Минов, родился в мае 1605 г. в с. Вельдеманово Нижегородского уезда в крестьянской мордовской семье. Научившись грамоте в селе, ушел на учебу в Макарьев Желтоводский монастырь, где обучался книжной премудрости. После возвращения домой 20-летним юношей был рукоположен священником одной из близлежащих церквей в с. Лысково. В 1630–1646 гг. будущий патриарх монашествовал на Севере, сначала в Анзерском скиту на Соловках в Белом море (где постригся под именем Никона), а затем в Кожеозерском Богоявленском монастыре близ г. Каргополя, игуменом которого он был с 1643 г. В 1646 г. Никон оказывается по монастырским делам в столице, где его представили Алексею Михайловичу. Молодой царь пожелал оставить его в Москве, и Никон

получает место архимандрита Новоспасского монастыря, в котором находилась родовая усыпальница Романовых. Уже на этом этапе своей карьеры он проникается идеями духовного обновления русской общественной и церковной жизни через церковные реформы, чему способствовало его сближение с участниками просветительского кружка "ревнителей древлецерковного благочестия", состоявшего из представителей московского и провинциального духовенства.

С этого момента перед Никоном проявляется главная цель его служения – победа православного церковного и канонического мировоззрения над светским, боярским, государственным, казавшимся ему нецерковным; данную программу можно назвать "программой московского церковного великодержавия"². 1648–1652 гг. – кратковременный период службы Никона митрополитом Новгородским. Но несмотря на столь недолгий срок деятельность "боголюбца" Никона на этом посту была отмечена весьма заметными событиями: благодаря его решительности, твердости и умелому администрированию было усмирено без крови народное восстание в Новгороде 1650 г.; в новгородскую богослужебную практику впервые были введены такие задуманные им элементы, как единогласное чтение в церкви и пение греческим и киевским распевами; наконец, по просьбе царя он перевез из Соловецкого монастыря в столицу мощи убитого по приказу Ивана Грозного митрополита Московского Филиппа II, после чего святитель Филипп был канонизирован. Последний факт носил политическую окраску, так как символизировал примирение царской и церковной властей и открывал путь для их будущего сотрудничества³. После смерти патриарха Иосифа церковный собор 25 июля 1652 г. избрал на патриаршество Никона как наиболее достойного "мужа благоговейного и преподобного". Хотя он формально находился на этом посту 14,5 лет, реальное управление русской церковью осуществлял только шесть лет. Но и этого времени было достаточно, чтобы провести в жизнь разработанные им принципы преобразований на основе греческой традиции.

С 1653 г. патриарх Никон начал осуществление своей программы церковных реформ уже в рамках всей Русской православной церкви, и в этом он пользовался поддержкой Алексея Михайловича, который в то время также находился под влиянием "грекофильства". Одной из важнейших составных частей этой программы стало исправление церковной обрядности (начало такому исправлению, как уже отмечалось, положено в период поставления Никона на новгородской митрополичьей кафедре) и богослужебных книг по новогреческим текстам, идентичным южнорусским печатным изданиям. Одновременно преобразования были направлены на закрепление феодально-иерархического положения высшего духовенства и повышение его значения в общественно-государственной структуре; сам патриарх стремился активнее участвовать в решении различных политических вопросов Русского государства. Здесь же сыграли роль честолюбивые планы Никона занять место главы вселенской православной церкви. Кроме того, пользуясь своим положением, Никон фактически вывел

патриаршую область из общегосударственной юрисдикции; на подвластной ему территории патриарх воплощал в жизнь свои церковно-политические установления, например, копировал элементы, присущие до того времени только государственной сфере (учреждения, сословия и проч.), титуловался "великим государем", "патриархом всея Великия, и Малыя, и Белья России" (ему принадлежит тезис "священство выше царства"). Как в системе государственного управления, так и в области церковного порядка на смену несколько патриархальным нравам и традициям приходила бюрократическая практика. Одной из наиболее ярких черт правления Никона стало грандиозное каменное строительство, причина которого также лежала в русле осуществления идеи равенства царской и патриаршей ветвей власти.

Однако никоновские преобразования были враждебно встречены в определенных церковных кругах, настроенных традиционалистски. Дальнейшее углубление противоречий между реформаторами и старообрядцами к 1664 г. привело к расколу Русской православной церкви, после чего староверы стали подвергаться репрессиям со стороны светских и церковных властей. Это также способствовало укреплению власти патриарха, которого уже не удовлетворяло равенство с царем и который, видимо, стремился поставить духовную власть над светской. Вот что писал о нем митрополит Московский и Коломенский Макарий: "В лице Никона власть Русского патриарха достигала такой степени, какой она не достигала ни прежде, ни после. ...Один из подданных, сын простого поселянина, силою своего ума и личных достоинств умел покорить себе сердце царя, возвысился до патриаршего престола, удостоился имени великого государя и сделался первым и самым могущественным после царя деятелем государственным, которому покорялись вся и все. В своих же церковных делах достиг совершенной самостоятельности и независимости от мирских властей и казался всем действительно верховным архипастырем, и полновластным владыкою, и главою управляемой им Церкви"⁴.

Но в 1658 г. произошло резкое изменение в, казалось бы, стабильном положении Никона: "собинный друг" потерял поддержку русского монарха. Властность и высокое положение Никона привели к росту недовольства в придворной среде. Стоявшая за царем боярская партия любыми способами старалась очернить патриарха в глазах его бывшего защитника, и ей это удалось. Одной из важных причин разрыва стала внешнеполитическая линия Никона на установление мира с Польшей и войну (неудачную для России) со Швецией, чему противилось большинство московских политиков. Также различными были подходы царя и патриарха к оценке взаимоотношений церкви и государства, прежде всего роли церкви в государственном управлении. В результате Никон совершает демонстративный поступок: покидает свой престол и уезжает в Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь, основанный им в 1656 г. на р.Истре. Наступил период междупатриаршества, по выражению митрополита Макария, одного из "самых смутных времен, какие только известны в нашей

церковной истории”. Патриарх надеялся на то, что Алексей Михайлович сделает примирительный шаг и пригласит его в Москву, но этого не случилось. Попытка же самого Никона в конце 1664 г. самовольно приехать в столицу и занять патриарший престол оказалась неудачной, он был выслан обратно в Новый Иерусалим. Фактическое низложение и ссылка опального патриарха сопровождались следствием над ним, которое проходило в угодном царю направлении, в частности, был сформирован список “вин”, предъявленных Никону на заочном суде в 1666 г. Компрометирующие показания о преступлениях Никона собирались в разных слоях населения, в том числе в его окружении.

В 1666–1667 гг. был созван церковный собор, в котором, помимо 17 русских иерархов, приняли участие специально приглашенные 12 иноземных архиереев, в том числе два греческих патриарха⁵. Большой собор в Москве подвел итог “делу Никона”. Соборный суд продолжался около месяца. На первых четырех заседаниях рассматривались обвинения против Никона. С 1 по 12 декабря 1666 г. проводились заседания, посвященные вынесению приговора. С Никона был снят сан патриарха, а сам он был отправлен в ссылку простым иноком в Ферапонтов монастырь (позднее переведен в Кирилло-Белозерский монастырь). Тем не менее в начале 1667 г. собор одобрил церковную реформу, начатую Никоном, что имело большое значение в условиях все усиливающегося раскола для консолидации высшего духовенства, которое теперь становилось основной силой в борьбе со старообрядчеством. Только в 1681 г. царь Федор Алексеевич разрешил бывшему патриарху вернуться из северной ссылки в Ново-Иерусалимский монастырь, но в дороге он умер и был похоронен в своей обители по патриаршему чину.

На церковный суд, кроме “сказок” об отречении Никона от престола, были поданы различные краткие записки о его проступках, а также обширная записка, в которой излагались сведенные вместе многие обвинения против Никона. Было выдвинуто два главных обвинения. Первое: Никон самовольно отрекся от престола и оставил русскую церковь, из-за чего в ней “без архиерея” за восемь лет произошли “многие смуты”. Второе: Никон в своих письмах, направленных к восточным патриархам, оклеветал царя, обвинив его в надуманных проступках и именовав его “латиномудрствующим и мучителем”.

Окончательный соборный письменный приговор описывал преступления Никона более подробно и обстоятельно, нежели в прежнем словесном. Помимо двух перечисленных, Никон обвинялся в том, что хотя и удалился в созданный им монастырь, но и оттуда продолжал совершать все “архиерейское”, свой же монастырь назвал Новым Иерусалимом, а различные его места – Святым Гробом, Голгофой, Вифлеемом, Иорданом, Назаретом, что выглядело в глазах обвинителей глумлением над священными названиями; себя же “хищнически” величал патриархом Нового Иерусалима. Действительно, такое претенциозное название воплощало целый комплекс велико-

державных мечтаний Никона. Даже монастырский собор был скопирован с Иерусалимского храма Гроба Господня, а соборный алтарь имел пять отделений с пятью престолами для всех Вселенских патриархов; при этом средний престол Никон предназначал для себя как первого среди них.

В связи с этим стоит сказать, что в русской идеологии XVI–XVII вв. вообще был очень популярен тезис о Москве как Новом Израиле (Иерусалиме), согласно которому не иудеи, а русские связаны с Иерусалимом во всех его ипостасях (рай, церковь, реальный город). Князь Семен Шаховской, один из самых интересных светских богословов XVII в., в своем полемическом сочинении "Показание жидомь о триипостасном Божестве и о вочеловечении едиnorodного Сына Божия" так передает этот тезис: "Ваша же иудейская церковь, яко от семени мужеска породишася от Закона и яко от сосцу матерна от пророк питалася, обаче же запустения восприяша. Наша же языческая церковь растет и светится, яко дуга на облацех. ...Мы же языцы, аще и в краях земных живемы и расстояние ваше имамаы от святого града Иерусалима не токто вашего отеческаго и земнаго, но паче горняго, его же обещал намь Христос Богъ наш"⁶.

Что касается Никона, то ему вменялось в вину и то, что он вторгался в государственные дела, не подлежащие его сану и власти. Оставив московскую кафедру, Никон не допускал на нее нового патриарха, а царь, архиереи и синклит не осмеливались возвести на престол другого патриарха из-за опасения создать ситуацию разноначалия. Кроме того, он "анафемствовал", то есть недопустимо грубо называл местных архиереев, присланных от царя, самочинно отлучал их без следствия и суда, а также осуждал самих восточных патриархов – Александрийского и Антиохийского, а их суждения против его проступков именовал "баснями и враками". В своих грамотах Никон обвинил русскую церковь во впадении в латинские догматы и учения. Несколько пунктов обвинения касались жестокого обращения Никона с церковнослужителями, впадшими в немилость: среди жертв его наказаний – коломенский епископ Павел (был избит и умер от помешательства), его духовный отец (был избит и заболел), а также иноки и другие представители клира, которых били кнутами, палками, жгли на пытке и проч.⁷. Таким образом, на суде почти не фигурировали те "прегрешения" Никона, которые имелись в доносе М. Афанасьева. А между тем современному исследователю необходимо выявить их полный перечень с тем, чтобы картина следствия выглядела подробнее и всестороннее. И в первую очередь нас интересуют "еврейские мотивы" следственного дела Никона.

Но прежде чем перейти к анализу самого доноса, следует уделить внимание следующему обстоятельству. Специалистам по истории и культуре Древней Руси достаточно хорошо известно послание бывшего патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу, не единожды опубликованное⁸. Оно было написано в Ферапонтове монастыре в период его ссылки и отправлено около 25 декабря 1671 г. В этом письме Никон вновь мысленно возвращается ко времени своего правле-

ния, когда власть патриарха почти ни в чем не уступала царской. В этой связи в тексте явно ощущается оправдательный мотив, целью которого является стремление автора обелить себя в глазах Алексея Михайловича, снять с себя по крайней мере часть обвинений, предъявленных на суде.

В одном из фрагментов письма патриарха фигурируют два крещеных еврея – “Демьянко жид” (“Домиян”) и “жид Мишка”, которым Никон вменяет в вину одно из самых тяжких преступлений в России – совращение в “жидовскую” веру. “...Домиян, оставя православную святую христианскую веру, почал по старому закону жидовскую веру держать и святых постов не хранити, и во вся посты мяса ясти, и молодых черньцов развращать, для чево де вы не женитесь и мяса не едите, молоды де таковы, и иным всяким жидовскимъ обычаем. ...И из нашей кельи молодые чернцы в жидовской ереси и учении были и в казне у меня покрали деньги и платье, и тем им жидом помогал... – пишет Никон, и далее: – а Демьянко жид и в Ъверском монастыре женою своею поклепал отца ее духовнаго да иных многих старецъ иными злыми доводными (т.е. обвинительными. – Д.Ф.) делы”⁹.

Надо сказать, обвинение своих недругов в исполнении иудейских обрядов было весьма в ходу у представителей церковных кругов, ибо отход от православия по “Соборному уложению” 1649 г. карался смертной казнью. Глава XXII, пункт 24 свода российского законодательства царя Алексея Михайловича говорит о том, что если “бусурман” совратит православного в свою веру и “по своей бусурманской вере обрежет”, того преступника следует казнить – “сжечь огнем безо всякаго милосердия”¹⁰. Данное положение было прямым отголоском событий конца XV – начала XVI вв., когда в завоеванном Иваном III Васильевичем и присоединенном к Московскому государству Новгороде Великом обнаружилось религиозно-культурное движение “ересь жидовствующих”, активными участниками которого стали местные священники. Назначенный новгородским архиепископом московский ортодокс Геннадий, борясь с инакомыслием, применял методы западной инквизиции. Итогом этой религиозной распри, ставшей проявлением центробежных сил в обществе, стали Соборные суды в Москве 1490 и 1504 гг., после которых еретики были лишены священного сана, отлучены от церкви, а затем казнены или сосланы¹¹.

В дальнейшем, после проведения расследования и определения виновности выкреста Демьяна Иванова сына Левицкого (осужденного на ссылку в Иверский (Новгородский Богородицкий Святоозерский) монастырь на Валдайском озере), тот, по словам Никона, якобы подговорил Михаила бежать в Москву и сказать “за собою государево слово” (“слово и дело государево” – формула, сопровождавшая донос на кого-либо с обвинением в государственном преступлении, отмененная в 1762 г. Екатериной II при ее вступлении на престол).

Более подробное исследование этого эпизода историками выявило следующие факты. В Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре в качестве патриарших “детей боярских” (низшее сословие

двора патриарха – дворовые слуги) были крещеные евреи – Михаил Афанасьев и Демьян Иванович Левицкий. Первый из них известил в Москве 15 октября 1666 г. “государево дело”. По мнению Никона, это было сделано по наущению его товарища. По доносу М.Афанасьева к Никону для расследования ездили архимандрит Московского Чудова монастыря Иоаким и доверенное лицо царя и его секретарь, думный дьяк Разрядного приказа (бывший дьяк Приказа тайных дел) Д.М.Башмаков с отрядом стрельцов, сотником и стрелецким головой. Следствие продолжалось до 27 апреля 1667 г., когда Михайло и Демьян были поставлены на соборе перед Вселенскими патриархами Александрийским и Антиохийским, присутствовавшими на суде, и дело было решено в их пользу.

Между тем вызывают большой интерес те документальные материалы, которые привели к появлению никоновского послания к царю, ставшие в данном случае инициативными и источниками. Дальнейшие архивные поиски позволили выявить и сам донос на патриарха Никона “новокрещенца из жидов Михаила Афанасьева”, который публикуется в настоящем издании. Текстологический анализ документа показывает, что он является ценнейшим историческим источником, представляющим собой образец делопроизводства в России второй половины XVII в. Данные материалы ярко характеризуют деловой язык приказной документации того времени, причем приближенный к языку разговорному.

Однако не только литературоведческое и лингвистическое значение имеет публикуемый здесь документ. Особую ценность придает ему фактографическая, информативная сторона, поэтому мы можем говорить также о весомой исторической значимости доноса М.Афанасьева. Дело в том, что он содержит ряд обвинений в адрес главы Русской православной церкви, которые почти не вошли в главный перечень его “вин”, зачитанный на заключительном заседании Большого собора в Москве 12 декабря 1666 г., посвященном вынесению приговора. Итог “делу Никона” был подведен, но часть обвинений осталась как бы на втором плане.

Публикуемые архивные документы содержат ряд обвинений локального характера, выдвинутых патриаршим сыном боярским новокрещеным Михаилом Афанасьевым, которые, как уже отмечено, рассматривались на Соборном суде после вынесения Никону главного приговора и были признаны законными. Можно выделить пять пунктов обвинений. Во-первых, заявитель отмечает, что по приказу Никона в Воскресенском монастыре пытали также выкреста и сына боярского Демьяна Левицкого, добиваясь от него признания в “жидовстве”, то есть отправлении иудейских обрядов вместе с московским лекарем Данилом. А затем, как уже говорилось выше, он был сослан в один из монастырей Никона – Иверский. По мнению доносителя, ясна цель достижения нужных патриарху признаний: обвинение на соборе в Москве в “жидовстве” личного врача Алексея Михайловича, что, по идее, должно бросить тень на самого царя. Во-вторых, М. Афанасьев заявляет, что в окружении патриарха близкие

ему люди – зять, крестник, подьячий – занимаются “татными” делами. В-третьих, новокрещенец вменяет Никону в вину жестокое обращение со своими подчиненными: например, сечение невинных кнутом и плетью и битье палками, а также ссылки неугодных ему в дальние обители – Иверский и Крестный (Архангельский Кийостровский в Белом море) монастыри, основанные патриархом в 1653 и 1656 гг. соответственно. Четвертый пункт касается приема Никонем “служилых и торговых” иноземцев из московской Немецкой слободы в своем монастыре, включая посещение церквей, колоколни и трапезу в патриарших хоромах, что было строжайше запрещено церковными правилами. Наконец, патриарх обвиняется в том, что он парился в бане с “молодицами” и склонял к сожителству жену доносителя.

Некоторые пункты доноса М. Афанасьева подтверждаются другими информаторами. По свидетельствам сторонних источников, находившегося в заключении в Новом Иерусалиме низложенного патриарха посещали “иноземцы, поляки, черкесы, белоруссы и крещеные немцы с евреями”. Интересно, что лидер противоборствующей стороны церковного раскола старовер протопоп Аввакум, видимо, также имел контакты с евреями. Например, он принимал участие в собрании в доме близкого к царю окольного Ф.М. Ртищева, на котором присутствовал некий “еврей Бацка”, обвиненный позднее в распространении “ереси жидовствующих”¹².

Изучение данного источника, несомненно, требует критического подхода, ибо обвинения, предъявленные патриаршим служителем своему хозяину, могут быть поставлены под сомнение. Не останавливаясь на этической стороне вопроса, отметим тот факт, что именно в лице крещеных евреев государство и православная церковь нашли наиболее ревностных защитников христианских основ. Причем активность неопитов была направлена против как своих бывших соплеменников-иудеев, выражаясь зачастую в распространении в обществе намеренно ложных домыслов, так и представителей господствующей религии, причем нередко весьма влиятельных, например патриарха Никона. Причины этого явления в общем-то понятны: выкрестам требовалось закрепиться в новой для них среде, повысить свой гражданский статус – ведь они порывали абсолютно все связи с бывшей общиной; для достижения заветной цели необходимо было выполнить определенную задачу, имевшую весомое значение в обществе в данный момент. К сожалению, иногда “отработка” такого “заказа” требовала, чтобы исполнитель закрыл глаза на моральные аспекты проблемы. Это, однако, не отрицает тех случаев, когда он действовал в силу фанатичной преданности своей новой вере. Так или иначе, достижения истины можно добиться лишь при условии дополнительных параллельных свидетельств, в данном случае совпадающих с доносом М.Афанасьева. Точно так же и обвинения Никонем своих дворовых людей в “жидовстве”, краже его имущества и прочем на поверку могут оказаться не чем иным, как домыслом, продиктованным желанием отомстить обидчикам.

В любом случае донос крещеного еврея на патриарха Никона остается весьма ценным документальным памятником своей эпохи, подробно раскрывая некоторые доселе неизвестные моменты следствия и суда над опальным предстоятелем русской церкви.

“Показание Михайла Афанасьева об отношениях патриарха Никона к женщинам” (так озаглавлен данный источник в архивном деле) является составной частью более пространного “Розыскания по доносу на патриарха Никона новокрещенца из жидов Михайла Афанасьева” 1666 г. и написано скорописью середины XVII в. Как отмечалось выше, донос инициировал следствие, завершившееся весной 1667 г. В него вошли “рассмотрение” о патриаршем крестнике Д. Долманове и ответная челобитная Никона к Алексею Михайловичу о приезде в Воскресенский монастырь царских посланников для расследования выдвинутых против него обвинений (эти два документа в дальнейшем также предполагается опубликовать).

Документальный памятник отложился в Российском государственном архиве древних актов в ф. 27 “Приказ тайных дел” — разряде XXVII бывш. Государственного архива Российской империи, созданного в начале XIX в. в Петербурге для хранения дел особой политической и государственной важности. В Архиве древних актов дело в составе одной из коллекций Госархива оказывается в 1925 г. Первоначально “розыскание” составляло отдельное архивное дело № 267, однако впоследствии оно вместе с рядом других обособленных единиц хранения, тематически касающихся опалы патриарха Никона, было присоединено к основному следственному делу, разделенному ныне на 10 частей. Данный текст вошел в 8-ю часть дела, составив его XXII раздел. По ошибке архивный заголовок “Показания...” оказался отделенным от самого текста (заголовок — л. 27, текст — лл. 215–237).

Рукописный текст документа передан в соответствии с правилами публикации исторических источников XVII в.

¹ *Шушерин И.* Житие святейшего патриарха Никона, писанное неким бывшем при нем клириком. СПб., 1784; *Аполлос.* Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и вся России. М., 1845; *Оболенский М. А.* Новые материалы для истории следственного дела над патриархом Никоном // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. 1859. Кн. 5. Отд. 5. С. 1–9; *Субботин Н. И.* Дело патриарха Никона: Историческое исследование по поводу 11 тома “Истории России” проф. Соловьева. М., 1862; *Михайловский С. В.* Жизнь святейшего Никона, патриарха Всероссийского. М., 1878; *Николаевский П. Ф.* Обстоятельства и причины удаления патриарха Никона. СПб., 1882; *Гиббенет Н. А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884. Ч. 1–2; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887; он же. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909–1912. Т. 1–2; *Иконников В. С.* Новые материалы и труды о патриархе Никоне // Университетские известия. Киев, 1888. № 6. С. 27–102; *Быков А. А.* Патриарх Никон: Биографический очерк. СПб., 1891; *Сергиевский Н. А.* Святейший всероссийский патриарх Никон: Его жизнь, деятельность, за-

точение и кончина. М., 1894; *Спасовоздвиженский*. Никон патриарх Всероссийский: Историческое повествование. М., 1895; Дело о патриархе Никоне / Археологическая комиссия. СПб., 1897; *Перетц В.Н.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Известия II отделения Императорской Академии наук. СПб., 1900. Т.5. Кн.1; *Белокуров С.А.* О документах, касающихся патриарха Никона, отданных на хранение в Посольский приказ (1660–1666) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1905. Кн.3. Отд.4. С.28, 29; *Чирецкий А.* Патриарх Никон, его жизнь и деятельность: Биографический очерк. СПб., 1908; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические иски. Варшава, 1931–1939. Ч.1–3; *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1961. Т.11; *Козлов О.Ф.* Дело Никона // Вопросы истории. 1976. № 1; *Кошелева О.Е.* Боярство и дело патриарха Никона // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып.12. С.16–33 и др.

² См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т.21. С.135, 141.

³ См.: *Бубнов Н.Ю.* Никон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып.3 (XVII в.). Ч.2. С.400–404.

⁴ *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн.7. С. 136, 137.

⁵ Там же. С.338.

⁶ Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф.201. Рукописное собрание М.А. Оболенского, оп.1, д.91, л.120, 180. Благодарим за любезно предоставленную информацию Т.А. Опарину (г. Новосибирск).

⁷ См.: *Карташев А.В.* Указ.соч. С.211; *Макарий.* Указ.соч. С. 364, 365.

⁸ РГАДА, ф.27. Приказ тайных дел, оп.1, д.140 а. Опубл.: *Барсков Я.Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С.105–116; Памятники литературы Древней Руси: XVII век / Сост. и ред. Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. М., 1988. Кн.1. С.514–522 (“Письмо патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу”).

⁹ Памятники литературы... С.515.

¹⁰ Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. 1-е изд. СПб., 1830. Т. I. № 1. С.156.

¹¹ См., например: *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С.383; *Скрынников Р.Г.* Русская церковь в XV–XVI вв. Взаимоотношения Москвы и Новгорода // Московская Русь (1359–1584): Культура и историческое самосознание / UCLA Slavic Studies. New Series.Vol.3. М., 1997. С.545; *Klier J.D.* Judaizing Without Jews? Moscow–Novgorod, 1470–1504 // Там же. С.336.

¹² См.: *Клиер Дж.Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772– 1825. М.; Иерусалим, 2000. С.61.



**Показание Михаила Афанасьева
об отношениях патриарха Никона
к женщинам**

- л.215 [7] 175-го [6667] году октября в 15 день. Великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичу всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцу извещал патриарха Никона сын боярской новокрещен Михаило Афонасьев сын евреин, а в извете сказал: нынешняго ж 175-го году октября к 14 числу, в ночи, поехал он из Воскресенского монастыря к Москве в восмом часу ночи, а велел де ему ехать к Москве товарищ ево, евреин же, новокрещен Демьян Иванов сын Левицкой, и известить великому государю на патриарха Никона ево, великого государя, дело. Сентября де в 29-м числе патриарх Никон велел ево, Демьяна, // посадить в монастыре в земляную тюрьму, и как де от него, великого государя, приезжал к патриарху Никону о овощи столник Иван Демидов сын Голохвастов, и патриарх де Никон опасаясь тово, чтоб он, Демьян, в то время как столник поидет в монастырь¹- и из монастыря¹, не оказал за собою великого государя дела, велел ево, Демьяна, ис тюрьмы вывезть в приказ и держать ево за крепким караулом, и с неделло он в приказе октября до 11-го числа, И в том де числе перед вечером спрашивали ево, Демьяна, патриархов зять и приказной человек Остафей Яковлев сын Глумилов да подьячей Алексей Черемисинов, и пытали накрепко за монастырем...²
- л.216
- л.217 [на кон]юшенном дворе, // в пустом анбаре, а спрашивали - ездит ли он, Демьян, к Москве к лекарю Данилу и с ним жидовствуют ли, и про патриарха Никона всякие вести ему, Данилу, сказывает ли. И он де, Демьян, в роспросе и с пыток им говорил, что он к Москве ездит продавать нашивок и покупать золота и серебра на нашивочное дело, и себе на пищу хлеба и иново съесново, и к Данилу лекарю ходит, а с ним жидовствует, а Данило де тайно жидовствует ли, того он не ведает, и вестей никаких про патриарха и тай-

- л.218 ных ево никаких дел ему, Данилу, не сказывал. А на пытке де было ему, Демьяну о пятьдесят [уд]аров, а подниман [на дыбу] тр[и]жды, // и после того он за караул стрелцу Стенке карашевцу. А октября де в 13-м числе в субботу, в литоргию, Остафей же Глумилов и подьячей Алексей Черемисинов спрашивали ево, Демьяна, в том же анбаре в другоряд про те же дела, и на пытке висел часа з два, и стряска была, да они ж де ему, Демьяну, говорили: буде он про Данила, что он жидовствует, не скажет, и патриарх де велел ево и огнем жечь, и чтоб он сказал, что Данило жидовствует, и буде он скажет, и патриарх де ево за то пожалует, а будет де он, Демьян, жидовствовал, и патриарх де ево⁴ в том⁴ простит. И он де, Демьян, в роспросе и с пытки говорил прежние свои речи, что он не жидовствует и п[ро] жидовство лекаря Данила // не ведает, А спрашивали де ево и пытали чаять для того, чтоб ему, патриарху, будучи на Москве на Соборе при Вселенских патриархах, извещать на лекаря Данила, что он жидовствует, а великий государь принимает от него, лекаря, лекарства. И после де той пытки послан он, Демьян, на свой двор и велено ево сослать з женою и з детми в Ыверской монастырь, а в приставех у него быть стрелцу Игнашку, бывшему рабнику. И того ж де числа в вечеру присылал по нево, Михаила, приказной Остафей Глумилов того стрелца Игнашка, а велел ему притить к себе вместе с ним. И как де он к нему пришол, и Остафей де дал ему, Михайлу, жемчюгу десять золотников, а велел отдать // Демьяну, а говорил: имал де он тот жемчюг у него в цену, и чтоб ево тем жемчюгом не поклепал. И он де, Михайло, тот жемчюг отдал Демьяну при стрелце Игнашке и был у него с час. И в то де время сказывал ему он, Демьян, те речи, про што ево спрашивали и пытали, ⁵-которые писаны выше сего⁵, а говорили они меж себя по-немецки. И пришед от него к себе на двор, учал говорить з женою своею о езде к Москве для извету про то великому государю. // Да в нынешнем де во [7] 174 [1666] году покупал на патриарха табунные лошади зять ево Ос-
- л.219
- л.220
- л.221

- л.222 тафей Глумилов и, приехав в монастырь, позвал к себе в гости патриарховых детей боярских Павла Гирджу да Михайла Лускина да ево, Михайла евреина, и говорил: хотя де Вселенские патриархи к Москве и приедут, и они де будут на патриархову Никонову руку, толко де оглашает патриарха Никона на Москве жидовин⁶, а хто имянем жидовин, про то им не сказал, а ему де, Остафью, сказывал про то на Москве человек доброй и мочной, а имяни ему и какова он чину, про то не сказал же. И он де, // Остафей, тому человеку молвил про не[го], Михайла⁷-евреина⁻⁷, а к Москве де он не ездит, а живет в монастыре за делами. И тот де человек сказал ему, Остафью; когда де не тот еврейн, ино де иной, И хотел де он, Остафей, доложить о том патриарха, что ездит к Москве почасту Демьян⁸-нашивошник⁻⁸ Левицкий, и он де, Михаило, говорил Остафью, чтоб патриарху известил про то тот, хто ему сказывал про евреина. И Остафей де говорил: тот де человек поле лошадами покроет. А в гостях де они у Остафья были сентября в 23-м числе в неделю. А сентября в 25-м числе⁹ во вторник⁻⁹ приехал с Москвы
- л.223 в Воскресенской монастырь к патриарху // дохтур Самойло¹⁰ да иноземец Петр Мартинов и стояли за монастырем на гостине дворе три дни, и в монастыре с патриархом ходили, и в хоромех у патриарха были, а ествы де и питья приносили к ним на гостин двор с монастыря стрелцы и поваренные робята, а кормил их патриархов кресник Денис Долманов, а поехали з гостина двора в 27-м числе ввечеру. А в тот день ели они у патриархова зятя у Остафья, и Денис Долманов и Демьян евреин обедали с ними де вместе. И сентября ж де в 29-й день в субботу патриарх Никон велел ево, Демьяна, посадить в тюрьму, а как ево ис тюрьмы взяли и что он сказал в роспросе, и то писано выше сего. А что де Остафей говорил у себя про евреян, и про то де сказал он, Михаило, Демьяну, и Демьян говорил, что опричь дохтура сказать про то некому, а он¹² де, Демьян, про патриарха⁻¹² не говаривал ничего. // Да ему де, Михаилу, прочитал грамотку от дохтура Самойла Денис Долманов, а в ней писано,
- л.224

- что он, Самойло, к патриарху в монастырь не ездит...¹³ для того, что из Воскресенского монастыря еврейн Демьян приезжаючи к Москове рассказывает лекарю Данилу, что он, дохтур, ездит к патриарху, а он де, Данило, извещает про то великому государю. И говорил Денис, что ему Демьяна жаль, сказал на него про то патриарху, и то же грамотку он, Денис, показывал и Демьяну, И Демьян де ему, Денису, сказал, что дохтур Самойло пишет на него, Демьяна, к нему, Денису, ложно. // Ему де, Михайлу, рассказывал Дмитров грек, что лекарь Артемей писал к патриарху Никону на Демьяна ж евреина, что он на Москве ходит к лекарю Данилу и с ним вместе жидовствуют, и про патриарха рассказывает всякие вести. А у патриарха де Никона в монастыре был он, Артемей, тому ныне 3 год, а прежде де того езживал он и по часту. // Да к патриарху ж де Никону приезжает в монастырь с Москвы патриархов подьяк Сава Дулов, а для чего, того он не ведает. А во [7] 173-м [1665] году летом был трижды, а во [7] 174-м [1666] году был двояжды в две недели. // Да ему я де, Михайлу, патриархов кресник Денис Долманов давал прочесть грамотку, а писана к нему, Денису, по-словенски с Москвы, а кто писал, того не написано. И он де, Михайло, ево, Дениса, спросил, кто к нему пишет, а Денис де ему сказал, что пишет к нему дьяк Иван Уваров, а имени своево не пишет, чтоб не всяк знал, а писано в ней, чтоб ему, Денису, доложить патриарха о прежде реченном, и иное писано, а что, того не упомянут. А как де он, Денис, тою грамотку ему, Михайлу, показывал тому с месяц, да и иные де грамотки он же, // Иван, к Денису писывал. Да к Денису ж де пишут грамотки с Москвы из Немецкой слободы иноземцы, и про то де ведает товарищ ево Демьян потому, что он те грамотки у него, Дениса, видал, а иные ¹⁴ он, Денис, ему, Демьяну ¹⁴, и читал. Да и от отца де ево к нему, Денису; грамотку присылают, а отец де ево в Риге торговой человек, И про то де...¹⁵ // велел ему сказать он, Демьян, что в тех грамотках писано о измене, а чтоб великий государь указал у него, Дениса, той ящик с писмами
- л.225
- л.226
- л.227
- л.228
- л.228а

- л.229 взять ¹⁶- вскоре, покаместа он не ухоронит ⁻¹⁶, и ево, Дениса, привесть к Москве для очные ставки з Демьяном евреянином, а за ним де, Демьяном, будут многие дела на патриарха. // К патриархову племяннику к Денису пишут о всяких ведомостях дьяк Иван Уваров, Афонасей Дмитриев сын Зиновьев, он же и к патриарху ездит. У патриарха татные дела ведают зять ево приказной человек Остафей Глумилов, кресник
- л.230 ево Денис Долматов¹⁷, подьяк Ивашко Шушера¹⁸ // Михайлов сказал: в прошлом де во [7] 174-м [1666] году перед Успеньевым днем велел патриарх Никон посадить в тюрьму подьячего Васку Ларионова поморца, и бит у патриарха в верху, и молвил патриарху, что ево велел он бить не за вину, и патриарх де послал ево в тюрьму ж. И идучи де говорил он, Василей: как де он молвит про патриарха, я у него де, патриарха, и лапти с ног спадут. И патриарху де сказали про то стрелцы, которые вели ево в тюрьму, и патриарх де велел ево за то бить по ногам дубьем в монастыре у ворот, а сам смотрел с крыльца. И сослал ево в Крестной монастырь з женою и з детми, а в дороге по селам монастырским, в селе Завадове и в ьных, велел ево бить по ногам дубьем же...¹⁹ // Михайлов сказал: как де патриарх Никон приезжал к Москве из Воскресенского монастыря тайно, в Филипов пост, на патриаршество, и в то де время ево в патриархи не приняли, и с Москвы он поехал в тот же монастырь. И после де того на другой год в Филипов же пост вышел он, патриарх, из Воскресенского монастыря в пустыню, и сказали, что он в той пустыне болен, а он в то время ездил к Москве неведомо х кому, а с ним ездили подьяк Иван
- л.232 Шушера да конюх Федор Арцыбашев. // А перед поездом к Москве сказал он, Федор, про то жене...²⁰ а жена де ево сказала про то иным служним женам, И как де патриарх Никон с Москвы в монастырь приехал, и про то ди ему сказали. И он де за то тех жонок велел бить — Федорову жену плетми, а Слесареву жену кнутом, которая у патриарха кровь пускала. // Михайлов сказал: к патриарху Никону приезживали с Москвы иноземцы служилые и торговые з женами и з дет-
- л.233

- ми, и прихаживали в монастырь смотреть церковного и всякого строеня, и в неосвященных церквах, и на колоколню те иноземцы з женами и з детми хаживали, а стан[о]вали де они на гостине дворе, что у монастыря. И корм и питье посыльвано им из монастыря довольно, а иных де иноземцов кормил и поил в монастыре крестник патриархов иноземец Денис Долманов под патриарховыми хоромы, а отец де ево, Денисов рижанин немчин торговой человек. // Бывшей де подьяк Федор Розбойник сказал за собою государево слово тому ныне третей год, и за то сидел в тюрьме и бит и освобожден. А в прошлом де во [7] 174-м [1666] году учинилась у него ссора с старцами с Филарием и с Евстратием, что был в мире...²¹ Ероха, ²² а в чем, того он ⁻²², и за то де они все биты и сосланы - Филарий в Ыверской монастырь, а Евстратей в Крестной монастырь. // Да подьячей Матфей, прибыл[в], сказал мне, что он патриарха видел ночью из монастыря идучи сам друг в служню слободу, а х кому, тово мне он не сказал. Да патриарх же приказал в Великую субботу во отдачу дневных чясов Клима столяря кнутом бить безвинно, а дали ему тридцать ударов, и то ведают всем манастырем, что напрасно бит. Да патриарх парился в четырех банях и руду метал у Артемья Токмачева д[а] у мене, Михаила еврейна, да у Остафья Глумилова, да у Федора Арцыбашева, а парился с молодичами, а руду ему метала баба Панья Слесарова, Трофима Терлина жена. // Извещал я черному священнику Нафтану, что патриарх хочет мою жену к себе на постелю имать, того ради хочет мене оскорбить, а Нафтан ныне живет в Чудове манастыре. Да старцу ж я извещал Еремею в том же деле, а живет он в Воскресенском манастыре ²³ в хлебодачах ⁻²³ в житеньх. // Слугу Федора Иванова Арцыбашова и жену его, а живет он на приказе в Коломенском уезде в селе Бело Колодезде. Слугу Семена Павлова и жену его, а живет он на приказе в Белозерском уезде в Череповской волости в селе Богословском. Серебреника Михаила Емельянова и жену его, а живет он [в] Воскресенском манастыре в Котелниках. Стрелца Фомку

Тимофеева и жену его, а живет он в Котелниках. Оконечника Ваньку Иванова и жену его, а живет он в Котелниках. Сына боярского Игнатя Реутова жену Марью Фомину дочь, которая была за первым мужем за Петром Заборским. Подьячево Василья Ларионова и жену его, а они сосланы в Крестной монастырь в сидку.

¹⁻¹ Дописано над строкой.

² Около пяти букв утраченного текста.

³ Здесь имеется в виду польский еврей Даниил фон Гаден (по русским источникам - Данило Фунгаданов), попавший в русский плен в 1656 г. во время русско-польской войны 1654-1667 гг. С 1659 г. служил лекарем в Аптекарском приказе, с 1667 г. - поддоктор, доктор. После принятия лютеранства в 1667 г. принял имя Степан. Впоследствии стал первым врачом царя Федора Алексеевича. Погиб (разрублен на куски) вместе с боярами князьями Ю.А. и М Ю. Долгоруковыми и др. от рук стрельцов 17 мая 1682 г., будучи обвиненным в отравлении государя.

⁴⁻⁴ Дописано над строкой.

⁵⁻⁵ Дописано над строкой.

⁶ Далее над строкой дописано: приезжают и из Воскресенского монастыря.

⁷⁻⁷ Дописано над строкой.

⁸⁻⁸ Дописано над строкой.

⁹⁻⁹ Дописано над строкой.

¹⁰ Здесь имеется в виду англичанин Самуэль Коллинс (по русским источникам - Самойло Каллинс; 1619-1669/1670), который девять лет (с 1659 до 1667 гг.) провел при царском дворе Алексея Михайловича, исполняя обязанности его личного врача. В 1667 г. подал прошение об отставке и по указу царя в июле того же года был отпущен на родину. В 1667 г. издал свои заметки "Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне" (первые издания на русском языке в Москве в 1846 г.).

¹¹ Далее зачеркнуто: про то.

¹²⁻¹² Дописано над строкой.

¹³ Далее текст неразборчив.

¹⁴⁻¹⁴ Дописано над строкой.

¹⁵ Утрачена часть текста.

¹⁶⁻¹⁶ Дописано над строкой.

¹⁷ Так в тексте. Нужно: Долманов.

¹⁸ Утрачена часть текста.

¹⁹ Утрачена часть текста.

²⁰ Далее текст неразборчив.

²¹ Далее текст неразборчив.

²² Дописано над строкой неразборчиво.

²³ Зачеркнуто.

*Вступительная статья,
публикация и комментарии Д. ФЕЛЬДМАНА,
подготовка текста А. ПРОКОПЕНКО*



САМАРИТЯНСКИЙ РИСУНОК РГБ: ОШИБКА В ДАТИРОВКЕ НА ТЫСЯЧУ ЛЕТ?

Самаритянский рисунок на пергаменте, хранящийся в Российской государственной библиотеке¹ содержит запись: “сделано в году тридцать втором исмаильского царствования” (то есть по хиджре). Этот памятник был исследован пионером советского самаритяноведения Л.Х.Вильскером (1919–1988), посвятившим ему специальную статью, где дано и фотовоспроизведение, впрочем весьма скромного качества².

Исследователь считал, что памятник, во-первых, “...самый древний из известных самаритянских памятников, написанных на пергаменте, во-вторых, он проливает свет на духовную жизнь самаритян в малоизученный период (VII в.)”³. Такие результаты у него, по-видимому, никакого сомнения не вызывали, поскольку так или иначе повторяются в нескольких работах, опубликованных в 1970–1979 гг.⁴, а также во французском переводе одной из них, сделанном, безусловно, с согласия автора в 1981 г.⁵. Причину этого можно видеть как в зачаточном состоянии самаритянской палеографии, так и в ограниченности материала для сопоставления.

Сомнение в такой ранней датировке выразил канадский исследователь Рейнхард Пуммер, изучивший все известные и доступные самаритянские изображения Скинии завета в различных собраниях мира⁶. В списке Р.Пуммера, состоящем из 30 пунктов, рисунок РГБ занимает первое по хронологическому порядку место, но два последующих изображения датированы всего лишь 1509/10 и 1522 гг., а остальные десять – вообще XIX – началом XX в.

Р.Пуммер отметил, в частности, “гибридный” характер языка записей, засвидетельствованный в памятниках лишь тремя столетиями позже, а также и необычную для самаритянской письменности последовательность цифр: 2 + 30, а не наоборот⁷. Недоумение вызвало также значительное сходство с рисунками XIX–XX вв.⁸. Эти противоречия Р.Пуммер попытался разрешить палеографической поправкой к чтением даты, которая приблизила бы ее хронологически к двум достоверно датированным образцам.

Он предположил (основываясь на качестве воспроизведения) ошибку прочтения буквенных обозначений и допустил первоначальное чтение = $9 \times 100 + 30 = 930$, что соответствует 1523/24 г., но сделал оговорку, что окончательно решить вопрос можно лишь при непосредственном изучении записи⁹. Это и послужило поводом для настоящей работы.

К аргументам Р.Пуммера против датировки VII в., с которыми нельзя не согласиться, можно добавить еще одно соображение. Чрезвычайно странно, что в Палестине меньше чем через два десятка лет после арабского завоевания (630-е гг.) дата на таком предмете обозначена уже по летосчислению завоевателей, а не по какому-то более привычному, как-то: от сотворения мира или по одному из других употреблявшихся летосчислений¹⁰.

Непосредственный осмотр памятника показал, во-первых, правильность прочтения Л.Х.Вильскером буквенного обозначения даты как 32, и, во-вторых, тип самаритянского “строгого письма”, в целом характерный для многочисленных сохранившихся рукописей XV–XVI вв.

Единственным возможным разрешением этого кажущегося противоречия может быть в данном случае пропуск обозначения “тысячи”, представляющий обычное явление в самых разных системах летосчисления, в том числе и датировках по хиджре, принятых в самаритянской общине¹¹.

Если принять это предположение, то датировка самаритянского рисунка РГБ должна быть отнесена к 1032 г. хиджры, начавшемуся (по григорианскому календарю) 05.11.1622 и завершившемуся 24.10.1623.

Полученная дата, хотя и может показаться слишком поздней, на первый взгляд, для подобного документа, тем не менее многое вполне убедительно проясняет. В следующем году хиджры 1033 (25.10.1623 – 13.10.1624) погиб последний первосвященник из потомков Аарона (Аррона) и первосвященство перешло к другим потомкам Каафа (Ката). Первосвященник Салама ибн Финас (1613–1623/4) был, очевидно, убит своими спутниками на пути в Газу, куда он собирался переселиться вследствие каких-то обстоятельств, с которыми мог в той или иной мере быть связан и данный памятник¹².

Как отметил Р.Пуммер, из шести известных по именам авторов восьми изображений Скинии (из 13 перечисленных)

пять — члены семьи первосвященника. Исключение составляет чеканный медный футляр, изготовление которого несомненно требовало особых технических навыков. Это позволяет предположить, что и рисунок РГБ также был изготовлен кем-то из окружения первосвященника, если не им самим. Этим же можно объяснить и выбор материала для изображения, в таком случае явно предполагавшего единичный характер, и высокий уровень каллиграфического исполнения надписей на нем. Аналогию с этим типом письма можно видеть в ответе наблусской самаритянской общины на запрос Иосифа Юста Скалигера (1540 — 1610)¹³ в 1590 г. — всего за 30 лет до предполагаемой даты рисунка РГБ. После перехода первосвященства к другой семье в 1623/24 г. этот тип почерка больше не встречается, и рисунок РГБ, возможно, представляет собой его наиболее поздний образец.

Легко объясняется последовательность цифровых обозначений, вызвавшая недоумение Р.Пуммера. Она полностью соответствует порядку арабских числительных “инсайн ва-саласин”.

Позднюю дату рисунка РГБ подтверждает и его содержание. Древнееврейскому слову יָר (Исх. 30:18, 28 etc.) на нем соответствует изображение кувшина, что было подмечено в свое время Л.Х. Вильскером¹⁴. В арабских переводах Самаритянского Пятикнижия такая интерпретация впервые появляется только в 1759/60 г. (British Library Or. 1450), в то время как в предшествующей ближайшей по времени учтенной рукописи 1509 — 1510 гг. дается общепринятая интерпретация — “подножие”¹⁵.

¹ Ф.173 (Московская духовная академия), II, доп. № 175 (не ф. 178, как ошибочно дано в большинстве работ Л.Х.Вильскера).

² *Вильскер Л.Х.* Об одном самаритянском изобразительном памятнике в Государственной библиотеке СССР им. В.И.Ленина // Записки отдела рукописей. Вып. 32. М., 1971. С. 73-80.

³ *Вильскер Л.Х.* Самаритянские рукописи в библиотеках Советского Союза // Народы Азии и Африки. 1979. № 4. С. 157.

⁴ К упомянутым выше работам можно добавить: *Вильскер Л.Х.* Исследования самаритянского языка. Автореф. дис. М., 1970. С. 18; *Он же.* Самаритянский язык. М., 1974. С. 84.

⁵ *Vilsker L.H.* Manuel d'arameen samaritain. Transl. from Russian by J.Margain. P, Editions de Centre National de la Recherche Scientifique. 1981.

⁶ *Pummer R.* Samaritan Tabernacle Drawing // Numen. Vol 45. Leiden, 1993. P. 30-68.

⁷ *Pummer R.* Op. cit. P.42.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Pummer R.* Op.cit. P.43.

¹⁰ *Вильскер Л.Х.* Самаритянский язык. С. 73-79.

¹¹ Например: [1]279 (РНБ Сам. VI 19f.74 г.); [1]301; British Library Or. 10874 (*Shunnar Z.* Katalog Samaritanischer Handschriften I. Berlin West, 1974. Taf. XIV, 3); [1]312: British Library Or. 10599 (*Shunnar Z.* Taf. XII, 1); [1]316: ; British Library Or. 10370 (*Shunnar Z.* Taf. XIV, 6); [1]317, [1]319 Freien Univ/ Berlin. Sam. 26 (*Shunnar Z.* Taf. XVIII, 1).

¹² *Neubauer A.* Chronique samaritaine // *Journal Asiatique* I.1869. XIV.P/465; *Schur N.* Hiatory of the Samaritans. Frankfurt am Main, 1939. P. 125.

¹³ Paris. Bibliotheque National MS. Sam. 11 ff. 1-2; См.: *Delcor M.* La correspondance des savants europeens en quete des manuscrits avec les samaritains du XVI et XIX siecle; *Pothschild J.P.* et *Sixdenier G.D.* (Ed.). Etudes samaritaines... P., 1988. Cl. II-V.

¹⁴ *Вильскер Л.Х.* Указ. соч. С. 79.

¹⁵ *Shehaden H.* The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch. Jerusalem, 1989.

Публикация А.ЖАМКОЧЯНА



**РЕЦЕНЗИИ.
БИБЛИОГРАФИЯ**

М. Гольдельман

АЧКИНАЗИ И.В. Крымчаки: Историко-этнографический очерк. — Симферополь, 2000. — 192 с.; ил.

По словам самого И.В. Ачкинази, его книга является “попыткой осмысления и обобщения исторических материалов о крымчаках” (с. 3). Вопреки заявлению автора о том, что его исследование первое в своем роде (с. 5), следует указать на аналогичную работу, сделанную в 1981 г. израильским исследователем И. Кереном¹.

Книга является результатом многолетней работы автора, она основана на ряде его статей по отдельным аспектам истории и этнографии крымчаков и вместе с тем претендует на всеобъемлющий охват комплекса исследовательских проблем, связанных с изучением крымчаков. Основная часть монографии включает в себя пять глав: гл. 1. Историография и источники; гл. 2. Проблема этногенеза и этнической принадлежности крымчаков; гл. 3. Очерк этнической истории крымчаков конца XV в. — 1913 года.; гл. 4. Этническая история крымчаков в период СССР; гл. 5. Этнокультурная характеристика общности крымчаков. В приложении предлагаются список архивных материалов и библиография.

Принцип изложения материала — хронологический: история становления и развития общности крымчаков прослеживается от времени формирования иудейских общин Крыма в период поздней античности до наших дней. Такой принцип, несомненно, удобен для несведущего в истории Крыма читателя, однако не позволяет проводить полноценные исследования отдельных важных проблем крымчакской истории (формирование общинных институтов, эволюция отношений общины с властями, изменение приоритетных направлений экономической деятельности индивидов и т.д.).

Наиболее удачной нам кажется глава, посвященная историографии и источникам: в ней представлен практически полный обзор материалов русскоязычных публикаций, вышедших в Российской империи, СССР, России и Украине за последние 140 лет. Благодаря этому книга становится важным справочником библиографического характера. Автор цитирует многочисленные русскоязычные публикации, делая акцент на мнениях авторов по проблеме происхождения крымчаков.

Не всегда обоснованным представляется взгляд автора на историографию крымчакской проблемы как “элемент политики”, используемый в интересах разных кругов (с. 8). Если тезис о том, что крымчакская история играет “роль буфера в схватке еврейского просвеще-

ния с просвещением караимским” (с. 25), в некоторой степени отражает реалии второй половины XIX в., то откровенные нападки на работы отдельных исследователей (В. Чернин, М. Куповецкий и М. Занд), не согласных со взглядами автора на этногенез крымчаков (с. 29–31, 144), и усердные поиски их “политических мотивов” представляются весьма тенденциозными. По всей видимости, они связаны с попытками автора представить крымчаков как некую “отдельную народность”, которую с евреями связывает лишь общая религия – ортодоксальный иудаизм. В таких попытках нет, в сущности, ничего нового. В историографии XX в. хорошо известны работы, предоставляющие “научное” обоснование социальных процессов в среде еврейских неашкеназийских общин Восточной Европы (караимы, крымчаки и горские евреи). Эти работы прежде всего стремятся доказать нееврейское, прозелитическое происхождение этих общин, а также подчеркнуть особые, “нееврейские” составляющие в их культуре.

В этом контексте необходимо рассматривать и ярко выраженный акцент автора на значительном участии прозелитического элемента в становлении иудейских общин Крыма периода античности и раннего средневековья (с. 43–53). В связи с этим вызывает удивление использование автором современной еврейской религиозной ортодоксальной литературы (sic!) по проблемам определения еврейского происхождения (с. 44) при изучении проблем становления еврейских общин Крыма в период поздней античности.

Об уровне познаний автора в гебраистике в целом и в библеистике в частности дает представление его идея о том, что изложенная в письме хазарского царя Иосифа библейская генеалогия происхождения хазар от Тогармы, потомка Яфета, представляет собой легенду о еврейском (?) происхождении хазар (хотя, по библейской традиции, евреи произошли от Сима) и, таким образом, является “национальной антипрозелитической идеей талмудического иудаизма, закрывающей доступ в хазарскую иудейскую общину” (с. 49).

По-видимому, с попытками отстоять особый, нееврейский характер культуры крымчаков связан и тезис о необходимости рассматривать крымчакский язык как язык самостоятельный, отличный от крымскотатарского (с. 140–146). Однако по мнению большинства современных тюркологов, крымчакский язык является лишь одним из вариантов прибрежного, огузского диалекта крымскотатарского языка, отличного от его степного, кипчакского диалекта².

Нуждается в дополнительной проверке и утверждение автора о том, что ряд ранних крымчакских текстов был написан не на древнееврейском, а на крымчакском языке (с. 144, 145). С учетом повышенного внимания автора к литературе на крымчакском языке кажется странным отсутствие упоминания ряда религиозных крымчакских текстов, переведенных с древнееврейского языка на крымчакский диа-

лект крымскотатарского языка и изданных в начале XX в. Список этих книг по крайней мере дважды приводился в научной литературе, а некоторые из них удостоились и современного критического издания³.

По всей видимости, отказ автора от использования этих и многих других научных исследований, написанных на иврите, объясняется незнанием автора этого языка. К этой проблеме сводятся почти все недостатки рецензируемой работы. Так, например, приводя легенду о миграции евреев в Крым из предисловия к крымчакскому *махзору*, составленному выдающимся крымчакским общественным и религиозным деятелем первой трети XVIII в. р. Давидом Лехно (с. 54, 55), автор пользуется не оригинальным текстом, опубликованным в монографии А. Гаркави на языке оригинала – древнееврейском⁴ (а не на крымчакском, как указано на с. 145), а его переводом на русский.

В результате произошла путаница между упомянутым в легенде вавилонским экзилархом X в. Давидом бен Закаи и лжемессией XII в. Давидом ал-Рои (в тексте он назван Давид ал-Давид), действовавшим на территории Персидского Курдистана. Если бы автор имел возможность обратиться к первоисточнику и проанализировать две различные составляющие этой легенды, то, возможно, текст предисловия р. Давида Лехно, содержащий упоминание Давида бен Закаи наряду с мессианским движением XII в., однако ни в коем случае не смешивающий их, не показался бы ему столь “курьезным” (с. 55).

Нельзя не согласиться со справедливыми советами автора на недостаток внимания историков к литературному наследию р. Давида Лехно (С. 70–75). Вместе с тем следует указать на то, что основные публикации по этой теме вышли на иврите, и, по всей видимости, автор не имел возможности ознакомиться с ними. Речь идет о публикации критического издания части глав хроники “Девар Сефатаим” (“Устные рассказы”), в том числе тех, в которых идет речь о евреях Крыма в конце XVII – начале XVIII веков⁵; исследованиях, посвященных предисловию Лехно к крымчакскому *махзору* “Хазания” или, “по обычаю Кафы”, и самому *махзору*⁶; публикации введения Лехно к его сочинению по грамматике древнееврейского языка “Мишкан Давид”⁷; издании одного из его писем к караимам Крыма⁸.

Значительно более серьезную проблему представляет использование автором источников на древнееврейском языке, переводов которых у него не было. Упомянув различные крымчакские общинные документы XV–XIX веков, автор пользуется, очевидно, текстом их описи, составленной одним из хранителей коллекции еврейских рукописей в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга. По существу, предложенные в тексте интерпретации отдельных документов относятся не к самим текстам, а к их библиотечной описи, не страдающей излишней достоверностью. Так, предлагая интерпретацию описи доку-

мента 1610 г. “о выделении денег и продовольствия для содержания пленных, доставленных на невольничий рынок в городе Кафе”, автор трактует его как “продолжение обычая выкупа пленнх иудеев” или же “продолжение практики выкупа пленнх по просьбе иностранных послов” (с. 68).

На самом деле указанный документ представляет собой “такану” – внутриобщинное постановление раввинистов Кафы, предусматривающее достижение договоренности между членами общины о правилах должного поведения при работорговле, в том числе своевременной уплате налогов для предотвращения недоразумений в отношениях с властями; ограничений, вводимых на использование рабов в домашнем хозяйстве; условий содержания рабов и т.п.

В другом случае говорится о письме р. Давида Лехно от 1728 г. “К караимам города Кафы с просьбой об оказании помощи караимской общине города Чуфут-Кале” (с. 71). На самом деле, в своем письме р. Давид Лехно обращается к караимам Кафы с просьбой об оказании помощи р. Элияху Арха – посланнику общины Хеврона, собирающему денежные средства на нужды еврейских общин Эрец-Исраэль⁹.

В отличие от раздела, посвященного средневековому периоду истории крымчаков, основные выводы автора в отношении жизнедеятельности крымчакской общины в период Российской империи, основанные большей частью на аккуратной обработке русскоязычных публикаций этого времени (с. 78–110), представляются значительно более удовлетворительными и могут привлечь внимание специалистов по истории евреев Российской империи.

Практически все русскоязычные архивные источники по этому периоду находятся в собрании Государственного архива Автономной Республики Крым (ГААРК) в Симферополе. Обработкой этих материалов в 60-х – начале 80-х годов XX в. занимался Л.И. Кая – сын выдающегося крымчакского просветителя И. Кая. Часть его архива, содержащего описи большинства этих документов, а также их копии, находится в ГААРК, а другая – в Институте изучения Израиля и Ближнего Востока в Москве. Автор рецензируемой монографии, по-видимому, осведомлен о существовании этого архива (с. 36, 37), однако почему-то использует не материалы самого ГААРК и даже не материалы архива Л. Кая, а лишь те документы, которые вошли в доклад Л. Кая, представленный в 1969 г. в Музей этнографии народов СССР. Тем более странно, что ссылки в тексте даются не на машинописную работу Кая, а на материалы фондов ГААРК (с. 78–95).

Видимо, знакомством автора лишь с упомянутой работой Л. Кая можно объяснить парадоксальное отсутствие в книге сведений о столь важном явлении в социальной и общественной жизни крымчаков, как существование в 1903–1921 гг. первой общеобразовательной школы крымчаков – “Карасубазарской Талмуд-Горы”. Во главе этой школы

с 1911 г. стоял Исаак Кая, оставивший две тетради с отчетами о заседаниях педагогического и попечительского советов школы (архив Л.И. Кая, тетради № 36–38; архив ГААРК, ф. № 357, д. № 1, 2). Возможно, именно поэтому в рецензируемой монографии появляется столь странная датировка конца этапа истории крымчаков в составе Российской империи – 1913 г. (с. 110).

Следует также выразить сожаление, что, описывая деятельность в Крыму во второй половине XIX в. выдающегося сефардского раввина – духовного главы крымчаков с 1866 г. Х.Х. Медини, автор не использует ни фундаментальное галахическое сочинение Медини “Сдей Хемед”, содержащее многочисленные данные по истории и быту крымчакской общины, ни работы израильских исследователей по этой теме¹⁰.

Далее, касаясь трагической судьбы крымчаков в период нацистской оккупации Крыма, автор не обнаруживает знакомства и с англоязычными публикациями по этой проблеме¹¹. При изложении так называемой “паспортной проблемы” 1954 г., сводившейся к требованию ряда крымчакских деятелей о замене в паспортах национальности “еврей” на слово “крымчак”, также не учитывается важное англоязычное исследование А. Хазанова по истории и антропологии крымчаков¹².

В целом монографию И. Ачкинази нужно оценить как хороший обзор русскоязычной историографии по крымчакам и конспективное изложение состояния источников и исследовательских проблем, относящихся к разным этапам их этнической истории. В этом смысле его исследование может быть весьма полезным для будущих исследователей как введение в изучение проблемы.

¹ *Qeren I. Yahadut Krim mi-Qadmuta ve-ad ha-shoa* (Еврейство Крыма с древности и до Катастрофы). Иерусалим, 1981.

² *Polinsky M.S. The Krymchaks: History and Texts // Ural-Altische Jahrbücher. 1991. № 63. P. 123-154; Ibid. Crimean Tatar and Krymchak: Classification and Description // The Non-Slavic Languages of the USSR. Linguistic Series. Chicago, 1992. P. 157-188; Moskovitch V., Tukan B. Edat ha-krimchakim, toldotchem, tarbutam u-leshonam* (Община крымчаков, их история, культура и язык) // *Peamim. 1982. № 14. С. 5-31.*

³ *Ben Zvi I. Sifrutam shel yehude Krim* (Литература евреев Крыма) // *Kiryat Sefer. 1952–1953. № 28. С. 251-254; Moskovitch V., Tukan B. Op. cit. С.27-29; Janbay J., Erdal M. The Krymchak Translation of a Targum Sheni of the Book Ruth // Mediterranean Language Review. 1998. № 10. P. 1-53.*

⁴ *Harkavy A. Altjüdische Denkmäler aus der Krim. SPb., 1876. S. 230-232.*

⁵ *Markon I.D. Sefer Devar Sefataim hiburo r. David bar Eliezer Lehno* (Книга “Девар Сефатаим”, сочиненная р. Давидом бар Элизером Лехно) // *Dvir. Berlin, 1924. № 2. С. 244-273; Ibid. Reshumot mi-sefer Devar Sefatayim le-r. David Lehno ha-shayakhim le-qorot ha-yehudim ve-hayehem ha-pnimeyim* (Записки из книги “Девар Сефатаим” р. Давида Лехно, относящиеся к истории евреев и их внутренней жизни) // *Kovez al-yad. Иерусалим, 1946. № 4 (14). С. 161-179.*

⁶ *Firkovich A.* Hearot ha-hakham ha-rav Even-Reshef al haqdamat ha-Hazaniya (Замечания Эвен Решефа на предисловие к “Хазании”) // *Ha-Karmel*. 1862. № 42, 47, 50; 1863. № 1 – 3, 5; *Deinard E.* Sefer masa Krim (Книга путешествия по Крыму). Варшава, 1878. С. 147-170; *Markon I.D.* Maamar al odot mahzor minhag Kafa (Статья о махзоре “по обычаю Кафы”) // *Sefer Zikaron le A. Harkavy*. СПб., 1909. С. 449-469; *Bernstein Sh.* Ha-mahzor ke-minhag Kafa toldotav u-hitpathuto (Махзор “по обычаю Кафы”, его история и развитие) // *Sefer Yovel li-khvod Sh.K. Mirskiy*. Нью-Йорк, 1958. С. 451-538.

⁷ *Fin Sh.* Hakhame yisrael be-Krim (Еврейские мудрецы в Крыму) // *Ha-Karmel*. 1863. № 15.

⁸ *Asaf S.* Toldot ha-qaraim be-arzot ha-mizrah (С. Асаф. История караимов в странах Востока) // *Zion*. 1936. С. 243, 244.

⁹ См.: *Асаф С.* Указ. соч..

¹⁰ *Medini H.H.* Sde Hemed (Желанные поля). Варшава, 1891-1906. Ч. 1-5; *Benayahu M. R.* Hayim Hizqiyahu Medini (р. Хаим Хизкияху Медини) // *Kovez Hemdat Yisrael*. Иерусалим, 1946. С.187-191; *Ben-Zvi I.* Igeret preda shel r. H.H. Medini, mi-qehilat Karasubazar (Прощальное послание р. Х.Х. Медини общине Карасубазара) // *Ozar yehudei Sefarad*. Иерусалим, 1961. № 4. С. 9-13.

¹¹ *Loewenthal R.* The Extinction of the Krimchaks in World War II // *The American Slavic and East European Review*. 1951. № 10. P. 130-136; *Green W.* The Fate of the Crimean Jewish Communities: Ashkenazim, Krimchaks and Karaites // *Jewish Social Studies*. 1984. № 46, 2. P. 169-176.

¹² *Khazanov A.* The Krymchaks: A Vanishing Group in the Soviet Union. Jerusalem, 1989. P. 38-62.

А. Гринбаум

HAUSMANN G. Universität und städtische Gesellschaft in Odessa, 1865–1917: Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches. – Stuttgart, 1998. – 699 s.

ХАУСМАНН Г. Университет и городское общество в Одессе, 1865–1917: Общественное и национальное самоуправление на окраине царской империи. – Штутгарт, 1998. – 699 с.

Эта объемистая книга представляет собой переработанную докторскую диссертацию, защищенную в Кельнском университете в 1995 г. Руководствуясь афоризмом “Университет – лучший барометр общества” (цитируемое в предисловии изречение врача и педагога Н.И. Пирогова), автор избрал центром своего исследования Одесский университет. Хаусманн также использует концепцию “культурной социологии” французского социолога Пьера Бурдьё (с. 26), согласно которой университету отводится роль “культурной столицы”, повышающей статус того региона, где есть подобное учебное заведение.

В вводной главе автор вкратце описывает стремительное развитие Одессы от провинциального центра до одного из четырех крупнейших городов Российской империи, города с многонациональным населением. Хаусманн отмечает, что евреи составляли в нем вторую по численности этническую группу. Так, согласно переписи 1897 г. 50% жителей города объявляли своим родным языком русский, а 30% – идиш; украинцев, поляков, греков и немцев было значительно меньше. Число евреев в действительности было еще выше, так как не все они говорили на идише. Более 95% евреев Одессы принадлежали к мещанскому сословию (мелкие торговцы и ремесленники). Лишь небольшой процент от их числа были крупными купцами, которые занимались главным образом экспортом пшеницы или выделялись в других отраслях экономической деятельности.

Хаусманн отводит значительное место обсуждению переговоров между местными властями, общественностью и правительством, которые после длительных отсрочек привели наконец к преобразованию Ришельевского лицея в Новороссийский университет в 1865 г.; предлагаемые ранее проекты такого преобразования были отвергнуты Николаем I вероятно из-за боязни распространения революционных настроений. Попытка превращения другого одесского образовательного учреждения – местной коммерческой школы – в академическую институцию столкнулась с противодействием чиновников, проникнутых антисемитскими настроениями.

В книге чрезвычайно подробно описываются основание университета, его преподаватели, студенчество и их социальное положение. Отдельные главы посвящены профессиональным группам (врачи и юристы), одесскому “обществу”, национальной проблеме и политике. В обширном приложении содержатся сведения обо всех скольконибудь заметных профессорах. В исследовании в равной мере использованы как архивные, так и опубликованные материалы; автор демонстрирует свое знакомство и с книгами Орбаха и Ципперштейна об одесском еврействе¹. К сожалению, в издании отсутствуют алфавитные указатели.

Отсутствие указателей затрудняет поиск информации о евреях Одессы, об их интеграции в систему высшего образования, их профессиях и месте в обществе. В главе “Строительство общества и наций” имеется раздел “Евреи Одессы: аккультурация и национальный вопрос” (с. 440–461). В этой области автор чувствует себя неуверенно, он утверждает, что из-за недостатка исследований о еврейской экономической и политической деятельности в Одессе ему приходится ограничиваться гипотезами. Кроме того, автор не владеет еврейскими языками², что ставит его в зависимость от исследований на русском и европейских языках по истории Гаскалы, сионизма и особенно от книги Ципперштейна о еврейской общине в Одессе. Хаусманну тем не менее удалось обрисовать сферу культурной деятельности и национальную проблему (главным образом, сионистское движение), и он посвящает ряд страниц своей книги одесскому отделению Общества для распространения просвещения между евреями России, опираясь на эго годовые отчеты. Он пользуется также и архивами полиции, и лишь социалистические партии остаются вне его поля зрения.

В другом разделе, посвященном одесскому еврейству, рассматривается еврейское студенчество, страдавшее от “процентной нормы” (“*numerus clausus*”), и те препятствия в трудоустройстве, с которыми сталкивались евреи с высшим образованием. Все это, естественно, стало важным фактором революционной активности в этом регионе (с. 152–162).

В главе о врачах отмечается, что еврей-студенты медицинского факультета (основан в 1900 г.) составляли самую многочисленную этническую группу, когда в 1905–1906 гг. “процентная норма” была временно отменена.

В главе о русском “обществе” (кавычки самого Хаусманна) богатство и растущее влияние евреев представлены как причины конфликтов и – в 1890-х гг. – раскола. Либеральное направление, иногда обозначаемое как еврейское, находилось в оппозиции к более слабому реакционному, которое рассматривало себя как однозначно русское (с. 395).

Эта монография, как мы указали, посвящена “культурной социологии” крупного урбанистического центра в целом, однако она несомненно полезна и тем, кто интересуется историей еврейской общины Одессы.

¹ *Orbach A.* New Voices of Russian Jewry: A Study of the Russian-Jewish Press in Odessa in the Era of the Great Reforms, 1860–1871. Leiden, 1980; *Zipperstein S.* The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1991. Stanford, 1985. (Рус. пер. – *Ципперштейн С.* Евреи Одессы: История культуры, 1794–1881 гг. М.; Иерусалим, 1998).

² Так, например, один из ведущих журналов на иврите “Ha-Meliz” отнесен к периодике на идише (с. 442), а название студенческой ассоциации “He-haver” интерпретируется как одно из имен Бога (с. 457).



Д. Романовский

CHIARI B. *Alltag hinter der Front: Besatzung, Kollaboration und Widerstand in Weißrußland 1941-1944.* – Düsseldorf: Droste Verlag, 1998. – 380 s.

КЪЯРИ Б. *Повседневность за линией фронта: Оккупация, коллаборационизм и сопротивление в Белоруссии, 1941-1944 гг.* – Дюссельдорф: Дросте, 1998. – 380 с.

DEAN M. *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941-1944.* – N.Y.: St. Martin's Press, 2000. – XX, 241 p.

ДИН М. *Соучастие в Холокосте: Преступления местной полиции в Белоруссии и Украине, 1941-1944 гг.* – Нью-Йорк: Сент-Мартинс Пресс, 2000. – XX, 241 с.

Немецкий исследователь Бернгард Кьяри и английский историк Мартин Дин писали свои книги параллельно и в сотрудничестве; они одновременно работали в архивах Минска и Бреста; каждый из авторов в предисловии выражает благодарность другому. Книга Мартина Дина посвящена специфике нацистского геноцида евреев в Украине и Белоруссии, тогда как книга Бернгарда Кьяри – немецкой оккупации Белоруссии в целом, и лишь одна из ее восьми глав (гл. 7. “Убийство белорусских евреев”. С. 231-269) посвящена Холокосту.

Обе книги описывают ситуацию не на всей территории Белоруссии и Украины, а только на той их части, которая к концу 1941 г. вошла в состав двух административных единиц, подчиненных розенберговскому министерству восточных территорий и (формально) находившихся под гражданским управлением. На Украине это “рейхско-миссариат Украина” (*Reichskommissariat Ukraine*), включавший Украину без Черниговской, Сумской и Харьковской областей и без Донбасса, а в Белоруссии – “генералкомиссариат Белорутения” (*General-kommissariat Weißruthenien*), который включал Западную Белоруссию, то есть польские территории, аннексированные в 1939 г. Советским Союзом и включенные в БССР, а также часть Минской области до р. Березина. Таким образом, Б. Кьяри в значительной мере пишет о ситуации на аннексированных территориях, которая была отлична от ситуации на исконно советских территориях.

Книга Бернгарда Кьяри “Повседневность за линией фронта...” основана на диссертации, защищенной автором в 1995 г. на историческом факультете университета Тюбингена. Кьяри работал с документами в архивах Минска, Бреста, Москвы, Лондона и в Германии. Как показывает название, и это подчеркивает автор во вводной гл. 1, книга воссоздает именно повседневную жизнь в “генералкомиссариате Белорутения”. Читатель почти не найдет там официальной переписки нацистских бюрократов или описания военных и карательных

акций. В центре внимания Б. Кьяри – человек в условиях немецкой оккупации, будь то немецкий военнослужащий, или чиновник, или местный житель – белорус, поляк или еврей. Гл. 3–8 (первые две главы могут рассматриваться как вводные, одна из них посвящена историографии и подходу автора, вторая описывает довоенную Белоруссию) рассказывают (последовательно) о немецком чиновничестве (“Немец в генералкомиссариате Белорутения”); о белорусском “самоуправлении” и о белорусском крестьянстве “под немцами”; о “туземной” полиции (“Полицейские как палачи и как жертвы”); о судьбе белорусских детей в условиях немецкой оккупации (“Украденное детство”); об уничтожении евреев; о поляках “Белорутении”.

Согласно авторской концепции трехлетняя немецкая оккупация Белоруссии, основным содержанием которой были безудержная эксплуатация страны и безуспешная война с партизанами, разрушила существовавшее белорусское общество и не сумела создать никакого нового, даже того общества “спартиатов и илотов”, о котором мечтали нацистские бюрократы. Надежды белорусских националистов на то, что при поддержке немцев им удастся возродить некую белорусскую государственность, рухнули – немцы сами парализовали деятельность белорусского самоуправления и втянули его в эксплуатацию страны и карательные акции. Партизанская война довершила атомизацию общества. Немецкая оккупационная власть постепенно превратилась в безвластие. В этих условиях все идеологическое отошло на задний план: “Простейшее желание уцелеть стало более важным двигателем человеческих действий, чем идеология и пропаганда” (с. 4). Повседневный хаос оккупации сделал границу между палачами и жертвами расплывчатой, и жертвы геноцида могли сами стать пособниками геноцида (яркий пример, приведенный автором, – крестьяне, участвовавшие в присвоении еврейской собственности). “В военной повседневности Белоруссии не было ни героического, ни возвышенного” (с. 6).

Во вступлении к гл. 7 о Холокосте Б. Кьяри кратко характеризует ее содержание. Глава рассказывает о том, как нацисты организовали геноцид евреев; о линии поведения белорусских евреев в условиях оккупации и их стратегии выживания; о присвоении еврейской собственности как немцами, так и местными жителями – именно это сделало многих белорусов и поляков соучастниками Холокоста; и об антисемитизме, разделяемом в равной степени мирным населением и партизанами, как о факторе событий 1941–1944 гг. Итак, автор пишет историю Шоа так, как ее сегодня принято писать, то есть в равной мере рассматривая три стороны Холокоста: нацистов, их жертвы и “сторонних наблюдателей” (в соответствии с формулой Рауля Хилберга: “Perpetrators – Victims – Bystanders”).

С приходом немцев, пишет Б. Кьяри, евреи быстро привыкли к своему статусу бесправных рабов; состояние евреев в гетто автор характеризует как “оцепенение”, пассивность и желание отгородиться от реальности (с. 240, 250). За исключением Минска, где было еврейское подполье и была налажена система вывода евреев к партизанам, тактика спасения евреев была сугубо индивидуальной. Гетто и посто-

янный страх разрушили все связи в еврейском обществе, в том числе и семейные. Немцы старались поощрять и разжигать (и безуспешно) антисемитизм белорусского населения. Автор приводит случаи не санкционированных сверху убийств евреев белорусской полицией, рассказывает об издевательствах мирных жителей — без всякой видимой выгоды — над евреями.

Но главным фактором в отношениях между евреями и белорусами была все-таки выгода, соображения выживания, констатирует автор. Партизаны брали или не брали евреев в отряд в зависимости от той пользы, которую они предполагали извлечь из этого. Антисемитизм также был одним из факторов в отношении к евреям: даже в отрядах у самых расположенных к евреям командиров евреи были на несколько особом положении.

Говоря о роли местных пронацистских полицейских формирований в геноциде, нельзя не остановиться на гл. 5, целиком посвященной “полицаям”. Без белорусской полиции Холокост в 1941—1942 гг. был бы далеко не так эффективен, считает автор. Главка 3 из гл. 5 (с. 186—194) представляет собой длинное и подробное описание жестокостей и садизма, проявленных белорусской полицией. В 1943 г. она расстреливала целые деревни, и жители не знали, кто пришел убивать — немцы или “свои”; она быстро научилась у немцев натравливать овчарок на заключенных лагерей; погибшие узники лагеря Колдычево (рядом с Барановичами) — почти все жертвы белорусской полиции; белорусы сами пытали партизан и подпольщиков, и их садизм не знал границ.

Монография Б. Кьяри — во многом реакция на две книги, вышедшие в США: скандальную книгу Д. Гольдхагена “Добровольные помощники Гитлера” (1996) и более раннюю работу К. Браунинга “Обыкновенные люди” (1992). Первая из них не содержит ничего нового и интересного для историка и прославилась своим выводом, возвращающим читателя к некоторым концепциям начала 1960-х гг. Согласно этому выводу “антисемитизм уничтожения” (eliminational antisemitism) был неотъемлемой частью немецкой культуры, и нацистское “окончательное решение еврейского вопроса” лишь реализовало потаенную мечту миллионов простых немцев. Значительную часть своей книги Гольдхаген посвятил описанию нечеловеческих жестокостей, совершенных “простыми немцами” на Востоке, и книга имела большой успех у массового читателя.

К. Браунинг описал карательные акции 101 полицейского батальона в Польше, производившего в 1942 г. массовые расстрелы евреев в Юзефове и других местах, и рассказал о том, что за люди участвовали в них. Автор показал читателю: каратели были обычными людьми, убийцами и их сделали режим и ожесточение, принесенное войной.

Браунинг настаивает на том, что “герои” его книги — “обыкновенные люди”; “герои” Гольдхагена — “простые немцы”. И все же оба автора пишут о немцах и только о них, и именно немцев показывают убийцами. Б. Кьяри поставил цель показать, что не только среди немцев были добровольные помощники Гитлера, и не только немцы были

“обыкновенными людьми”, которые убивали женщин и детей. “Местные формирования, — пишет Б. Кьяри, — ...были отчасти добровольными и эффективными помощниками (*teilweise willige und effektive Vollstrecker*) национал-социалистической политики эксплуатации и расовой политики” (с. 194).

Мартин Дин, автор книги “Соучастие в Холокосте” — английский историк, работавший в 1990-е гг. в отделе военных преступлений лондонской полиции. Тема книги — силы, известные у немцев как “шущманншафт” и формировавшиеся из местных добровольцев. “Эти люди играли незаменимую роль в процессе убийства... Сам метод убийства — массовый расстрел — и участие в нем сил, мобилизованных из местного населения, придают Холокосту на этих восточных территориях уникальный характер” (с. viii). Нацистский геноцид на оккупированных советских территориях был бы невозможен без местных коллаборационистов, которые собирали жертв на “акции”, конвоировали их на места расстрелов, отлавливали евреев, спрятавшихся в деревнях, а во многих случаях сами нажимали на спусковой крючок. От расстрельной волны лета-осени 1941 г. к расстрелам начала 1942 г. роль формирований “шущманншафт” (Шу-Ма) становится все более важной, а роль немцев — снижается. Выросло и число членов Шу-Ма на Украине и в Белоруссии — с 33000 в конце 1941 г. до 300000 в конце 1942 г. И те, кто уцелел, и немецкие документы свидетельствуют, что местная полиция была более жестокой, чем немецкая, по отношению к евреям (там же).

Сколь существен был антисемитизм местных полицейских как мотив, заставивший их принять участие в геноциде евреев? М. Дин утверждает, что это был хотя и важный, но лишь один из мотивов, двигавших коллаборационистами. Другими мотивами были: желание отомстить за “коммунистические эксцессы” (связанные в народном сознании с евреями), жажда обогащения, карьерные соображения, упоение властью над жизнью и смертью других людей, садизм, подогретый алкоголем, и т.д. (с. 102, 162, 163). М. Дин полагает, что население в целом поддалось на нацистскую антисемитскую пропаганду, но этого недостаточно, чтобы объяснить широкое и добровольное участие полицейских в расстрелах и их садизм: “Сомнительно, однако, что те, кто участвовали в нацистских жестокостях, действовали исключительно из расовой ненависти. Похожие кровожадность и безразличие к человеческой жизни были проявлены местной полицией по отношению ко многим жертвам, которые не были евреями. Цыгане, военнопленные, семьи партизан, даже русские “восточники” — все испытывали на себе такое же обращение местных полицейских формирований” (с. 163).

М. Дин в большей степени, чем Б. Кьяри, проводит различие между населением западных областей (бывших польских, аннексированных Советским Союзом) и восточных областей Украины и Белоруссии по тому, как они относились к нацистской политике уничтожения евреев, и по готовности сотрудничать с немцами. Советизация западных областей в 1939—1941 гг. настроила население против советской влас-

ти и усилила антисемитизм. Присутствие евреев в новых советских органах власти, депортации 1940—1941 гг. в Сибирь и на Север создали взрывоопасную ситуацию в западных областях, и немцы сыграли на этом. В восточных областях самые страшные события начала войны были уже позади; население было настроено более патриотично по отношению к СССР. Вместе с тем автор не видит большой разницы в реакции украинцев и белорусов на оккупацию: в Белоруссии было меньше национализма, чем на Украине, но не меньше готовности сотрудничать с немецкими оккупантами. «Широкое участие [в Холокосте] местных коллаборационистских полицейских сил (включая формирования «шутцманншафт», созданные из местных жителей) и распределение еврейской собственности сделали местное население в некоторой степени соучастником нацистского геноцида» (с. 101).

Как и Б. Кьяри, М. Дин подводит читателя к выводу, что не только немцы могли быть «добровольными помощниками Гитлера» в геноциде евреев. Это — часть тенденции последних 20-30 лет «распределить» вину за Холокост равномерно между всеми его участниками. Насколько исторически и этически оправдана эта тенденция — пусть судит читатель. Объяснения мотивов и поведения в период оккупации мирного населения, еврейского и нееврейского, коллаборационистов и т.п., даваемые Бернгардом Кьяри и Мартином Дином, могут показаться упрощенными читателю, знакомому с советской жизнью не только по книжкам. Мартин Дин не везде старается проникнуть вглубь описываемых явлений. Вместе с тем эти исторические работы заслуживают самой высокой оценки. Положительно то, что новое поколение западных историков пишет об истории Белоруссии и Украины, их населения, еврейского и нееврейского, под немецкой оккупацией, а не об истории немецких оккупантов в Белоруссии и на Украине, о страданиях жертв нацизма, а не о «боевом пути» нацистских частей. Я рекомендую оба исследования историкам.



М.Бейзер

ТЕЛЬ-АВИВСКИЙ ЖУРНАЛ О ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОМ ЕВРЕЙСТВЕ

Журнал “Швут” (“репатриация”, “возвращение” — иврит) с подзаголовком “Евреи Советского Союза и Восточной Европы. Очерки, заметки, исследования” начал выпускаться Институтом исследования диаспоры университета Тель-Авива в 1973 г. Его первым редактором был Иехошуа Гильбоа, а затем Матитиягу Минц. Журнал выходил на иврите и содержал summaries на английском языке. До 1992 г. вышло 15 номеров журнала. В нем печатались практически все те, кто писал о восточноевропейских, особенно советских евреях. “Швут” также опубликовал множество важных документов и воспоминаний, не говоря уже о критике, и вместе с иерусалимским журналом “Бехинот” (9 номеров, 1970-1978) внес значительный вклад в развитие исследований истории и культуре советского еврейства. 16-й номер журнала за 1993 г. был весь посвящен евреям Румынии и вышел на английском языке. После этого выпуск журнала прекратился, но, как оказалось, ненадолго.

В 1995 г. “Швут” возобновился в новом качестве. Журнал стал выходить на английском языке. Чуть изменился подзаголовок — “Исследования российской и восточноевропейской истории и культуры”. Кроме Института исследования диаспоры его соиздателем теперь стал Центр наследия Бен-Гуриона при Университете Бен-Гуриона в Негеве, а редактором — профессор этого университета Беньямин Пинкус, опытный специалист и автор множества книг по истории русско-советского еврейства. Должность помощника редактора занимает Геннадий Пасечник из Тель-Авивского университета. В редакционную коллегию вошли известные ученые университетов Тель-Авива и Беер-Шевы. Расширился временной охват исследований, публикуемых журналом. Теперь он не ограничивается XX веком. Расширился раздел, посвященный странам Восточной Европы. Вышло 9 номеров журнала. Обычно в номере “Швута” около 250 страниц.

Успеху журнала благоприятствовало то, что он начал выходить в период, когда появился целый ряд новых потенциальных авторов, принесенных в Израиль последней волной алии из СНГ, а также тех, кто, не уезжая отсюда, переориентировался на еврейскую тематику. Другим благоприятным обстоятельством было то, что открылись многие архивные фонды Советского Союза, и это породило множество работ, написанных на основе до того неизвестных документов. На страницах “Швута” публиковались ветераны — исследователи русско-советского еврейства — Матитиягу Минц, Цви Гительман, Аврахам Гринбаум, Дов

Левин, Бенъямин Пинкус, Яков Рои, Шимон Маркиш, Эфраим Зихер. Рядом с ними печатались работы выходцев из СССР, получивших образование в области еврейской истории в израильских университетах: Михаила Полищука, Михаэля Бейзера, Аркадия Зельцера, Ильи Лурье, Альберта Кагановича, а также тех, кто приехал в Израиль с советским образованием и уже здесь переквалифицировался на еврейскую тематику, — Макса Ваксельмана, Бориса Морозова, Леонида Смиловицкого, Владимира Ханина, Веры Каплан, Марена Фрейденберга.

За время своего существования “Швут” опубликовал целый ряд важных и оригинальных исследований. Кроме русско-советской тематики, это были статьи о евреях Румынии (Ливиу Ротман и Яков Геллер), Венгрии (Катрин Хорель), Польши (Шломо Нецер и Дов Левин), Чехии (Эфраим Зихер), Болгарии (Аврахам Бен-Яков), Словакии (Иешайаху Йелинек). Один из номеров (№8) почти полностью посвящен истории религиозно-общинной жизни евреев СССР — области, в которой пока не все исследовано.

Все же становление старо-нового “Швута” проходило не без трудностей. Так, например, нелегко оказалось соблюдать стабильность его появления. Журнал был заявлен как полугодичный. До 1997 г. действительно выходило по два номера в год, однако с 1998 г. выходит лишь по одному, но продолжает указываться цена годовой подписки за два тома. Другой проблемой оказалось то, что большую часть статей приходилось переводить на английский язык, что сказывалось на их литературных достоинствах. Впрочем, эта проблема была в значительной степени решена после появления (с 6-го номера) английского редактора Иланы Краус.

В целом журнал “Швут” — несомненно важное явление в кругу исследователей русско-советского и восточноевропейского еврейства, а также в научной жизни Израиля.

Редакция “Вестника” желает “Швуту” новых достижений и успехов.



КРАТКИЙ ОБЗОР КНИГ ПО ИУДАИКЕ за 2000-2001 гг.

ВАЙС М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2001. — 446 с.

Монография крупного израильского библеиста посвящена интерпретации библейских, главным образом поэтических, текстов. Развивая свой метод целостной интерпретации текста, автор полемизирует с “новой критикой” и другими направлениями в современном литературоведении в отношении применимости используемых ими методов к изучению Библии. Ставя перед собой прежде всего методологические задачи, автор тем не менее уделяет большое место детальному разбору отдельных библейских текстов, обращаясь при этом к многовековой библейской экзегетической традиции и работам современных ученых.

Во введении и в особых приложениях автор дает обзор новых направлений в истолковании литературного текста и современного состояния библейских исследований.

ВАЙЦ Й. Становление израильского парламентаризма: Политические и идеологические дискуссии. — Тель-Авив: Открытый университет Израиля, 2001. — 223 с.

Книга известного израильского историка, изданная в рамках курса Открытого университета “Становление израильской демократии. Первое десятилетие” (том второй), состоит из двух разделов. В первом из них рассказывается о выборах в кнессет первого—третьего созывов и в муниципальные органы власти в первое десятилетие израильской государственности, а также о работе первых семи составов правительства страны. Второй раздел книги посвящен анализу дискуссий об отношениях Израиля с Германией и со странами советского блока, дискуссий, занимавших важное место в общественно-политической полемике первой половины 1950-х гг. Анализируя раскалывавшие израильское общество споры о допустимости переговоров с Германией, о получении репараций за еврейское имущество, конфискованное и разграбленное нацистами в годы Холокоста, и имевшие не меньшее значение дебаты о виновности или невинности Мордехая Орена и других обвиняемых на пражских процессах, Й. Вайц показывает, насколько внутренняя политика Израиля в эти годы была тесно связана с его внешней политикой.

Книга включает также редкие фотоиллюстрации и обширный справочный аппарат.

ГАЛЬПЕРИН М. “Гадоль из Минска”: Рабби Йерухам Йехуда Лейб Перельман. — Иерусалим: Швут Ами, 2001. — 272 с.

Биография известного ортодоксального минского раввина Йерухама Йехуды Лейба Перельмана (1835–1896), получившего прозвание “Гадоль (Великий) из Минска”. Книга написана учеником р. Йерухама, Меиром Гальпериным, в 1913 г. Следуя установившимся в ортодоксальных кругах того времени литературным нормам, автор формирует идеальный образ знатока Торы и праведника, стоящего на страже традиции в тяжелый для еврейской общины период. В книге воссоздается особая атмосфера традиционного еврейского общества в Литве и Белоруссии второй половины XIX в., описывается функционирование раввината и других общинных институтов. В особом разделе приведены записи бесед автора с р. Йерухамом в последние годы его жизни.

Книга снабжена фотографиями и именованным указателем.

ГОЙТЕЙН Ш.Д. Евреи и арабы: Их связи на протяжении веков. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2001. — 286 с.

Первый перевод на русский язык монографии выдающегося израильского историка-медиевиста, посвященной сравнительному анализу этногенеза, культуры и истории арабов и евреев. Главной темой книги являются многообразные контакты между двумя народами в самых разных сферах — в религии, литературе, экономике, политике и др. — с самого начала арабской истории и вплоть до возрождения еврейской государственности в Палестине. Опираясь на многочисленные научные исследования, литературные источники и исторические свидетельства, автор демонстрирует глубину взаимовлияния культур двух народов в разные периоды их сосуществования.

Книга снабжена аннотированной библиографией важнейших исследований в рассматриваемой области, увидевших свет до 1974 г., хронологическими таблицами, именованным указателем и биографией автора.

ДУДАКОВ С. Парадоксы и причуды филосемитизма и антисемитизма в России. — М.: РГГУ, 2000. — 638 с.

Сборник очерков—исследований, посвященных различным аспектам “еврейского вопроса” в России. На обширном историко-литературном материале автор рассматривает взаимодействие и переплетение филосемитских и антисемитских настроений в российском обществе, их развитие и влияние на общественно-культурную жизнь России XIX—начала XX в. Среди затронутых тем — история “иудействующих” сект в России XIX в., российская аристократия и еврейство, еврейская тема в русской литературе и искусстве.

КОСТЫРЧЕНКО Г.В. Тайная политика Сталина: Власть и антисемитизм. — М.: Международные отношения, 2001. — 784 с.

Первое фундаментальное научное исследование использования антисемитизма в качестве одного из инструментов сталинского тоталитарного режима. Основываясь на уникальной документальной базе, включающей ранее засекреченные материалы из архивов высших органов КПСС и советского государства, автор прослеживает процесс формирования и развития государственного антисемитизма с первых послереволюционных лет вплоть до смерти Сталина. Этот процесс рассматривается в контексте основных политических событий, происходивших в тот период как в СССР и в мире в целом, так и в советском бюрократическом номенклатурном аппарате в частности.

Исследование снабжено обширными библиографическим и именным указателями.

ЛАКЕР В. История сионизма. — М.: Крон-пресс, 2000. — 845 с.

Книга представляет собой перевод на русский язык одного из самых известных исторических исследований о сионистском движении и сионистской идеологии, впервые увидевшего свет в 1972 г. В 11 главах очерчены проблемы становления еврейского национального движения, проанализированы идеологические программы его лидеров. Книга открывается дискуссией о европейских корнях сионизма, начиная с периода Французской революции, охватывает предысторию сионистского движения и полувековую деятельность сионистских организаций и завершается созданием Государства Израиль. Несмотря на то что русское издание книги не прошло научного редактирования, классический труд одного из крупнейших современных историков будет крайне полезен широким кругам читателей, интересующихся развитием еврейского национального движения.

ЛЕВИНСКАЯ И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. — СПб.: Логос, 2000. — 351 с.

Монография российской исследовательницы посвящена анализу новозаветной книги Деяний апостолов как исторического сочинения. В книге собраны и проанализированы свидетельства о жизни еврейских общин Малой Азии, Сирии, Греции и Рима, свидетельства, которые проливают свет на некоторые неясности или противоречия в текстах Деяний и Евангелия от Луки.

Особое внимание автор уделяет изучению трех этнорелигиозных групп диаспоры: собственно этнических евреев, прозелитов и симпатизировавших иудаизму язычников (так называемых “богобоязненных”). Отношения между этими группами и их контакты с адептами

Иисуса из Назарета во многом определили пути развития раннего христианства.

Проделанный анализ позволяет автору прийти к выводу, что Деяния представляют собой вполне достоверный исторический источник, в котором нашли отражение реальные процессы, игравшие доминирующую роль на начальном этапе распространения христианства.

МЕРПЕРТ Н.Я. Очерк археологии библейских стран. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — 334 с.

Обзор результатов археологических исследований Палестины, затрагивающих эпоху от каменного века до середины I тыс. до н.э. Последовательно рассматривая и историю этих исследований, автор касается ключевых проблем библейской археологии и описывает главные памятники материальной культуры региона. Опираясь на анализ археологических находок и сопоставляя их с библейскими текстами, он стремится воссоздать историю и образ жизни племен, населявших древнюю Палестину.

Книга снабжена обширным иллюстративным материалом и библиографическим аппаратом.

Русские евреи в Великобритании: Сб. ст. / Ред.-сост. М. Пархомовский, А. Рогачевский. — Иерусалим, 2000. — 552 с.

Новая публикация, продолжающая серию исследований о русском еврействе за пределами России (ранее в рамках этой серии увидели свет пятитомный труд “Евреи в культуре русского зарубежья” — 1992—1996 гг., а также сборник “Русское еврейство в зарубежье” — 1998 г.). В настоящем сборнике представлены статьи, очерки и воспоминания, воссоздающие общую картину жизни и деятельности российских евреев — литераторов, политиков, ученых, деятелей культуры в Великобритании XX столетия.

Значительная часть материалов публикуется впервые.

ТАНТЛЕВСКИЙ И.Р. Введение в Пятикнижие. — М.: РГГУ, 2000. — 469 с.

Новая книга российского библеиста представляет собой учебное пособие, предназначенное для студентов и аспирантов гуманитарной специализации.

Читателю предлагается подробное описание структуры и содержания пяти книг Торы, история их канонизации и исследования. Автор выявляет историко-культурный и литературный контексты библейского повествования, анализирует центральные теологические и религиозно-философские воззрения, нашедшие в нем выражение. В работе представлены также собственные суждения и идеи автора по ряду ключевых теологических и исторических аспектов Пятикнижия

(таких, как космогенез, антропогенез, становление монотеизма, представления о бессмертии души и потустороннем мире, и др.).

Каждой из книг Горы посвящена отдельная глава, снабженная списком рекомендуемой научной литературы.

ФЛЕРОВА В.Е. Образы и сюжеты мифологии Хазарии. — М., Иерусалим: Гешарим, Еврейский ун-т в Москве, 2001. — 160 с.

Новаторская работа, предлагающая методику изучения и реконструкции языческих верований населения Хазарского каганата, предшествовавших принятию иудаизма и в дальнейшем сосуществовавших с ним. Автор раскрывает семантику образов, появляющихся на амулетах, графических изображениях на кости и камне, керамических клеймах и реликвариях. В монографии воссоздаются представления хазар о строении вселенной, о господствующих в ней силах, предлагается реконструкция суточного и календарного циклов.

В качестве источников привлечены материалы более 50 археологических памятников, в том числе данные самых недавних раскопок в бассейне Дона.

Формирование судебной системы и внешнеполитической ориентации Израиля: Сб. ст. / Сост. и предисл. А. Эпштейна. — Тель-Авив: Открытый университет Израиля, 2001. — 164 с.

Сразу после провозглашения независимости Государство Израиль должно было решить две сложные проблемы. Первая состояла в том, что государство должно было взять на себя функции, ранее выполнявшиеся общинными институтами. Вторая была связана с обеспечением правопреемственности власти, то есть с передачей функций институтов власти, существовавших в подмандатной Палестине и находившихся в руках британской администрации, под контроль еврейского государства. Эти проблемы и находятся в центре внимания авторов сборника, изданного в рамках курса Открытого университета “Становление израильской демократии. Первое десятилетие” (том четвертый).

Статья профессора Еврейского университета в Иерусалиме Ури Бялера (“Бен-Гурион и внешнеполитическая ориентация Израиля”) рассматривает место Израиля в системе международных отношений 1950-х гг. Автором выделен ряд основополагающих принципов, лежащих в основе подхода Бен-Гуриона к определению места Израиля на международной арене. Статья доцента Тель-Авивского университета Рона Харриса посвящена формированию израильской судебной системы. Исследование Алека Эпштейна представляет собой анализ роли израильской интеллигенции в общественной дискуссии по политическим и правовым вопросам. В сборник также включена статья Йехиима Вайца, в которой сравнивается “дело Кастнера” и процесс Эйхмана.

на в контексте формирования в израильском обществе коллективной памяти о Холокосте.

ХАЗАН В. Особенности еврейско-русский воздух: К проблематике и поэтике русско-еврейского литературного диалога в XX в. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2001. — 432 с.

Книга иерусалимского исследователя представляет собой сборник статей и публикаций, посвященных различным аспектам русско-еврейских культурных контактов. Материалы сгруппированы по трем разделам: “Статьи и заметки”, “Портреты” и “Письма в Палестину”. Написанные в разных жанрах части объединены не только общностью предмета исследования, но и доминирующей концепцией — рассмотрением русско-еврейского литературного диалога как интегральной части и русской, и еврейской истории. Другим лейтмотивом книги служит проблема адекватного восприятия одной национальной культурой художественного мышления и языка другой.

ХИРШБЕРГ Й. Музыка в жизни еврейской общины Палестины, 1880—1948: Социальная история. — М.: Изд. дом “Композитор”, 2000. — 344 с.

Впервые увидевшая свет в издательстве Оксфордского университета в 1995 г. книга профессора Еврейского университета в Иерусалиме Йоаша Хиршберга представляет собой первое комплексное научное исследование развития музыкальной жизни в еврейском обществе Эрец-Исраэль в догосударственный период. В 15 главах книги представлены очерки как историко-социологического, так и музыкально-аналитического характера и отражен уникальный исторический опыт строительства единой музыкальной культуры современного Израиля. Процесс этот рассматривается автором в контексте событий 1880—1948 гг. — того переломного для еврейского народа периода, когда сформировалась и воплотилась в жизнь идея самостоятельного еврейского государства.

Для русскоязычных читателей книга интересна еще и как свидетельство огромного вклада евреев-выходцев из России в развитие израильской культуры.

ХИТЕРЕР В. Документы по еврейской истории XVI—XX веков в киевских архивах. Киев: Институт иудаики; М.: Мосты культуры, 2001. — 224 с.

Комплексное описание огромного массива документов по истории евреев Польши, Российской империи и Советского Союза, сосредоточенных в различных архивах Киева. Описание разделено на две части по хронологическому принципу (“Документы по истории евреев в Польше и Российской империи”, “Документы по истории евреев на Украине и в Советском Союзе”). В каждой из

них представлены краткие характеристики различных архивных дел, относящихся к общей теме (материалы о политике российских властей по отношению к евреям, документы по социально-экономической истории евреев, материалы о религиозной жизни евреев и образованию и т.п.).

Книга снабжена списком еврейских фондов, хранящихся в архивах Киева, и некоторых общих фондов, в которых содержатся документы по еврейской истории.

ШАЛОМ З. Проблемы безопасности и формирование оборонной политики Израиля. — Тель-Авив: Открытый университет Израиля, 2001. — 148 с.

В книге израильского историка, изданной в рамках курса “Становление израильской демократии. Первое десятилетие” (том третий), анализируется формирование политики Израиля в области обеспечения безопасности после Войны за независимость и подписания в 1949 г. соглашений о прекращении огня с соседними арабскими странами. Особый упор сделан на борьбе с инфильтрацией феодаюнов и проведенных израильской армией наиболее значительных операциях возмездия: в Кибие, в Газе и в районе озера Кинерет. В книге дан сравнительный анализ подхода различных израильских руководителей к вопросу об обеспечении безопасности страны.

В приложениях помещены материалы о Синайской кампании 1956 г.: глава из книги бывшего президента Израиля Х. Герцога “Арабо-израильские войны” и политический доклад премьер-министра страны Давида Бен-Гуриона, представленный кнессету 5 марта 1957 г. Книга включает ряд редких фотоиллюстраций и карт.

HERZOG H., BEN-RAFAEL E. (ed.). Language and Communication in Israel. New-Brunswick: Transaction Publishers, 2001. — 732 с. (Studies of Israeli Society Series; Vol. 9.)

Языки и коммуникация в Израиле / Ред. Херцог Х., Бен-Рафаэль Е. Нью-Брунсуик, 2001. — 732 с. (Сер. “Исследования израильского общества” Т. 9.)

В сборник вошли важнейшие статьи, посвященные языковой политике и коммуникации в Израиле, опубликованные израильскими лингвистами, социологами, этнографами и политологами в международных научных журналах в 1980–1990 гг. Книга состоит из 26 статей, сгруппированных по шести разделам: 1) язык и коммуникация в повседневной жизни; 2) язык в плюралистическом обществе; 3) электронные СМИ и социальная вариативность; 4) средства массовой коммуникации в период предвыборных кампаний; 5) СМИ и арабо-израильский конфликт и 6) общество, государство и СМИ. Среди авторов ученые из Иерусалимского университета (Э. Кац, Г. Вольсфельд, Т. Либес, Й. Пери, Ш. Блюм-Кулька), Тель-Авивского (Х. Хазан, Х. Герцог, Э. Бен-Рафаэль), Бар-Иланского (С. Лейман-Вильциг, Э. Эци-

они-Халеви, М. Амара и Б. Спольский) и Хайфского (Т. Катриэль и Г. Вайман) университетов, а также исследователи, работающие в других академических учреждениях Израиля.

KAPLAN Y. An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe. — Leiden; Boston; Köln: Brill. — 309 p. + ix.

Каплан Й. Альтернативный путь в современность: Сефардская диаспора в Западной Европе. — Лейден; Бостон; Кёльн: Брилль. — 309 с. + ix.

В подводящем итог многолетним исследованиям сборнике статей израильского историка рассматриваются различные аспекты жизни сефардских общин Западной Европы, возникших после изгнания евреев из Испании и Португалии. Автор анализирует социальные и ментальные процессы в сефардских общинах, связанные, с одной стороны, с возвращением марранов в лоно иудаизма, а с другой — с появлением первых признаков модернизации традиционного общества. Оба этих явления оказываются, с точки зрения автора, взаимосвязаны.

Большая часть статей посвящена исследованию амстердамской общины XVII в., в ряде других статей обсуждаются общины Гамбурга и Лондона XVII в.

KIMMERLING B. The Invention and the Decline of Israeliness. State: Society and the Military. — Berkeley: University of California Press, 2001. — 321 p.

КИММЕРЛИНГ Б. Изобретение и упадок израильского этоса: Государство, общество, армия. — Беркли: Изд-во Калифорнийского ун-та, 2001. — 321 с.

Данный труд является едва ли не первым всеобъемлющим манифестом так называемых “критических социологов” Израиля. В семи главах книги, основанной на статьях, опубликованных автором в научной периодике на протяжении последнего десятилетия, представлен критический взгляд на основные аспекты израильской общественной жизни. Автор утверждает, что арабо-израильский конфликт на всем протяжении израильской истории оказывал негативное влияние на все происходившие в стране социально-политические процессы. Идеология “плавильного котла” отражала, прежде всего, фундаментальную потребность израильского общества объединиться перед лицом внешней угрозы, и не случайно именно армия долгие годы являлась основным проводником основанной на этой идеологии политики. Лишь в 1990 гг., под влиянием процессов глобализации, израильское общество стало более терпимо относиться к культурному плюрализму, благодаря чему интеграция массовой волны русскоязычных эмигрантов проходила совершенно иначе, чем в предшествующий период (этой теме посвящена пятая глава книги).

Автор рассматривает перемены, произошедшие в массовом сознании израильтян, анализируя их отношение к государству, роли армии и арабо-израильскому конфликту.

Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Changes / Ed. Meyerson M.D., English E.D. — Notre-Dame: University of Notre Dame Press, 2000. — 345 p. + xxi.

Христиане, мусульмане и евреи в Испании в Средние века и в начале нового времени: Культурное взаимодействие и процесс перемен / Ред. Мейерсон М.Д., Инглиш Е.Д. — Нотр-Дэйм: Изд-во Ун-та Нотр-Дэйм, 2000. — 345 с. + xxi.

Сборник статей, посвященный исследованию сложных взаимоотношений евреев, мусульман и христиан, сложившихся в Испании в период между VI и XVII вв., а также особенностям сосуществования трех религий на Иберийском полуострове.

Шестнадцать статей сборника распределены по пяти разделам. В первом разделе обсуждаются судьбы евреев и христиан в мусульманской Испании, рассматриваются социальные последствия арабского завоевания страны и анализируется диалог между еврейскими и мусульманскими интеллектуалами. Второй раздел посвящен социальным и юридическим аспектам существования евреев и мусульман под властью христиан. В следующих двух разделах представлена тема социальной и религиозной самоидентификации евреев и мусульман, обратившихся в христианство. В заключительном разделе анализируется распространенное за пределами Испании убеждение, что даже после изгнания евреев и мусульман их влияние по-прежнему сильно в этой стране.

OLYAN S.M. Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult. — Princeton: Princeton University Press, 2000. — 190 p.

ОЛЬЯН С.М. Религиозные обряды и стратификация общества. Иерархия в библейских репрезентациях культа.— Принстон: Изд-во Принстонского ун-та, 2000. — 190 с.

Настоящее исследование посвящено анализу иерархических социальных отношений, нашедших выражение в библейских текстах. Рассматривая основные бинарные оппозиции (священное—мирское, чистота—нечистота, Израиль— другие народы и др.), автор прослеживает их проявление в социальной стратификации, отраженной в библейских описаниях культа и других обрядов, требующих предварительного ритуального очищения. По мнению автора, ритуалы не являются механическим отображением существу-

ющей в обществе иерархии — они сами формируют определенную социальную реальность, попытка реконструировать которую и представлена в книге.

י. פרינקל. סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורות. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, ע' 408.

ФРЕНКЕЛЬ Й. Агадическое повествование — единство формы и содержания. — Тель-Авив: Ха-кибуц ха-меухад, 2001. — 408 с.

Сборник исследований (14 статей) ведущего израильского ученого, посвященных анализу и толкованию ряда классических текстов агады, созданных во II—IV вв. н.э. Среди главных тем исследований: литературные формы агадического повествования, его центральные идеи и образы, а также определение границ между агадой и галахой — с одной стороны, и между агадой и фольклором — с другой. Основная посылка автора: агадические тексты неотделимы от мира раввинистических дискуссий (*Бет-Мидраш*), и их адекватное понимание возможно только в контексте талмудического дискурса.



ХРОНИКА

В. Мочалова

ВОСЬМАЯ ЕЖЕГОДНАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИУДАИКЕ

Восьмая ежегодная Международная междисциплинарная конференция по иудаике, традиционно организуемая Московским центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер”; Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации (МЦУПЕЦ, Еврейский университет Иерусалима) при поддержке “Джойнта”, прошла 30 января – 1 февраля 2001 г. в г. Королеве Московской области.

В работе конференции приняли участие около 500 исследователей, университетских преподавателей, студентов и аспирантов, гостей из Израиля, США, Канады, Бельгии, Германии, Великобритании, Италии, России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Казахстана, Узбекистана, Грузии, Латвии, Литвы, Эстонии. С приветственными словами к участникам конференции обратились на ее открытии главный раввин России Адольф Шаевич, Йосеф Тавор (посольство Государства Израиль), Ральф Гольдман (“Джойнт”, Нью-Йорк), проф. Йом Тов Ассис (Еврейский университет Иерусалима), Герберт Ньюман (МЦУПЕЦ), Дина Рубина (Еврейское агентство), д-р Джоэль Головенский (директор московского отделения “Джойнта”), д-р Евгений Сатановский (РЕК), д-р Михаил Членов (Ваад России), д-р Йонатан Порат (“Джойнт”, Иерусалим).

По оценкам многих участников, научный уровень конференции был в целом достаточно высок и превзошел прошлогодний. Увеличилось число участников и расширилось географическое представительство, в частности благодаря заметному присутствию студенческой молодежи (к конференции была приурочена очередная зимняя школа по иудаике), усложнилась структура программы – параллельно шли заседания 29 различных секций и тематических круглых столов. Крупные секции были разделены по проблемно-хронологическому принципу, что позволило увеличить время заседаний и создать условия для более специализированной дискуссии.

К попыткам оптимизации работы конференции можно отнести выделение сравнительно большого числа отдельных проблем еврейской истории и культуры для обсуждения в формате “круглого стола” (“Проблемы изучения истории еврейских общин”; “История и перс-

пективы еврейской благотворительности”; “Внешнеполитические проблемы Государства Израиль: между великими державами и арабским миром”; “Становление гражданского общества и проблемы репатриации”; “Язык иврит и его преподавание”; “Исследования еврейской семьи: проблемы и перспективы”; “Искусство и еврейская традиция”). Формат круглого стола предполагает сосредоточенность на специфической проблематике, сравнительную лаконичность выступлений и упор на дискуссионности.

К новшествам следует отнести и отказ от формальных и масштабных пленарных заседаний – на них был вынесен лишь минимум пленарных лекций (например, выступления нью-йоркских коллег – Ю. Винера “Будущее пророческого иудаизма – перспективы в США, Израиле и бывшем СССР”, Ш. Коэн “Будущее евреев в эпоху неопределенности” и И. Кулы “Феномен еврейства и его будущее” в рамках круглого стола “Евреи и иудаизм в XXI в.”, доклад проф. Й.-Т. Ассиса (Иерусалим) “Еврейское образование в средневековых Испании и Провансе”). Кроме того, пленарные заседания включили информационно-практические выступления. К ним относились столь существенная в условиях прискорбного отсутствия у нас развитой системы дистрибуции книг презентация новых изданий на русском языке Центра иудаики Еврейского университета Иерусалима и издательства “Гешарим – Мосты культуры” (М. Гринберг, Иерусалим), а также печатляющее число изданий, выпущенных нашими коллегами из стран СНГ (вышедшее в Белоруссии представили И. Герасимова и Э. Иоффе, в Молдавии – Я. Копанский, в С.-Петербурге – И. Дворкин, в Сибири – А. Гильдина и В. Дятлов, рассказавший о еврейском выпуске журнала “Диаспора”, в Центральной России и Поволжье – С. Августевич; работы молодых специалистов в области иудаики, вошедшие в сборник “Тирош” – Е. Ремпель и М. Членов; А. Милитарев представил вышедший в Мюнстере 1-й том “Семитского этимологического словаря”, созданный им в соавторстве с Л. Коганом; В. Мочалова – издания “Сэфера”). На пленарном заседании было также заслушано сообщение об учебном плане Открытого университета Израиля (В. Либин, Д. Шапира, Иерусалим), которое благодаря поддержке “Джойнта” сопровождалось передачей представителям ряда университетов стран СНГ комплектов учебников ОУИ.

В кратком обзоре затруднительно сколько-нибудь подробно осветить все многообразие затронутой на конференции проблематики и работу каждой из секций, поэтому ниже конспективно отражены оценки и впечатления их руководителей.

На секции “Семитология” (председатель А. Милитарев) было заслушано семь докладов, тематически так или иначе связанных с библейским ивритом, ранним еврейским письмом. Работа этой секции примечательна в частности тем, что несколько лет назад, принимая

во внимание общее состояние отечественной иудаики, ее трудно было помыслить, а теперь наряду с известными учеными (А.Милитарев и Л.Коган представили свою реконструкцию двух новых согласных в семитском; А.Белова остановилась на строительных терминах в Южной Аравии) в ней принимает участие перспективная научная молодежь (Г.Дурново “Особая категория прилагательных с обозначением признака в арабском языке”; М.Булах “Арабские цветообозначения в сравнительно-историческом плане”; И.Шахбазян “Угаритский алфавит и южносемитская последовательность” и др.).

Круг ученых, занимающихся библейскими исследованиями, уже традиционно образует соответствующую секцию, которая на этот раз тематически подразделялась на две — **“Проблемы библеистики”** и **“Перевод библейских текстов и рецепция библейской лексики в языках мира”** (председатели: С.Тищенко, В.Якобсон). В этом кругу — ведущие ученые из Петербурга — В.Якобсон (“Ассирия и Вавилон в Библии”), И.Тантлевский (“Книга Премудрости Соломона и эссеи”) и Москвы — С.Тищенко (“О рогах Моисея”), М.Членов (“Этноним и лингвоним КЕНА’АН в библейском тексте”), а также молодые исследователи. М.Членов предложил весьма солидно обоснованную гипотезу о происхождении еврейского языка (и евреев), а именно, об ассимиляции языка древнееврейского племенного союза ханаанским языком, которая расходится с новейшими тенденциями в исследованиях этой проблемы. А.Лявданский (Москва) предложил весьма оригинальное определение пророческого жанра и его происхождения.

Л.Маневич (Москва) сделал интересное и блестящее по форме сообщение “Игра слов у пророка Иеремии”; доклад нового участника секции В.Апиниса (Рига) “Представления о смерти и Шеоле в Танахе” был сделан на высоком научном уровне и вызвал большой интерес аудитории. А.Десницкий (Москва) в докладе “Библейский перевод: новые модели” остановился на отношении общества к проблемам библейских переводов. А.Вдовиченко (Москва) представил очередной этап полемики о языке Септуагинты (“Текст Септуагинты в дискурсивной норме описания языка”). Результаты тщательно проведенного научного исследования были представлены в докладе Е.Гимон (Москва) “Флора и фауна в Библии и Коране: сравнительный анализ”. Доклады секции были более разнообразны, глубоки и полемичны, чем в предшествующие годы, а их обсуждение было довольно оживленным.

Сообщения, посвященные еврейской мысли, были сгруппированы по проблемно-хронологическому принципу в четырех секциях, что оказалось плодотворным, поскольку способствовало эффективности и динамичности обсуждений, хотя иногда параллельность заседаний близких по тематике секций создавала неизбежные проблемы для участников.

Доклады секции “Еврейская мысль и экзегеза постбиблейского периода” (председатели: А.Ковельман, Л.Мацих) привлекли широкую аудиторию, что побудило одного из руководителей секции даже назвать рост интереса к данной проблематике “катастрофическим”. Тематический диапазон докладов охватывал экзегетические тенденции периода Второго Храма (С.Рузер), талмудическую интерпретацию Библии в сопоставлении с раннехристианской мифологией (Е.Смагина), библейскую метафизику и рассказ Аристотеля (И.Дворкин), интерпретацию Песни Песней в иудейской и христианской традициях (Г.Синило), традиции фарисейской преемственности (Л.Мацих), теологическую рамочную структуру в Вавилонском Талмуде и у Филона Александрийского (У.Гершович и А.Ковельман).

Высоко оценили участники уровень докладов секции “Еврейская мысль, экзегеза и раввинистическая литература средних веков и нового времени” (председатели: У.Гершович, Д.Фролов), где выступили У.Гершович (“Рабби Элияху бен Элиэзер: «прагматическая» теория веры в конце XIV в.”), А.Лисицына (“Методика экзегетического толкования Киркисани”), Ш.Гендельман (“Хасидские комментаторы Танаха”), Л.Лемперт (“Жертвоприношение Исаака в интерпретации Н.Ц.Берлина”).

Примечательной особенностью секции “Еврейская философия нового и новейшего времени” (председатели: М.Гиршман, Р.Фербер) была тематическая “концентрация”: шесть из восьми докладов были посвящены творчеству еврейских философов-диалогистов – Ф.Розенцвейга, М.Бубера, Э.Левинаса. Естественные взаимосвязи докладов и содержательность их дискуссионного обсуждения определили глубину анализа актуальных проблем еврейской философии, ее связей с традиционным (талмудическим) дискурсом. Примечательно, что на секции выступили представители разных поколений, а уровень докладов свидетельствовал о заметном профессиональном прогрессе.

Идея организации отдельной секции “Еврейская мысль – мистические течения” (председатели: К.Бурмистров, С.Рузер) оказалась исключительно своевременной и плодотворной: впервые на русскоязычной конференции по иудаике исследователи, интересующиеся этой проблематикой, получили возможность обсудить ее в рамках единого дискуссионного поля. В докладах затрагивались различные проблемы еврейской мистики и ее влияния на христианскую и мусульманскую культуры. Характерно, что четыре доклада были посвящены вопросам заимствований и взаимных влияний мистических традиций (Каббалы, христианской мистики Ренессанса, масонства и суфизма). Научный уровень всех докладов был достаточно высок, три из них были построены на анализе рукописных источников из российских собраний. Секция вызвала несомненный интерес у участников конферен-

ции, свидетельством чего были и переполненная аудитория, и множество вопросов по каждому докладу.

Историческая проблематика на конференции также рассматривалась в рамках нескольких секций. На секции **“Древняя история евреев”** (председатель В.Жигунин) были представлены доклады достаточно высокого уровня, среди которых, к сожалению, отсутствовали сообщения, касающиеся древней истории Палестины. Особый интерес вызвали доклады, основанные на новых источниках – **“О постройках иудейской синагоги в Херсонесе Таврическом”** М.Золотарева и Д.Коробкова, использовавших археологические данные; **“Почитатели культа «Бога высочайшего» на Боспоре”** С.Дьячкова, обратившегося к данным эпиграфики и ономастики. Присутствие в аудитории коллег из других секций, обсуждение докладов, как и поднимавшиеся в процессе дискуссии вопросы, свидетельствовали о значительном интересе к обсуждаемой проблематике.

Создание специальной секции **“Средневековая история евреев”** (председатели: Р.Капланов, З.Элькин), как и заметный интерес к ее работе и высокий уровень профессионализма докладчиков, свидетельствовали о том, что наконец и эта область получает развитие в еврейских исследованиях в СНГ и Балтии. Доклады были исключительно разнообразны – как в географическом аспекте (Й.Т.Ассис представил межрегиональное исследование Сефарада и Ашкеназа, в других выступлениях были представлены все важные регионы средневековой истории – Испания, Северная Европа, Византия, страны ислама, впервые прозвучали доклады по истории средневекового германского еврейства), так и в типах анализа (социальная и политическая история, история ментальности, тема отношения к евреям со стороны окружающего большинства) и с точки зрения источников (общинные постановления, исторические хроники, нееврейские источники и полемические тексты, комплексный анализ целого корпуса источников).

Доклады секции **“Иудаизм и иудействующие в Восточной Европе в XV-XVIII вв.”** (председатели: М.Дмитриев, Д.Фельдман) вызвали оживленную дискуссию, свидетельствовавшую о серьезном интересе к обсуждавшимся положениям и гипотезам.

М.Дмитриев (Москва) остановился на проблеме различий в отношении к иудаизму в традиционной православной культуре по сравнению с культурой западного христианства на примере **“иудаизантизма”** восточнославянских (русских, украинских, белорусских) религиозных диссидентов XV-XVI вв. Эта проблематика разрабатывается в Центре украинистики и белорусистики МГУ в рамках международного научного проекта **“Христиане и иудаизм в православных и западно-христианских обществах в средние века и новое время”**.

Ю.Ткачев (Черновцы) усматривает в памятниках новгородско-московской **“ереси иудействующих”** конца XV–начала XVI вв. влия-

ние иудейских представлений о Боге, мире и человеке. Е. Кац (Тула), основываясь на архивных разысканиях, предположил, что переселившиеся с Украины во время гайдамащины евреи оказали влияние на православное крестьянство, положив начало субботничеству на юге России. И. Туров (Киев) остановился на возможных контактах между православным и греко-католическим населением и евреями в эпоху зарождения хасидизма, что могло оказать влияние на его учение и молитвенные практики. Н. Кушнир (Черновцы) проанализировал деятельность авторитетного центра хасидского движения на Буковине – Садгора, Д. Фельдман (Москва) представил материалы РГАДА о первом московском солдатском раввине И. Найфельде, свидетельствующие о смягчении политики в отношении евреев при Александре II.

Итоговая общая дискуссия по докладам привела к заключению, что пришло время развернуть систематическое изучение опыта взаимоотношений православного и еврейского населения Восточной Европы в период до конца XIX в. и просить научные учреждения и фонды поддержать соответствующие проекты. В частности, было высказано предложение провести специальный коллоквиум по истории взаимоотношений православия и иудаизма и посвятить этой проблеме специальную секцию во время очередной конференции “Сфера”.

Тематика докладов секции “Евреи Центральной и Восточной Европы: XIX – начало XX века” (председатели: В. Кельнер, А. Степанский) вызвала большой интерес, а их научный уровень в целом стал выше, если сравнивать с прошлогодней конференцией. Существенным представляется соотношение общероссийской и региональной тематики, как и то, что большинство региональных докладов имело общее значение.

Идея организации специального круглого стола “Проблемы изучения истории еврейских общин” (председатель А. Локшин) стала несомненной удачей конференции. Его заседания были сосредоточены вокруг различных аспектов истории, современного состояния и перспектив развития еврейских общин на постсоветских территориях (от Эстонии до Средней Азии), краеведческих и региональных исследований, признанных крайне актуальными и перспективными. Одной из важных задач, по мнению участников, является придание существующим региональным исследованиям компаративистского характера, что позволило бы выделить общее и особенное в истории и современном положении еврейских общин Евразии, отказаться от ряда стереотипов в изучении российского, советского и постсоветского еврейства.

В свою очередь, первый опыт создания особой секции “Проблемы историографии, источниковедения, методологии исторического исследования” (председатель Д. Эльяшевич) оказался не вполне удачным: из семи докладов лишь два имели непосредственное отношение к дан-

ной проблематике (А.Локшин, Москва, “Состояние еврейских исторических исследований в постсоветской России”; С.Маркедонов, Ростов-на-Дону, “События Хмельничины в еврейских хрониках и украинских казацких летописях – сравнительный анализ”). Остальные выступления в большей или меньшей степени укладывались в общую проблематику истории евреев в Восточной Европе. При этом отрадно, что все доклады были выполнены на высоком уровне (особый интерес вызвал доклад В.Любченко, Киев, “ЕИАК и КЕПК: два пути развития академической еврейской науки на Украине во 2-й половине 1920-х гг.”), а также расширилась их “география”: с интересными сообщениями выступили исследователи из Краснодара (Е.Козачек “О докторе И.Я.Мееровиче”), Днепропетровска (А.Фаримец “Архивные источники по истории евреев в Восточной Украине”).

Секция “**Евреи в СССР и эмиграции: 1917–1991 гг.**” (председатель Л.Финберг) была немногочисленной, но ее проблематика – весьма разнообразной, о чем свидетельствовали, в частности, отличившиеся высоким профессионализмом доклады Л.Миляковой (Москва) “Беженцы на румынской границе в 1920-е годы”, В.Романовой (Хабаровск) “Еврейская общественная жизнь в Дальневосточной Республике (1920–1922 гг.)”, В.Роскина и В.Юринова (Казань) “История еврейских интеллектуальных кругов классических университетов Поволжья”. Интерес привлекли сообщения Г.Умановской (Рига) о латвийском периоде жизни Любавичского ребе Шнеерсона и Л.Финберга (Киев) о характерных особенностях “тоталитарного советского человека” в биографии устной истории архива Института иудаики.

Наиболее обширной (28 докладов участников из семи стран) была секция, посвященная **Холокосту** (председатель И.Альтман), на заседаниях которой рассматривался широкий круг проблем – от теоретических моделей до методики преподавания в средней и высшей школе. Показательно само по себе географическое представительство: среди докладчиков преобладали исследователи с Украины и из Белоруссии, где в последнее время лидирующее положение занимает Брест, и Литвы. Россия была представлена тремя городами (Москва, Петербург, Ростов), в то время как Украина – шестью, огорчительное отсутствие коллег из дальнего зарубежья компенсировалось участием И.Абрамки (Иерусалим) “Холокост в школьном преподавании в арабском мире” и В.Равайоли (Лондон) “Евреи в итальянском Сопротивлении”. Работа секции показала, что назрела необходимость обсуждения терминологических вопросов, а “Сэферу” в сотрудничестве с российским Центром “Холокост” надлежало бы стимулировать преподавание этой темы в вузах, чему целесообразно посвятить общий, а не секционный круглый стол. Однако повторение одних и тех же докладов в течение года на разных конференциях не может пройти незамеченным, и в

будущем в программу следует включать лишь действительно новые сообщения.

Секция **“Современный Израиль”** (председатель А.Федорченко), впервые организованная в рамках ежегодной конференции **“Сфера”**, по оценке абсолютного большинства ее участников, прошла весьма успешно. Она привлекла большое число специалистов, при этом свыше половины участников составляли молодые исследователи, для которых подобные встречи особенно полезны. Высокий научный уровень был характерен почти для всех докладов. Особый интерес вызвали выступления Е.Сатановского (Москва) о тенденциях развития Государства Израиль, М.Левина (Москва) об экономике Израиля и религиозных организациях; достойно представляли свои учебные заведения молодые исследователи А.Фридман (Томск), Д.Марьясис, А.Томилинь, Т.Новокрещенова, М.Михалев (ЦИЕЦ ИСАА МГУ, Москва), а число выступавших было слишком велико для выделенного секции времени. В рамках этой секции прошли и упомянутые выше круглые столы, посвященные современному Израилю.

Содержание нескольких секций и круглых столов составили вопросы еврейской культуры.

Напряженно - в течение всех 3 дней - работала секция **“Еврейское искусство”** (председатели: И.Духан, И.Сергеева). Практически все 11 докладов отличались высоким уровнем подготовки материала и аргументированности выдвигаемых положений. Особый интерес вызвали доклады новых участников секции – М.Толбаст (Таллинн), представившей ранее неизвестные работы еврейских художников и архитекторов из Восточной Силезии, и Л.Ягушевской (Кисловодск), на основе собрания кисловодского музея осветившей израильский период творчества Н.Ярошенко. Живую дискуссию вызвал доклад В.Сусак (Львов) о еврейских художниках на Украине XIX–XX вв. О тематическом разнообразии работы секции свидетельствуют доклады о еврейском костюме в средневековой Галиции (Л.Скоп, Львов) и спектаклях белорусского ГОСЕТа 1920-х гг. (В.Мальцев, Минск), о музыкальном искусстве (участники секции выразили желание прослушать, помимо представленного в программе, дополнительное сообщение З.Столяра из Кишинева о музыке еврейского местечка) и его месте в программе преподавания иудаики (А.Фишер, Кингстон), о произведениях абстрактного экспрессиониста Б.Ньюмэна (И.Духан, Минск) и создании сводного каталога иудаики в музеях СНГ и Балтии (И.Сергеева, Киев), о строительстве московской Хоральной синагоги (Е.Улицкий, Москва) и еврейской мемориальной пластике (Н.Бабий, Ивано-Франковск).

К заседаниям этой секции примыкал упоминавшийся круглый стол **“Искусство и еврейская традиция”** (ведущий И.Дворкин), посвященный обсуждению художественных и педагогических результатов экспедиции по местам еврейской цивилизации на Украине летом 2000 г., а

также развитию программы “Искусство и образование”, которая включает проведение семинаров, пленеров, выставок, организацию учебных групп, издание книг. Художники – участники семинара-экспедиции развернули в помещении, где проходила конференция, выставку “По местам еврейской цивилизации в Восточно-Европейском регионе”, включавшую более 100 работ авторов из Киева, Петербурга, Москвы и Иерусалима.

Заседания секции “Литература на идише и язык идиш” (председатель: Г.Эстрайх) были посвящены памяти профессора Государственной еврейской академии им. Маймонида Елизаветы Исааковны Хакиной (1921–2000), талант и энергия которой были направлены на противостояние забвению ценностей идишистской культуры. Данью памяти переводчицы и педагога, много сил отдавшей тому, чтобы привить новому поколению вкус к идишу и идишской литературе, стал и тот отрадный факт, что один из докладов – Х.Ната (Дюссельдорф) по просьбе аудитории читался на идише. На секции, программа которой в значительной степени была сформирована ее оксфордскими руководителями М.Крутиковым и Г.Эстрайхом, привлечших к ее работе зарубежных коллег – как впервые участвовавших в сэферовской конференции А.Глэзер (Стэнфорд), Д. ван Тендело (Амстердам), Х.Ната, так и хорошо знакомую С.Мартен-Финнис (Белфаст), прозвучали 10 докладов. В целом работа секции представляется чрезвычайно полезной, особенно для исследователей из СНГ, к сожалению, оторванных от мировых центров изучения идиша. Этот факт отрицательно сказывается на уровне исследований, отражается в практике обращения к русским переводам при анализе произведений на идише. Вместе с тем серьезные доклады, представленные московскими исследователями Г.Элиасберг (“Еврейская литература Австралии: Yiddish / English на зеленом континенте”) и А.Сорокиной (“Советские журналы для детей на идише 1919-1941 гг.”) и петербуржцем В.Дымшицем (“Патриархи читают Танах”), позволяют с обоснованной надеждой смотреть на будущее этого направления иудаики.

На секции “Язык иврит” (председатель А.Крюков) было заслушано 14 докладов преимущественно московских ученых, продемонстрировавших высокий научно-методический уровень. Потребность в разработке данной проблематики ощущается большинством исследователей – от именитых профессоров до представителей улпанов, – поддерживавших идею проведения в Москве семинара, действующего на постоянной основе. Впервые в программу конференции был включен и круглый стол, посвященный преподаванию современного иврита, что является свидетельством зрелости профессионального сообщества преподавателей языка из различных вузов, а также бесспорной заслугой руководителя секции А.А.Крюкова. Здесь были представлены как теоретические доклады, посвященные различ-

ным аспектам развития и преподавания современного иврита, так и работы, связанные с особенностями преподавания иврита именно в университетах.

На секции **“Ивритская литература”** (председатели: З.Копельман, А.Крюков) было заслушано семь докладов исследователей из Израиля (З.Копельман, Й.Хаес) и Великобритании (Д.Клир), Петербурга (С.Парижский), Москвы (М.Липкин, И.Шпирко) и Екатеринбурга (Я.Либерман). Широко был и тематический диапазон докладов – от средневековых комментариев к еврейской поэзии, “Нишмат Хаим” Менаше бен Исраэля и творчества Иммануэля Римского до Бялика и Агнона.

Тематически к этим докладам были близки и семь докладов секции **“Литературные и культурные контакты”** (председатели: Л.Кацис, Е.Сморгунова), которые составили три основных круга обсуждавшихся вопросов. Наиболее интересны были сравнительные исследования как внутри одной культуры, или одного языка, так и разных культур – еврейской и немецкой, еврейской и итальянской (интереснейшее сопоставление Данте и Иммануэля Римского было сделано в докладе Ц.Зайчика и Ю.Пахуновой). Некоторые доклады (например, А.Малкиной “Еврейская книга «Иосиппон» в контексте древнерусской летописной традиции”, М.Каспиной “Русский духовный стих «Плач Адама» в контексте легенд Адамова цикла в еврейской и славянской традициях”, Г.Прохорова “Мудрецы Талмуда в трактате И.Рейхлина «Augenspiegel»”) после их обсуждения получили перспективы дальнейшей разработки.

Две секции были посвящены этнологической проблематике. Все доклады, представленные на секции **“Этнология и этнография евреев в восточнославянской среде”** (председатели: О.Белова, А.Львов), работа которой проходила при участии многочисленных слушателей, отличались высоким научным уровнем, а их тематическое единство обусловило возникновение общей дискуссии. Были представлены итоги и перспективы коллективных полевых исследований сектантов-субботников Ставропольского края (А.Львов), архивные и экспедиционные материалы из Полесья (О.Белова), первичные результаты обследования еврейского кладбища в Чернигове (В.Мудрицкая). Большой интерес аудитории вызвал доклад Л.Урицкой о коллекции еврейской одежды из фондов РЭМ, впечатляющим приложением к докладу Л.Гуральника стал видеофильм о фестивале клейзмерской музыки в Петербурге.

Большинство докладов секции **“Этнология евреев Крыма, Кавказа и Средней Азии”** (председатели: И.Ачкинази, Т.Емельяненко) было посвящено евреям Крыма – караимам и крымчакам, что свидетельствует о более интенсивных исследованиях этнологии евреев этого региона, чем кавказского и среднеазиатского. Представленные в докладах, каждый из которых отличался новизной материалов или кон-

цептуального подхода, научные изыскания в этой области весьма плодотворны. О.Белый (Севастополь) представил новые архивные источники к биографии одной из наименее изученных личностей в караимской историографии – С.Бейма. Д.Шапира (Иерусалим), выступивший в дискуссии по этому докладу, сообщил о собственных исследованиях в области восточноевропейской караимки, которые близки к используемой О.Белым источниковой базе и сделанным им выводам. М.Кизилев (Симферополь) извлек из свидетельств путешественников XVIII–XIX вв. ценную информацию о датировке и эпиграфических памятниках важнейших караимских некрополей Мангупа и Чуфут-кале. В докладе И.Ачкинази (Симферополь) на примере поминальной обрядности крымчаков получила развитие очень актуальная в этнологии тема – сохранение и формы трансформации элементов традиционной этнической культуры в современном обществе. Драматично прозвучало сообщение И.Багинской (Краснодар) о ее бабушке В.Багинской, одной из последних носительниц языка и культурных традиций крымчаков и собирательнице их фольклора. Хотелось бы надеяться, что это выступление поможет исследовательнице найти, наконец, поддержку для публикации собранных материалов. Т.Емельяненко (С.-Петербург) ввела в научный оборот новые этнографические материалы по свадебной обрядности бухарских евреев, предоставляя данные для дальнейших этнологических исследований. К сожалению, отсутствовали другие доклады по этой проблематике, а также сообщения по этнологии евреев Кавказа, столь необходимые и для сравнительных исследований. Известно, что этими группами преимущественно занимаются зарубежные исследователи, тем большее значение приобретает данная ежегодная конференция, которая является практически единственной, где могут собраться этнологи, изучающие еврейство Средней Азии, Кавказа и Крыма, познакомиться друг с другом и обменяться опытом работы.

На секции **“Демография. Социология. Психология”** (председатель В.Собкин) рассматривались вопросы миграции евреев Украины и демографии еврейской диаспоры Америки (М.Гайнер, Л.Ашкинази), социально-психологической адаптации жертв нацизма к новым условиям жизни на независимой Украине (С.Чачко) и отношения населения России к евреям (Ю.Евстигнеева), еврейского дошкольного воспитания в России (В.Собкин) и национального самосознания школьников (С.Русс). Значительное место в работе этой секции занимали различные аспекты исследования еврейской семьи – какой она была в Сибири в конце XIX–начале XX в. (Ю.Гончаров), как влияют семейные установки на процесс социализации старшеклассников Минска (Е.С-толина), какой представляют будущую семью еврейские и русские студенты (А.Владимиров).

Учет исключительного значения проблемы еврейской семьи обус-

ловил и организацию специального круглого стола — **“Исследования еврейской семьи: проблемы и перспективы”** (ведущий А.Шапиро). В центре внимания его участников оказались тема семьи в еврейской литературе и еврейской мысли; социология, психология и демография современной еврейской семьи, взаимодействие еврейской семьи и школы (как еврейской, так и нееврейской); методы еврейской генеалогии, изучение психологической картины мира и разработка научно-методических основ помощи потомкам жертв Холокоста; научно-теоретическое и научно-методическое обоснования психотерапевтических и психолого-консультационных практик помощи еврейской семье; исследование еврейской семьи как предмет еврейского высшего образования; семейные аспекты современной еврейской идентичности.

Помимо этого на конференции была организована и специальная секция **“Еврейская идентичность”** (председатели: А.Милитарев, М.Членов), доклады которой были весьма разноплановы, тяготея как к религиозной, так и к светской составляющей национального самосознания. А.Хильбрэннер (Бонн), обратившись к текстам С.Дубнова, остановилась на функции “истории и памяти” в процессе дифференциации еврейского национального самосознания в Восточной Европе, р. Х.Бен Яков (Иерусалим) рассмотрел еврейскую идентичность на постсоветском пространстве. Докладчики затрагивали в данном аспекте проблему таких черт еврейского характера, как прагматизм (О.Хазанов, Томск) или парадоксализм (Д.Борщевская, Киев, Р.Спектор, Москва), анализировали тенденции процесса национальной идентификации (А.Мордухович, Москва) и роль в нем таких факторов, как антисемитизм (Е.Носенко, Москва), особенности самоидентификации горских евреев (С.Данилова, Нальчик) и межнационального восприятия (О.Коваль, Харьков).

На секции **“Еврейский вопрос в политике и общественном мнении”** (председатели: О.Будницкий, А.Цфасман) было заслушано 12 докладов, среди авторов которых были как студенты (например, С.Струнец, Брест, “Еврей в системе межнациональных отношений в Западной Белоруссии в 1939-1941 гг. в освещении польской историографии”) и аспиранты, так и именитые ученые. Несмотря на различный научный ранг участников секции, подавляющее большинство докладов находилось на достаточно высоком уровне и вызвало интерес, проявлявшийся в многочисленных вопросах и активном обсуждении. В частности, интерес привлекло сообщение Ю.Табака (Москва) “Недавние канонизации в Римско-католической церкви в свете общего кризиса иудейско-христианских отношений”.

Важной и актуальной была признана работа секции **“Ксенофобия. Антисемитизм”** (председатели: В.Дятлов, З.Пинхасик), где прозвучало 11 выступлений. Существенно, что проблемы антисемитизма рассматривались в общем контексте ксенофобии. Участие в работе секции

как маститых ученых, так и начинающих исследователей, хотя и обусловило известный разброс уровней, тем не менее представляется вполне естественным и даже необходимым. При кажущейся географической, тематической и дисциплинарной широте и разбросанности докладов секция получилась на удивление цельной и проблемной. Историки, социологи, этнологи, политологи – каждый на своем материале и при помощи своих профессиональных методов – не просто описывали рассматриваемый феномен, но, по существу, выстраивали его обобщающую модель. Поэтому можно считать, что секция удалась, и если работа в этом направлении будет продолжена в дальнейшем, то могут быть получены прекрасные результаты.

На секции **“Еврейское образование: история и перспективы”** (председатели: С.Августевич, С.Шуровская) большой интерес вызвали основательные доклады с исторической тематикой – Львова (С.-Петербург) **“Из истории казенного еврейского образования в России 1840–1850-х годов: традиционное общество в условиях строительства национального государства”** и А.Вайсман (Москва) **“Преподавание еврейских предметов в казенных еврейских училищах”**. Ценным оказался и обмен опытом преподавания иудаики в современных вузах, представленным в докладах В.Никитенкова (Брестский государственный университет) и Б.Элькина и А.Кошия (Востоchnоукраинский филиал Международного Соломонова университета, Харьков). Представители сайта www.istok.ru Т.Рыбникова и Ф.Гельфман познакомили присутствующих с возможностями еврейского образования в интернете.

В рамках конференции состоялись также два очередных заседания Форума глав еврейских университетов, факультетов, отделений и специализаций, посвященных вопросам работы со студентами и системе получения грантов и стипендий.

Подобная ежегодная представительная научная встреча – следует признать, что в нашей гуманитарной области она необычна и по своим масштабам, – помимо своего сугубо академического значения, имеет и другое, возможно, не менее важное – она служит местом непосредственной встречи специалистов, обычно разделенных огромными расстояниями, предоставляя им возможность обменяться мнениями, публикациями, обсудить качество научных идей, результаты и направление исследований, позволяет выявить существующие недостатки и потребности. По мнению одного из участников конференции д-ра Шаула Штампфера, конференция **“Сэфера”** имеет исключительно важное значение для будущего еврейских исследований в странах СНГ и Балтии, и именно на этой научной встрече можно ознакомиться с академической иудаикой данного региона. И если впечатляющим на конференции был масштаб библейских исследований, вместе с тем, заметно меньшее место занимали вопросы раввинистической культуры, изучения Талмуда.

Ежегодная конференция – необходимое условие формирования научной среды, становления профессионального сообщества, без чего немислимо существование и развитие иудаики как относительно новой области в науке стран СНГ и Балтии. И это, пожалуй, можно счесть главным итогом конференции, организаторы и участники которой стремятся сохранить принцип универсализма, широкого представительства, не снижая профессионального уровня, привлекая научную молодежь и исследователей из различных регионов. Значительная доля успеха в этом принадлежит нашему постоянному партнеру – “Джойнту”, последовательно поддерживающему развитие академической иудаики в странах СНГ и Балтии, что вызывает глубокую признательность в нашем профессиональном сообществе. По отзывам участников, в целом восьмая ежегодная Международная конференция по иудаике удалась – и с академической, и с организационной точки зрения она проходила в деловой и одновременно дружеской, теплой атмосфере праздника, что отнюдь не является неперменным атрибутом обычных научных встреч.



CONTENTS

RESEARCH

LEONID DREIER. The Temple of Ezekiel: Why Do Some Data Lack?	7
REUVEN KIPERVASSER. The Process of Metaphorization in Midrashic Literature: the Case of <i>Qoheleth Rabbah</i>	11
NATALIA ZABOLOTNAYA. "Sod Maaseh Bereshit" from the Treatise "Sodei Razaya" by Rabbi Eleazar of Worms : Composition and Images.	29
GALINA ZELENINA. The Expulsion of the Jews from Spain in Two Chronicles of the 16 th Century	73
IGOR TUROV. Hasidism and Christianity in the Eastern Polish Commonwealth: Possible Contacts and Mutual Influences	101
ZOYA KOPELMAN. The Ode to Zion – Some Considerations on Genre Dynamics	131
VELVL CHERNIN. Slavic Glosses in Yiddish Literature	145
BENJAMIN NATHANS. On Russian-Jewish Historiography	163
VLADISLAV GRINEVICH, LUDMILA GRINEVICH. The Union of Jewish Veterans of the Kiev Military District (July 1917 – January 1918)	207

Targum. Jewish Nationalism: New Perspectives

GIDEON SHIMONI. Jewish Nationalism as an Ethnic Nationalism	249
ISRAEL BARTAL. Cossack and Bedouin: Jewish Nationalism's New Imagery	263
SHALOM RATZABI. Romantic Nationalism as the Source of Political Moderation	279

ESSAYS AND HISTORICAL PORTRAITS

IZALII ZEMTZOVSKI. Shostakovich and "Musical Yiddishism"	317
--	-----

ARCHIVES

Publications

"Jewish Motives" in the Trial of Patriarch Nikon. A Letter of Denunciation from a Converted Jew M. Afanasiev to the Tsar Aleksei Michailovich . <i>D. Feldman, A. Prokopenko</i>	349
Samaritan Drawing from the Russian State Library: a Dating Mistake of One Thousand Years. <i>A. Zhamkochan</i>	367

BOOK REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

M. GOLDELMAN. I. Achkinazi <i>The Krimchaks: A Historical-Ethnographic Essay</i>	373
A. GREENBAUM. Guido Hausmann, <i>Universität und städtische Gesellschaft in Odessa, 1865-1917: Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches</i>	379
D. ROMANOVSKY. B. Chiari <i>Alltag hinter der Front: Besatzung, Kollaboration und Widerstand in Weissrussland 1941-1944</i> ; M. Dean <i>Collaboration in the Holocaust: Crimes of Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941-1944</i>	382
M. BEIZER. A Tel-Aviv Journal on East European Jewry	387
New Books in Jewish Studies	389

EVENTS

V. MOCHALOVA. The Moscow 8 th Annual International Conference on Jewish Studies	401
--	-----

SUMMARIES

L. DREIER

The Temple of Ezekiel: Why Do Some Data Lack?

There is one strange feature of the description of the future Temple in the Book of Ezekiel that scholars have noted. In describing the structure of the Temple complex, the prophet presents in his “blue print” the length and width of various buildings thoroughly while he fails to include such essential data as the height of the rooms even of the main Temple edifice itself. In this respect, the text of Ezekiel differs from the similar descriptions found elsewhere in the Bible. The article suggests an explanation for this peculiar feature

R. KIPERVASSER

The Process of Metaphorization in Midrashic Literature: The Case of *Qoheleth Rabbah*”

The article examines a well-known fragment from *Qoheleth Rabbah*, an exegetic midrash to Ecclesiastes. *Qoheleth Rabbah* is an extensive rabbinic composition characterized by an “encyclopedic” tendency to connect a rich variety of midrashic sources with each verse of the Biblical text. The sources in question belong to the category of typically amoraic material, probably transmitted in a late redaction. The fragment examined presents an amoraic interpretation of a verse from Ecclesiastes that seems to be constructed along the lines of a macrocosm-microcosm speculation. After philological investigation, the fragment is discussed within a broader comparative approach. After reviewing scholarly opinions on the issue, the author suggests his own answer to the question whether this text should be seen as a product of “mythopoetic” creativity or as a poetic composition proper that uses expressions from the realm of myth within the framework of the metaphorization process.

N. ZABOLOTNAYA

“Sod Maaseh Bereshit” from the Treatise “Sodei Razaya” by Rabbi Eleazar of Worms : Composition and Images

The *Hasidei Ashkenaz*, a pietistic movement that flourished in the twelfth and thirteenth centuries in the Rhineland, has been the subject of significant academic research. The experiential component underlying the theosophical systems of this movement has been less studied. The present paper deals with “*Sod Maaseh Bereshit*” (“The Mystery of Creation”), which appears to constitute the first part of the treatise “*Sodei Razaya*” (“Secrets of Mysteries”) composed by one of the main figures of the Kalonimide circle, Eleazar ben Judah of Worms (ca. 1165 – ca. 1230). The paper analyzes the structure of this text, pointing out that, despite its focus on esoteric cosmology, “*Sod Maaseh Bereshit*” not only deals with theology, but has an

ecstatic visionary component as well. Many of its symbols may be viewed as reflecting both a mythological perception of the world, based on archetypes, and the author's individual mystical experience. Special attention is paid to the image of the "fiery water" that permeates the whole text. It is proposed that R. Eleazar presented this visionary symbol to give his readers an object for meditation in order to stimulate his comprehension - through an initiation into mystical practice. In this connection, the tendencies adopted by *Hasidei Ashkenaz* from ancient *Merkavah* literature, as well as the cultivation of "yordei *Merkavah*" techniques, are noted. The concept of prophetic vision in R. Eleazar and his interpretation of *hashmal* phenomena are also discussed.

G. ZELENINA

The Expulsion of the Jews from Spain in Two Chronicles of the 16th Century

Two chronicles of the beginning of the 16th century are analyzed. One of them is a Jewish chronicle, «Shevet Yehuda», by Shlomo Ibn Verga and the other is a Christian chronicle, «Memorias del reinado de los Reyes Catolicos» by Andres Bernaldez. The article examines each of the treatises' attitudes to the expulsion and to some phenomena associated with it. The role the expulsion plays in each author's conception of history in general and his understanding of Jewish-Christians relations specifically is given particular consideration. The analysis shows that Jewish attitudes to the expulsion, including the converso problem and the question of Jewish messianism, are rather complicated. The widespread historiographic theory according to which the expulsion was perceived from the very beginning by the Jews as the final catastrophe and by the Spaniards as the final solution of the Jewish and converso problems is challenged. It turns out that although the expulsion was a major subject for both authors it was not the ultimate event in their conceptions of history.

I. TUROV

Hasidism and Christianity in the Eastern Polish Commonwealth: Possible Contacts and Mutual Influences

Present research aims at finding points of possible mutual influence between hasidic religious culture and that of the neighboring Slavic population of the eastern Rzecz Pospolita, including Right Bank Ukraine and Belorussia.

Data discussed in the article do not indicate a genetic relationship between the beliefs that are being compared. The influences observed are mostly confined to outward imitation rather than adoption of the essence of spiritual practices. However, the presence of certain tendencies in the religious life within one of the analysed groups may have encouraged the spread of similar concepts within the other. This is why one can not reject the possibility that some Christian beliefs and customs of the region examined

may have fostered the transmutation of Hasidism into a mass movement, as well as increased the popularity of certain beliefs and spiritual practices within the Hasidic milieu.

Z. KOPELMAN

The Ode to Zion – Some Considerations on Genre Dynamics

The article reviews the genesis of the so called *Zionide* or Ode to Zion – from its beginning in the medieval Hebrew poetry of Yehuda Halevy through its flourishing in the Hebrew Renaissance in the late 19th and early 20th centuries. Structural patterns, key motifs and images are defined those that preserved this genre through different languages and cultural milieus in the history of the Jewish people. Some important literary influences are discussed, e.g. like that of Goethe's "Mignon". The conclusion is that the traditional love for the lost Jewish homeland was transformed into a specific type of lyric poetry, analogous to the troubadour poetry of European literatures.

V. CHERNIN

Slavic Glosses in Yiddish Literature

Slavic glosses are widely attested in Yiddish literature, mostly in prose and in satirical poetry of the 19th – early 20th century. However, they have not been studied in a scholarly manner. New literature in Yiddish flourished in Eastern Europe, where the main part of the Jewish population was more or less versed in such Slavic languages as Ukrainian, Polish, Belorussian, and Russian. Glosses, written in Hebrew characters, reflected a long history of Jewish-Slavic diglossia, providing for speech characteristics of the protagonists. Since the status of different Slavic languages was not the equal, the specific lingual identity of a Slavic gloss is a meaningful indication. The wide use of glosses in other languages without translation may be seen as a peculiar feature of Yiddish literature of the period in question. Owing to the sharp changes in the cultural and lingual context in which Yiddish literature is read today, the original meaning of Slavic glosses is often hardly intelligible and requires clarifying commentaries.

B. NATHANS

On Russian-Jewish Historiography

This essay traces the development of Russian-Jewish historiography from the 1860s to its demise in the 1930s. Created almost entirely outside the academy, historical writing on Russian Jewry emerged within a force-field of intense debate over the so-called "Jewish Question." The essay analyzes the chronologically overlapping models - archetypal, juridical, nationalist and Marxist - that governed conceptions of the Russian-Jewish past, and their role in transforming the historical consciousness of Russian Jews.

V. GRINEVICH, L.GRINEVICH**The Union of Jewish Veterans of the Kiev Military District (July 1917 – January 1918)**

The Union of Jewish veterans was one of a number of ethnic military organizations that emerged within the Russian army after the February Revolution. This organization advocated “the free development of the Jewish people in a free Russia”. Antisemitic riots in Ukraine caused the Union’s leadership to favor the formation of armed Jewish units that would combat the pogromists. This idea was supported by the Zionists, while Jewish socialist parties supported restraint. The Union attempted to maintain a neutral position in the war between Soviet Russia and Ukraine, which provoked a hostile reaction from the Ukrainian military. After the president of the Union, Yona Gogol, was murdered, the organization ceased to exist.

G. SHIMONI**Jewish Nationalism as an Ethnic Nationalism**

Gideon Shimoni offers a new perspective for comprehending the genesis of Jewish nationalism, more particularly in its Zionist form. He explains the genesis of Jewish nationalism as an emanation of the objective reality of enduring Jewish ethnicity notwithstanding modernization; an emanation mediated by specific segments of the Jewish intelligentsia, themselves a product of that modernization. He categorizes one part of the intelligentsia as integrationists. It sought integration into the majority society consciously at the expense of Jewish ethnicity. Another part was rooted in the objective reality of ongoing Jewish ethnicity and displayed an ingrained, unswerving ethnicism. Although also seeking integration, it valued Jewish ethnic attributes and was in search of a synthesis that would preserve a positive Jewish ethnic identity.

The spark that set off the major expression of Jewish nationalism, Zionism, was the convergence between this ethnicist core and a small segment of the integrationist intelligentsia that changed its ideological orientation in the late nineteenth-century largely as a result of antisemitism. This segment, exemplified by personalities like Leo Pinsker and Theodor Herzl, was further augmented by a third convergence – with a segment of orthodox rabbis who drew upon a tradition of messianic interpretation as well on programs for resettlement of Eretz Israel that had been formulated in the course of the nineteenth-century. The genesis of Zionism is thus depicted as a progression from ethnicism to a semi-nationalism that may be called cultural nationalism, and thence to nationalism proper in the full sense of seeking for optimal congruence between the ethnic group and a sovereign territorial state.

I. BARTAL

Cossack and Bedouin: Jewish Nationalism's New Imagery

Like other modern nationalist movements, Jewish Nationalism aspired for a social and cultural regeneration of the people. The search for the "New Jew" played a major role in Zionist education, popular literature and political propaganda. This article follows the unique case of Ha-Shomer's image of Jewish regeneration. In this paramilitary organization, that consisted mainly of young radical-minded immigrants from the Russian Empire, the Cossack and the Bedouin served an ideal model. Members of Ha-Shomer combined the image of the tribal warrior with ancient Hebrew heroes. They even planned the establishment of military farms in the borderland of Palestine, modeled after the Cossack colonies in the Ukraine. As a matter of fact, those Jewish immigrants from Eastern Europe identified themselves with the antithetic "other". Their yearning for chivalry, manhood and courage made their small group into an order of warriors, similar to those gentile organizations they could not join back in their east European homeland.

S. RATZABI

Romantic Nationalism as the Source of Political Moderation

The article points out the sources of the moderate political attitude that characterized German Zionism. It is argued that in this context the strong affinity of German Zionists, and especially of the members of *Brit Shalom*, to German culture is extremely significant.

The German Zionist and particularly *Brit Shalom* personalities considered in the article grew up in the *fin de siècle* atmosphere as did their non-Jewish contemporaries. They were also exposed to the political culture and to the concepts and values that pervaded German society. The article suggests that it is clearly these new traits that were the source of their moderate political attitude, as it was manifested in their activity in Palestine during the Mandate era.

Although it is stressed that the appeal of the particular type of Zionism was not intended only for the young, the outstanding expression of the spiritual battle of this generation came to light precisely among the Jewish youth because of the latter's unique complex of problems. The young German Jew who had awakened to his national identity was torn between two societies: that of the Jewish people, and that of the civil society into which he was born. For that reason, he had to decide to which society to devote himself entirely in order to achieve wholeness.

Лицензия № 30528 от 07.05.98.

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

Сдано в набор 12.08.2001. Подписано к печати 31.12.2001
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офс. № 1. Уч.-изд. л. 25,7.

Тираж 1 000 экз. Заказ 6820

ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6

**В издательстве «МОСТЫ КУЛЬТУРЫ—ГЕЩАРИМ»
вышли следующие книги:**

в серии BIBLIOTHECA JUDAICA

Ш.Д.ГОЙТЕЙН. Евреи и арабы (Их связи на протяжении веков)
Пер. с англ. М., 2001. С. 286

МЕИР ВАЙС. Библия и современное литературоведение
(Метод целостной интерпретации)
Пер. с англ. М., 2001. С. 446.

ГРЕЧЕСКИЕ И РИМСКИЕ АВТОРЫ О ЕВРЕЯХ И ИУДАИЗМЕ
Т. 3. Введение и комментарии М.Штерна. М., 2002. С. 496

МАРКГИРШМАН. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности
Пер. с англ. М., 2002. С. 192

Л.ШИФФМАН. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда
М., 2002. С. 304

М.ПОЛИЩУК. Евреи Одессы и Новороссии (Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881—1904).
М., 2002. С. 448

Й.ВЕЙНБЕРГ. Введение в Танах. Ч. I. Пространство и время Танаха
Ч. II. Пятикнижие — через испытания к свершению
М., 2002. С. 432

ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ
Сб. под ред. И.Родова. М., 2002. С. 296

Готовятся к изданию:

И.ГАФНИ. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху
К.СИРАТ. История еврейской философии в средние века
Д.МИРОН. Ивритская поэзия от Бялика до наших дней:
авторы, идеи, политика
Й.ВЕЙНБЕРГ. Введение в Танах. Ч. III. Пророки

в серии «Литература Израиля»

ФЕЛИКС КАНДЕЛЬ. Смерть геронтолога

Роман. М., 2001. С. 240

АРКАН КАРИВ. Переводчик

ЮРИЙ КАРАБЧИЕВСКИЙ. Жизнь Александра Зильбера

М., 2001. С. 368

ПРУЙЯ ШАЛЕВ. Я Танцевала Я Стояла

Роман. М., 2000. С. 176

БИНЬЯМИН ТАММУЗ. Минотавр

Роман. М., 2001. С. 288

А.Б. ЙЕГОШУА. Сборник рассказов

М., 2001. С. 432

О.ЮРЬЕВ. Полуостров Жидятин

Роман. М., 2000. С. 288

готовится к изданию:

Х.САББАТО. Выверить прицел

Документальный роман

в серии «Прошлый век»

САУЛ БОРОВОЙ. Воспоминания историка. М., 1993. С. 384

ДАВИД ШОР. Воспоминания музыканта

М., 2001. С. 352

А.В.АЗАРХ-ГРАНОВСКАЯ. Беседы с В.Д.Дувакиным.

М., 2000. С. 200

ВЛАДИМИР ХАЗАН. Особенный еврейско-русский воздух

М., 2001. С. 432

АЛЛА ЗУСКИНА-ПЕРЕЛЬМАН. Путешествие Вениамина.

Размышления о жизни, творчестве и судьбе еврейского актера

Вениамина Зускина

М., 2002. С. 512

готовятся к изданию:

П.ВЕНГЕРОВА. Воспоминания бабушки

Л.КАЦИС. Осип Мандельштам: мускус иудейства

ПАМЯТКА ДЛЯ АВТОРОВ ЖУРНАЛА

Статья представляется в редакцию на дискете (WinWord, Dagesh2) с приложением четких компьютерных распечаток (формат страницы и количество знаков на ней должны соответствовать машинописной странице) либо в двух машинописных экз. На странице должно размещаться 28—30 строк, напечатанных через 2 интервала, количество знаков в строке 59—60. Объем статьи 1,5—2 а.л.

Список используемой и цитируемой литературы и архивных источников с комментариями должен быть помещен в конце статьи и пронумерован. Номера ссылок приводятся в тексте над строкой. Библиографическое описание источников дается по действующему стандарту, как это принято в современной научной литературе.

К статье прилагается краткое резюме на английском языке объемом не более 0,5 стр.

Наши адреса:
103009, Москва,
ул. Моховая, 11, комн. 366

cjs@iaas.msu.ru

Center for Jewish Studies in Russian
Institute of Jewish Studies
The Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus, Jerusalem 91905
Israel

rusjew@h2.hum.huji.ac.il

