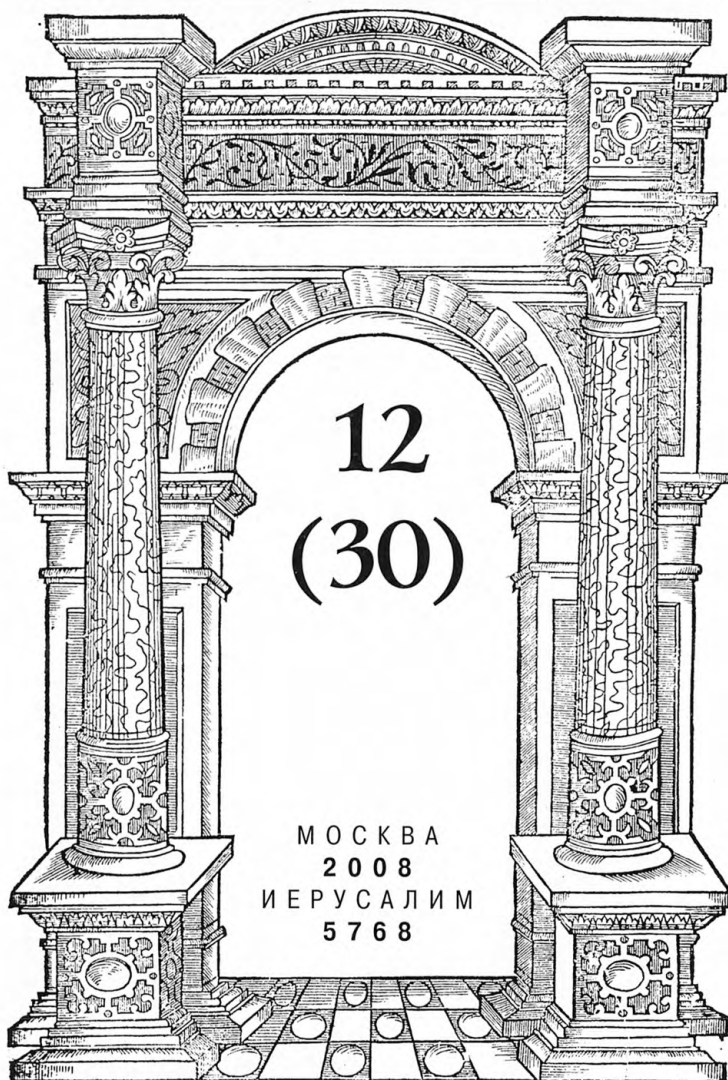


12(30)

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА





The Hebrew University of Jerusalem. Institute of Jewish Studies
Еврейский университет в Иерусалиме. Институт иудаики
Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке

The S. Dubnov Advanced School for the Humanities
Высшая гуманитарная школа им С. Дубнова

Moscow State University Institute for Asian and African Studies
Московский государственный университет им М.В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки, кафедра иудаики

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

История. Культура. Цивилизация
№ 12 (30) 2008

Мосты культуры
Москва
2008



Гешарим
Иерусалим
5768

Вестник Еврейского университета № 12 (30)

Vestnik: International Journal for Jewish Studies The Center for Jewish Studies and Jewish Civilization

Спонсор: Благотворительный фонд «Ха-Надив»

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. Барталь (главный редактор), М. Бейзер (зам. главного редактора), О. Будницкий (зам. главного редактора), С. Рузер (зам. главного редактора), Д. Фролов (зам. главного редактора), М. Заверяев (отв. секретарь), И. Лурье (отв. секретарь).

Международный редакционный совет:

И.-Т. Ассис (сопредседатель), Р. Капланов, Х. Бейнарт, Р. Ганелин, Ц. Гительман, С. Зипперстайн, М. Идель, А. Кохен-Мушлин, Э. Мендельсон, Б. Натанс, А. Полонский, Е. Сатановский, А. Степанский, Ш. Шакед, А. Шинан, Л. Шиффман, М. Мейер, Н. Юхнева, В. Якобсон

Редакционная коллегия:

А. Ковельман (председатель), М. Альтшулер, Х. Бар-Йосеф, Х. Бордин, Й. Вайнберг, М. Гиршман, М. Гринберг, А. Долгопольский, М. Занд, Г. Казовский, И. Коэн, А. Кулик, М. Куповецкий, Р. Лapidус, А. Локшин, А. Милитарев, В. Москович, В. Мочалова, В. Петрухин, Н. Прат, Д. Сегал, В. Собкин, Р. Тименчик, С. Тищенко, М. Тольц, И. Френкель, В. Шапиро, В. Шнирельман, Ш. Штампфер, М. Членов, З. Элькин, Д. Эльшевич

All manuscripts submitted to Vestnik are peer-reviewed.

© ЦИИЕЦ ИСАА при МГУ

© Высшая гуманитарная школа им. С. Дубнова

© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.

Еврейский университет в Иерусалиме

© Ассоциация «Гишрей тарбут»

ISBN 9785-93273-287-3

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|---|
| Памяти Рашида Мурадовича Капланова | 7 |
| Памяти профессора Джона Клиера | 9 |

ИССЛЕДОВАНИЯ

| | |
|--|----|
| <i>Любовь Чернина.</i> Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI–VII вв. | 13 |
| <i>Ольга Минкина.</i> «...Употребить себя в пользу общества своего». К вопросу о взаимоотношениях маскилим, кагала и государственной власти в Российской империи конца XVIII — начала XIX вв. | 32 |
| <i>Елена Римон.</i> Еврейский мир в авантюрном времени: ивритская приключенческая проза XIX в. в интертекстуальном контексте | 52 |
| <i>Елена Тартаковская.</i> Князь Волконский и Габима: русский акцент на ивритской сцене | 76 |
| <i>Даниил Романовский.</i> Белорусские евреи и евреи, депортированные из Германии, в Минском гетто: столкновение культур | 89 |
| <i>Владимир (Зевв) Ханин.</i> «Русское» лобби в израильской политике 1996–2006 гг. | 98 |

Таргум. Еврейская библейская экзегеза в Средние века

| | |
|---|-----|
| <i>Ури Гершович.</i> Исследования еврейской библейской экзегезы Средневековья: история и перспективы | 118 |
| <i>Хаггай Бен-Шамай.</i> Раввинистические тексты и тексты мидраша в комментариях р. Саадии Гаона к Писанию: продолжение традиции и нововведения | 141 |

АРХИВ

| | |
|---|-----|
| <i>Анатолий Хаеи</i> . Коробочное делопроизводство как источник сведений о жизни еврейских обществ и их персональном составе..... | 199 |
|---|-----|

БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|---|-----|
| Краткий обзор новых книг по иудаике | 235 |
| Сведения об авторах | 245 |

CONTENTS

RESEARCH

- Liubov Chernina*. Economic factors in the Anti-Jewish Policy of the Visigothic Kingdom from the 5th to the 7th Centuries 13
- Olga Minkina*. "...To Use Myself for the Sake of my Community": Maskilim, Kahal and the Government of the Russian Empire in the Late 18th and Early 19th Centuries 32
- Helena Rimon*. Hebrew Adventure Prose Fiction in Intertextual Context 52
- Elena Tartakovsky*. Prince Volkonsky and Habima: a Russian Accent on the Hebrew Stage 89
- Daniel Romanovsky*. Belorussian Jews and Jews Deported from Germany in the Ghetto of Minsk: A Clash of Cultures 77
- Vladimir (Zé'ev) Khanin*. The "Russian" Lobby in Israeli Politics, 1996–2006 98

Targum. Jewish Medieval Biblical Exegesis

- Uri Gershovich*. Medieval Jewish Biblical Exegesis: History and Perspectives of Research 118
- Haggai Ben-Shammai*. Rabbinic Literature in Se'adya's Exegesis. Between Tradition and Innovation 141

ARCHIVES

- Anftoliy Chayesh*. Box-Tax Records as a Source of Information on the Life of Jewish Communities and their Individual Structure 199

BOOKS REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

- New books in Jewish Studies 235

Памяти

Рашида Мурадовича Капланова

27 ноября 2007 г. на пятьдесят девятом году жизни после тяжелой болезни безвременно ушел от нас Рашид Мурадович Капланов — ученый, преподаватель, член редакционной коллегии «Вестника Еврейского университета», вложивший немало сил в наш журнал.

Рашид Мурадович родился и прожил всю жизнь в Москве. Его дед — кумыкский князь Рашид-хан Капланов — перед Первой мировой войной учился в Париже, где женился на еврейской девушке, а затем был одним из руководителей борьбы против большевиков на Северном Кавказе; его расстреляли в конце 30-х. Отец — Мурад Капланов — в молодости испытал все превратности судьбы сына «врага народа», а позднее стал видным конструктором средств космической связи.

Р.М. Капланов получил блестящее образование, еще в школьные годы выучив основные европейские языки (общее число языков, которые он знал, исчислялось десятками). По окончании в 1971 г. исторического факультета Московского государственного университета он поступил в аспирантуру Института всеобщей истории РАН, где после защиты диссертации (на ее основе в 1992 г. была опубликована монография «Португалия после Второй мировой войны. 1945–1974») многие годы работал.

С 80-х годов Рашид Мурадович активно занимался изучением различных аспектов еврейской истории. Круг его исследовательских интересов был необычайно широк. Опубликованные им работы посвящены самым разным областям иудаики — от португальских выкrestов в России XVIII в. до восточноевропейских караимов. С начала 1980-х г. Р.М. Капланов был одним из руководителей полуправильной Еврейской историко-этнографической комиссии, затем — Еврейского исторического общества в Москве. После падения коммунизма он стал одним из инициаторов восстановления изучения и преподавания иудаики в России, с 1995 г. возглавлял редколлекцию журнала «Вестник Еврейского университета», с 1994 г. — бессменный председатель Академического совета центра «Сэфер», с 1997 г. — член Совета Всемирной ассоциации иудаики, в 2002–2006 гг. — президент Европейской ассоциации иудаики. В 1995 г. был избран в члены Европейской академии (Лондон).

Рашид Мурадович был широко известен в международном научном сообществе, он многократно принимал участие в международных конференциях как в России, так и за ее рубежами.

Р.М. Капланов был блистательным лектором: в течение полутора десятилетий он читал курсы по еврейской истории в Еврейском университете в Москве (позднее — Высшая гуманитарная школа им. С. Дубнова), на кафедре иудаики Института стран Азии и Африки при МГУ, в Государственной классической академии имени Маймонида, а также выступал с лекциями, посвященными разным эпохам еврейской истории, во многих университетах России, Европы и Америки. Он подтолкнул к научному поиску десятки студентов и молодых исследователей, руководил многими дипломниками и аспирантами.

Его преподавательская деятельность не ограничивалась университетами: в течение десяти лет Рашид Мурадович преподавал также на летних и зимних школах по иудаике в различных городах СНГ и Балтии. На одной из них — в Черновцах — его и настиг инфаркт, оказавшийся смертельным.

Коллеги, друзья, ученики Рашида Мурадовича Капланова сохраняют о нем благодарную память.

יהיה זכרו ברוך

Памяти
профессора Джона Клиера

В ночь с 23 на 24 сентября 2007 г. ушел из жизни профессор Джон Клиер, выдающийся специалист по истории российского еврейства, член Международного редакционного совета журнала, коллега и верный друг, всегда готовый откликнуться на просьбу о помощи.

Профессор Джон Клиер учился и защитил докторскую диссертацию в американских университетах (University of Notre Dame, Indiana University of Illinois); жил и работал в Великобритании, где много лет руководил кафедрой иудаики Университетского колледжа в Лондоне (UCI.) и читал курсы по еврейской истории.

Его перу принадлежат две фундаментальные монографии, во многом изменившие наши представления об истории евреев в Российской империи: «Russia Gathers Her Jews» (1985, расширенное русское издание — «Россия собирает своих евреев», 2000) и «Imperial Russia's Jewish Question» (1995). Итогом его работы последних лет стало исследование посвященное еврейским погромам в России: «Southern Storms: Russians, Jews and the Crisis of 1881–82», выхода которой в свет ему, увы, не доведется увидеть.

Россия была для Клиера не просто объектом исследования или местом, в котором находятся интересующие его архивы и библиотеки. У него здесь было множество друзей, а для некоторых из нас, его коллег, его дом в предместье Лондона был всегда открыт. Он принимал самое деятельное участие в различных начинаниях, связанных с развитием иудаики в России: был постоянным участником проводимых «Сэфером» конференций, способствовал установлению научных контактов между российскими и западными исследователями, был членом Академического совета Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства в Москве.

Мы ценили его талант, сдержанное чувство юмора, открытость. 13 декабря 2007 г. Джону должно было бы исполниться шестьдесят три года... Все мы, коллеги профессора Клиера, переживаем сейчас боль этой утраты и скорбим вместе с его семьей и со всеми, кто его знал и потому не мог не любить.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Любовь Чернина

Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI–VII вв.

Все очерки средневековой истории евреев и в особенности иудео-христианских отношений в Средние века содержат в первых главах упоминание о преследовании евреев в вестготской Испании. Основная проблема, рассматриваемая в историографии, это определение причин антииудейской политики вестготских королей в целом и изучение особенностей этой политики в различных сферах. Интегральной частью такого рода политики стало регулирование социально-экономических аспектов жизни евреев и конверсов этого периода.

Эту политику отражают два основных источника по еврейской истории в вестготской Испании: каноны соборов и законы, изданные разными вестготскими королями, объединенные в свод, именуемый «Вестготской правдой». Такое название было присвоено памятнику составителями *Monumenta Germaniae Historica*, издавшими этот текст в конце XIX в.¹ В действительности в рукописях этот текст чаще всего называется *Liber judiciorum* («Книга приговоров») или *Liber Judicum* («Книга судей»). Несомненна и неоспорима тесная связь этого кодекса с традициями римского права.

Новый этап в истории королевства, начавшийся после 586 г., когда вестготские короли отвергли арианство в пользу ортодоксального христианства, потребовал нового, общего права для всей территории готской Испании. Перестал существовать формальный барьер между варварами и римлянами; более того, слабая королевская власть находилась в сильной зависимости от поддержки испано-римского населения и епископата. Поэтому издание нового свода законов явилось весьма логичной мерой.

Работу над первой версией «Вестготской правды» вел епископ Браулион Сарагосский во время правления Хиндасвинта (642–653), а утверждена она была VIII Толедским собором уже при новом короле Рецесвинте в 654 г. Законы, включенные в этот кодекс, представляют

собой выдержки из эдиктов вестготских королей. Следующая редакция «Вестготской правды», появившаяся в 681 г., в правление короля Эрвигия (680–687), включала один дополнительный титул, целиком посвященный евреям. Так сформировалась окончательная версия текста, дополненная впоследствии несколькими законами, изданными королями Эгикой и Витицей. После крушения вестготской монархии «Вестготская правда» не утратила своего значения. Она осталась важным законодательным источником для испанских христиан в течение всего Средневековья. Последний случай ее применения в судебной практике относится к 1778 г.

Все законодательство, касающееся евреев, сосредоточено в последней, XII книге «Вестготской правды». В остальных одиннадцати книгах термины *Judaeus* или *Hebraeus* не упоминаются ни разу. Законодательство о евреях отражает историю сложных взаимоотношений между королевской властью и евреями на протяжении долгого периода от принятия Рекаредом ортодоксального христианства в 586 г. до конца VIII в. — правления Эгики. В книге нет законов, помеченных как «*antiqua*», т.е. созданных до Рекареда. Это значит, что до отказа от арианства во всех сферах, кроме религиозной, евреи ничем не отличались от романского населения Вестготского королевства. С 212 г., когда в соответствии с эдиктом Каракаллы евреи, как и все прочие жители империи, получили римское гражданство, они сохраняли этот статус, формально не отмененный в течение всего Средневековья. Поэтому евреи вестготской Испании с 506 г. юридически подчинялись *Lex Romana Visigothorum*, известному также как «Бревиарий Алариха». «Бревиарий» представляет собой сокращенную для нужд испанского судопроизводства версию «Кодекса Феодосия», и туда попали лишь девять из пятидесяти законов «Кодекса», относящихся к евреям. Они касаются внутренней автономии еврейской общины, запрета смешанных браков и конкубината, запрета держать рабов-христиан и обращать христиан в иудаизм, а также регулирования жизни конверсов. Следует отметить, что в этих законах нет практически ничего, что проливало бы свет на экономическую деятельность евреев и конверсов.

XII книга «Вестготской правды», содержащая законодательство об иудеях, носит название «Об устранении притеснений и обо всех искорененных еретических течениях» (*De removendis pressuris et omnes hereticorum sectis extinctis*), однако она не содержит упоминания ни одной ереси, кроме *haeres judaeorum*. Даже в тех случаях, когда закон направлен против ереси вообще², сказано, что, искоренив все ереси (главным образом арианскую ересь, которая уже не названа напрямую, но всегда подразумевается), королевская власть должна обратить свое внимание на иудеев³. Можно предположить, что к моменту составления окончательной редакции «Вестготской правды» при Ре-

цесвинте (3-я четв. VII в.) проблема всех остальных ересей уже была исчерпана. Таким образом, книга, озаглавленная «О ересях», на самом деле должна называться «Об иудеях». Но само слово *Judaeus* в тексте источника толкуется в широком смысле и включает как иудеев в полном смысле слова, так и крещеных иудеев — конверсов. Несмотря на то что однозначно указывающий на них термин *converse* употребляется в разных формах меньше десяти раз, сами крещеные евреи в реальности являются объектом регулирования в большинстве законов, содержащихся в книге. Третий титул, содержащий законодательство Эрвигия, целиком относится именно к тем евреям, которые уже прошли обряд крещения, и практически везде они именуются просто термином *judaei*. Так, содержащееся среди законов так называемое второе обязательство (*placitum*), подписанное конверсами именем короля Рецесвинта, носит название «Обязательство евреев, направленное на имя короля»⁴. Поэтому, когда речь идет о некрещеных евреях, это приходится оговаривать особо⁵. Кроме того, соединение в термине *Judaei* как евреев, так и конверсов может породить неверное понимание законов. Один и тот же король мог издавать законы, регулирующие жизнь обеих этих групп населения. Эта терминологическая путаница — один из камней преткновения при переводе памятника на другой язык.

Законы, регулирующие жизнь конверсов, имеют свою специфику. Прежде всего она заключается в том, что речь идет о новой, ранее не выделявшейся особо социальной группе. В этих законах встречаются и борются две противоречивые тенденции: необходимость включить новых собратьев по вере в христианское общество и стремление обособить их, отделить от настоящих христиан. Обычно эти вопросы анализируют на основании законов, регулирующих религиозную жизнь евреев и конверсов, однако экономические факторы имеют ничуть не меньшее значение.

В первую очередь следует оговорить, что евреи априори в целом пользуются экономическими правами, присущими им в качестве римских граждан⁶, в т.ч. правом на неприкосновенность частной собственности. Законы, ущемляющие экономические права иудеев и конверсов, исходят именно из этой отправной точки. «Экономические» законы, при всей их немногочисленности, можно разделить на две группы: касающиеся владения рабами, прежде всего христианами и затем язычниками; и касающиеся имущества вообще. Сюжет о рабах-христианах вообще традиционен для позднеримского законодательства об иудеях⁷ — в частности, это единственный экономический аспект, отраженный в «Бревиарии Алариха»⁸. С точки зрения христианской этики, главная опасность состоит не столько в том, что христианские души подчинены врагу христианской веры, сколько в том, что иудей может вывести раба из-под юрисдикции церкви, обра-

тив его в свою веру. Именно этому посвящен первый антииудейский закон из принятых вестготскими королями — закон Рекареда. Наказание предполагается не за приобретение христианского раба, хотя начинается закон именно с запрета покупать его или получать в дар, а за попытку его обращения в иудаизм⁹. Отметим, что опасность иудайзации рабов оставалась актуальной даже в правление Эрвигия, который отказывает таким рабам в праве на получение свободы, поскольку они «отвергли благодать обретения свободы» (*LVis XII, 3, 16*).

Спустя двадцать лет этого закона оказалось недостаточно, и король Сисебут (612–621) повелел окончательно запретить еврейское владение христианскими рабами, а уже имеющихся безвозмездно отпустить на свободу, наградив всеми правами римского гражданина¹⁰. Однако это постановление касается лишь тех рабов, которые находились под властью евреев в противоречие действующему законодательству, т.е. в период действия закона короля Рекареда. Эти рабы должны были быть освобождены согласно закону Рекареда, но остались в рабстве, т.е. статус их был незаконным. Отдельно оговаривается вопрос о рабах, которые оказались во власти евреев в период действия этого постановления, но «честным путем» (*iustissime conquisita sunt*). Каким был этот самый честный путь, закон не уточняет, но имущество, приобретенное *iustissime*, не может быть конфисковано просто так, ведь таким образом будут ущемлены базовые права римского гражданина. Поэтому этих рабов приказано продать или отпустить на свободу, по желанию хозяина. Эту тенденцию продолжает следующий закон Сисебута, 14-й в порядке «Вестготской правды», в котором вводится безоговорочный запрет для евреев (и конверсов) на владение христианскими рабами, однако уже имеющихся рабов предлагается не конфисковывать, а «продавать по справедливейшей цене внутри границ нашего королевства в тех округах, где они останутся, со всем пекулием, христианину, которому это можно»¹¹.

Среди законов, изданных Хиндасвинтом и Рecessвинтом, положения, освещающие экономическую деятельность евреев и конверсов, отсутствуют, однако в обширнейшем законодательстве Эрвигия (680–687) эта проблема вновь поднимается. Следует отметить вслед за частью исследователей¹², что законы Эрвигия, по всей видимости, относятся целиком к конверсам, тогда как само понятие о евреях, исповедующих иудаизм, должно было быть предано забвению. Но это совсем не значит, что таких евреев не было, — регулярно повторяющиеся кампании по всеобщему крещению евреев свидетельствуют о том, что эффективность этих мер была не очень высока. Через пару десятилетий после каждого раунда процесс повторялся.

Первый же закон Эрвигия оспаривает установленное ранее Сисебутом право евреев отпускать на волю рабов-христиан. Подробнее ошибочность постановлений Сисебута рассматривается в 12-м зако-

не, где юристы Эрвигия находят противоречие в том, чтобы «те, кто сам запятнан скверной рабства, предоставляли христианину статус свободного»¹³. Правда, это не мешает им устанавливать новый ограниченный срок, в течение которого евреи могут продать своих рабов. Следует отметить, что в законе речь идет об обеих группах, которые включаются в термин «*judaei*», — политика Эрвигия, выраженная во втором законе титула, запрещает иудеям «избегать благодати крещения». Таким образом, дискриминационная норма относительно владения рабами-христианами касается и тех, кто этого благословения не избежал. Их преимущество перед иудеями, еще не перешедшими в христианство, состоит в том, что они сохраняют часть присущих им прав, а именно могут продать своих рабов (также, видимо, по справедливейшей, т.е. рыночной цене, о которой шла речь прежде), не дожидаясь, пока они будут конфискованы. Аналогичные правила распространяются на нехристианских рабов в случае, если они пожелают принять христианство (XII, 2, 18).

Самый поздний из содержащихся в 12-й книге законов относится к так называемым дополнениям Эгики и отражает ситуацию, сложившуюся уже после смерти Эрвигия, т.е. к концу VII в. Этот закон, пожалуй, наиболее информативен в отношении рассматриваемой темы, т.е. особенностей социально-экономического состояния евреев и конверсов в ходе их принудительной христианизации. Но «еврейская» политика Эгики реализовалась не только в нем, но и в постановлениях XVI и XVII Толедских соборов. Вестготское законодательство второй половины VII в. вообще преимущественно соборное — практически любое постановление Эрвигия и Эгики, прежде чем вступить в силу, должно было получить одобрение епископов. Специфика правления Эгики состоит в том, что часть введенных им норм содержится только в канонах.

В своей речи на открытии XVI Толедского собора 25 апреля 693 г. Эгика сформулировал главную, по его мнению, проблему церкви и христианского общества в целом: «От скольких же бед, насылаемых Господом во гневе, страдает земля ежечасно, и от скольких козней и преступлений нечестивцев изнывает!»¹⁴ Он утверждает, что с этими плачевными проявлениями нечестия необходимо бороться двояко: укрепляя престиж и благосостояние церкви и искореняя ростки ереси. Эгика обещает материально поддерживать духовенство, чтобы церковная бедность не отвращала евреев от крещения: ведь приход, владеющий всего десятью рабами, им просто смешон¹⁵. Несмотря на все усилия королевской власти, «еврейское нечестие» процветает, и поэтому Эгика предлагает принципиально новые методы борьбы с ним — политику кнута, проводимую Эрвигием, сменяет политика пряника. Следует отметить, что все антииудейские меры 693 г. преследовали ясно сформулированную королем цель: превратить этни-

ческих евреев в интегральную часть христианского общества вестготской Испании. Б. Блюменкранц¹⁶ полагал, что идеологическое новшество законодательства Эгика состояло в выделении трех типов евреев (еще не крестившиеся, насильно крещенные и сохраняющие криптоиудаизм и те, кто уже полностью превратились в добрых христиан), тогда как раньше законы различали только крестившихся и избегнувших крещения. Отсутствие терминологической точности в вестготских юридических текстах не позволяет прояснить этот вопрос — все лица еврейского происхождения продолжают называться *judaei*, среди которых есть «искренне обратившиеся» и «упорствующие в нечестии».

Постоянные призывы ко всеобщему крещению в вестготском законодательстве VII в. и не менее постоянное присутствие в испанском обществе евреев, активно и открыто исповедующих иудаизм (это подтверждается, в частности, и находками еврейских надгробных камней¹⁷), свидетельствуют о том, что практически не существовало реальной границы между огромной массой крещенных «для вида» и некрещенных евреев. Конверсы активно возвращались в иудаизм благодаря общей неорганизованности властных структур, как церковных, так и светских, а также неумеренной любви клириков к взяткам, известной по многим законам Эрвигия. Более того, до 690-х гг. даже крещенные евреи в массе фактически оставались частью еврейской общины. Об этом свидетельствуют и отсутствие специальных законодательных норм относительно новообращенных, и скудость упоминаний этой категории населения в других источниках. Трудно объяснить, почему термин *conversus* употреблялся так редко, если речь шла о многочисленной группе людей. Несомненно, некоторые крещенные евреи отрывались от влияния общины и входили в христианское общество, но история Испании VII в. свидетельствует о том, что исключения были не так уж часты. Житие Юлиана Толедского¹⁸, одного из идеологов борьбы с евреями, говорит о том, что его родители были крещеными евреями, но это не помешало ему достигнуть высших чинов в церковной иерархии, а им — интегрироваться в христианское общество. Но тем не менее конверсы находились под постоянным подозрением в криптоиудаизме и вынуждены были постоянно подтверждать свою благонадежность показательным отказом от еврейского образа жизни и общения с бывшими единоверцами, находясь под контролем церковных властей. Тому, как должен был демонстрироваться этот отказ, посвящена существенная часть законодательства Эрвигия¹⁹.

В связи с этим вполне логично, что первая мера, которую предпринимает Эгика, заключается в том, чтобы отделить настоящих, «хороших» конверсов от общей массы членов еврейской общины. Он приказывает освободить тех, кто «направил свою жизнь по христианскому пути, от груза всех обязанностей, которые были на него на-

ложены во имя общественной пользы прежде, когда он был иудеем»²⁰. А чтобы оставшиеся «на еврейском пути» острее осознавали выгоды обращения, снятое с конверсов налоговое бремя распределяется среди их бывших единоверцев²¹. В своей речи на XVI соборе Эгика почти дословно повторил эту фразу²². Епископы, подтвердившие эту норму, уточняют, что налог выплачивается «святейшему фиску», а «закосневшие в неверии» должны покрывать все, что было выплачиваемо ранее всеми вместе²³.

Полемика об этом специфическом еврейском налоге ведется в научной литературе очень давно²⁴. Еще исследователи XIX — начала XX вв. обсуждали, был ли он подушным или поземельным, взимался с общины или с отдельных лиц, а также как именно он назывался²⁵. Однако исследователи смогли определиться лишь по очень ограниченному числу вопросов: налог был подушным, т.к. взимался с мужчин, женщин и детей²⁶, он объединял вместе крещеных и некрещеных евреев, которые воспринимались как единая община, и называться он мог как угодно — все термины, которыми он характеризуется в разных местах, могут быть применены к любому налогу вообще. Следует отметить, что словосочетание «*ac filii eorum*» в перечислении облагаемых может означать не только еврейских детей, перечисленных вместе с их отцами и матерями, но и конверсов во втором поколении, т.е. детей тех, кто был обращен в христианство. Ведь если конверсы подлежат этому налогу так же, как и их бывшие единоверцы, и остаются финансово включенными в еврейскую общину, то вполне возможно, что и их потомки тоже считались членами этой общины. Вопрос осложняется двумя неясностями. Во-первых, специфический еврейский налог упоминается во всех вестготских источниках только в эпоху Эгика — в законе из «Вестготской правды» и в соборе, его подтверждающем. Во-вторых, мы не можем с точностью описать состав еврейской общины начала 90-х гг. VII в. После многочисленных массовых принудительных крещений там не должно было оставаться некрещеных евреев, но другие источники указывают нам, что такие евреи все-таки были. Помимо Парагора, похоронившего трех своих детей в Нарбонне, источники упоминают еврея Реститута, который служил посыльным при общении ярого сторонника всеобщего обращения Юлиана Толедского и барселонского епископа Идалия²⁷, и некоторых других.

Во многих исследованиях при обсуждении вопроса еврейского обложения высказывается тезис о том, что Эрвигий обязал некрещеных евреев и конверсов платить подушную подать²⁸. При этом ни один автор не указывает источник, в котором содержится упоминание об этом, — все ссылаются на исследование Жюстера, который приводит эту мысль также бездоказательно, ссылаясь лишь на общую тенденцию политики этого короля «установить для крещеных евреев те же

ограничения, которые раньше относились к некрещеным»²⁹. Нам не удалось найти упоминание о подобных действиях ни в «Вестготской правде», ни в соборном законодательстве эпохи Эрвигия, таким образом, этот историографический миф, по-видимому, приходится оставить на совести Жюстера.

Отсутствие ясных указаний на специфическое еврейское обложение до Эгики оставляет нас в полном недоумении относительно состава общины, члены которой ему подлежали. Нам неизвестна ее численность, а также категория, к которой относились эти евреи: совсем некрещенные или (что более вероятно) криптоиудеи. Последняя версия подтверждается и тем, что Эгика требует от евреев, желающих, чтобы их признали добрыми христианами и предоставили экономические преимущества. Они должны не принять крещение, а продемонстрировать истинное обращение³⁰: «пусть... при свидетелях объявит себя христианином, прочтет молитву господню [имеется в виду «Отче наш». — Л.Ч.] или произнесет апостольский Символ веры, а также отведает или охотно примет христианской еды»³¹.

Следует, однако, помнить, что специфический еврейский налог, не упомянутый католическими королями, предшественниками Эгики, и отсутствующий в «Бревиарии Алариха», который регулировал жизнь римских граждан (т.е. всего неготского населения) до появления *Forum Judicum*, фигурирует в «Кодексе Феодосия»³². Конечно, «Бревиарий» или «Римский закон вестготов» представляет собой ту квинтэссенцию «Кодекса Феодосия», которая была основным законодательным сводом арианской Испании. Однако никем не отмененный римский налог мог вполне продолжать функционировать и в вестготской Испании без дополнительных законодательных норм. Было доказано, что некоторые римские фискальные нормы даже пережили эпоху вестготов и сохранились в Галисии в X в.³³ Можно предположить, что подобная ситуация наблюдается и с еврейским налогом. Такая гипотеза объясняла бы не освещенный источниками генезис этого налога и его бытование. Она становится еще более оправданной, если вспомнить, что именно социально-экономические структуры в наибольшей степени сохранили преемственность по отношению к римскому праву³⁴. Римское право содержало разнообразные нормы, связанные с повинностями евреев³⁵. Среди них есть и такие, которые в наибольшей степени соответствуют формулировке *onus functionis publicis utilitatibus*, а именно связанные с освобождением от обязанностей декурриона (CJ 1.9.5.; CTh 1.6.8.24). Вообще, польза этого налога для народного блага подчеркивается в формулировках типа *functiones in ratione publica* (XVII Tol. Сопс., 8), что может указывать и на то, что речь идет не о денежном налоге, а о материальной повинности.

Таким образом, и норма, изложенная в эдикте 16.8.14 и повествующая о специальном налоге, собираемом с еврейских общин, могла так

или иначе применяться или, по крайней мере, служить юридическим обоснованием для соответствующих поборов, хотя никаких прямых указаний на это нет не только в законодательстве, но и в других источниках этой эпохи. Косвенно об этом свидетельствует тот факт, что Эгика называет еврейские платежи «обычными» (*more solito sui census impensionem ...debeant persolvere*), а епископы упоминают о том, что евреи «привыкли» к ним (*omni functione, quam sacratissimo fisco persolvere consueti sunt*).

Общим местом в историографии стало утверждение о том, что налог был достаточно высок и плательщики его были многочисленны, а потеря этого дохода стала бы чувствительной для королевского фиска, и поэтому бремя, снятое с «хороших» конверсов, перекладывалось на оставшихся членов общины³⁶. Заметим, что такого рода мера не обязательно свидетельствует о значительном объеме получаемых средств и может быть истолкована как наказание для упорствующих. Тем более конверсы ни в коей мере не получали полного освобождения от налогов — епископы специально оговаривают, что на них накладываются обязательства, обычные для христиан³⁷. Эта оговорка отсутствует и в речи Эгика, и в законе, что свидетельствует о большей дальновидности и взвешенности решений епископов, которые, конечно, рады «поощрять исцеляющихся», но настаивают на исполнении всех обязательств граждан перед фиском. Более весомым аргументом в пользу важности этого налога для фиска служит перекладывание его на освобожденных рабов евреев в постановлениях XVII собора (8-й канон). Это явление Жюстер³⁸ характеризует как парадоксальное — «еврейский» налог в вестготской Испании пережил самих евреев.

Помимо нового распределения налогового бремени, Эгика ввел также запреты на коммерческую деятельность для той категории, которая называется *iudaei*. Запретов этих два: совершать любые торговые операции с христианами и вести заморскую торговлю с кем бы то ни было. Степень торговой активности евреев до появления этого закона — вопрос, дискутируемый в историографии, но полностью так и не проясненный в связи со скудостью источников. Главным образом, дискуссия ведется по проблеме участия евреев в работорговле, причем основным источником здесь становятся многочисленные и часто повторяемые нормы, запрещающие евреям владеть рабами и продавать принадлежащих им рабов³⁹. Если в старой историографии было распространено мнение об активном участии евреев в работорговле, то в последние тридцать лет возобладала обратная точка зрения⁴⁰. Однако ни работорговля, ни ростовщичество никак не отразились в законодательстве Эгика.

Безусловно, следует признать тот факт, что в какой-то степени евреи занимались торговлей: доказательством этого служат такие факты, как расселение в приморских торговых городах, этнические

и даже родственные связи по всему Средиземноморью, которые легко перерастали в деловые⁴¹. Однако большинство исследователей полагают, что лидерами в коммерческой и финансовой сфере евреи не были. Существенные препоны еврейской торговле поставил Эрвигий, ограничив для евреев как свободу передвижения внутри вестготского королевства, так и возможность покинуть пределы его территории. Но эти его постановления, так же как и многие другие антиеврейские меры вестготских королей, по всей вероятности, исполнялись крайне плохо. По меньшей мере не очень понятно, как после всех ограничений, наложенных на евреев и конверсов всех мастей, в их собственности остались «земли, виноградники, оливковые рощи», рабы (в т.ч. рабы-христиане) и даже торговые корабли. В точности неизвестно, какого рода товарами торговали еврейские купцы, однако большинство исследователей соглашаются в том, что среди них важное место занимали предметы роскоши. Спрос на такого рода товары не прекращался среди вестготской христианской знати, а предложение на них поступало преимущественно из-за рубежа. Это делало заморскую торговлю, которая велась главным образом руками иноземцев: греков, сирийцев и примкнувших к ним евреев, чрезвычайно важной отраслью экономики. Термин *negotiator* в «Вестготской правде» вообще применяется только к заморской торговле, хотя изначальное латинское значение этого термина более широкое и относится к торговле вообще. В этом памятнике торговле в целом, обозначаемой терминами *commercium* и *transactio*, посвящена вся V книга, а законы, относящиеся к заморской торговле (*transmarina negotiatio*), выделены в отдельный титул XI книги. Эти законы немногочисленны (их всего четыре) и все принадлежат к категории *antiqua*, т.е. созданы до правления короля Рекареда (586–601). В титуле «О заморских торговцах» отсутствуют специальные указания на этническую или конфессиональную принадлежность этих купцов, однако очевидно, что они не подлежат обычному вестготскому законодательству и имеют свои собственные законы и даже собственных сборщиков податей⁴².

Эгика исключил неблагонадежных евреев из числа заморских торговцев сразу двумя способами: прямым запретом на торговлю с христианами и запретом на посещение пристани (*cataplus*), где выгружались привезенные товары и начиналась их продажа. Сам термин *cataplus* многозначен и позволяет различные толкования. Он происходит от греч. *κατάπλοος*, латинский язык поздней Империи сохранил греческое значение: «прибытие кораблей», «выгрузка», «дебаркадер»⁴³. К нему примыкают такие значения, как «склад» и «рынок». Иногда *cataplus* толкуется как судно или целый торговый флот. Какое бы из этих значений мы ни выбрали, оно приводит нас к выводу о запрете евреям участвовать в торговых операциях, осуществляемых по морю.

Запрет на торговые операции с христианами и в законе, и в речи Эгики на соборе, и в соответствующем каноне примыкает к запрету на посещение пристани. Фразы составлены так, что становится возможным и более узкое толкование: король не вообще ограничивает право евреев на торговлю с христианами, а лишь тогда, когда она совершается на пристани: «никто из иудеев, упорствующих в нечестии, пусть не приходит на пристань для совершения каких бы то ни было торговых сделок»⁴⁴; «и пусть не смеют приближаться к пристани для ведения заморской торговли и для совершения каких бы то ни было торговых сделок с христианами ни явно, ни тайно»⁴⁵. Однако эта гипотеза довольно сомнительна, и гораздо более вероятно, что речь действительно идет и о такой торговле, которая не сопряжена с доставкой товаров по морю. Косвенным образом это подтверждает последняя клаузула закона, наказывающая христиан за сам факт заключения сделки с евреем и полученную от такой сделки выгоду. Коммерческие отношения дозволяются только внутри общины⁴⁶.

Последняя норма, содержащаяся в законе Эгики, направлена против христиан, готовых воспользоваться плачевным положением евреев и нарушить экономический бойкот, установленный королем. Речь в ней идет о наказании христианина, осмелившегося вести торговлю с иудеем, — штраф за это полагается весьма значительный и составляет три фунта золота. Более того, христианин, который попытается нажиться на этих запрещенных сделках и получить от иудея при продаже «сверх двойной стоимости вещи», должен выплатить фиску штраф в размере заплаченной цены и «втрое от полученного сверх двойной цены»⁴⁷. Для малоимущих мера еще строже: все их состояние передается в фиск, а сами они подвергаются телесному наказанию.

Ограничения на торговлю преследуют ту же цель, что и перекладывание на общину «закосневших в неверии» налогового бремени конверсов: они раскалывают некогда единую еврейскую общину. Если раньше большинство крещеных евреев продолжали оставаться членами общины и делили с упорствующими все экономические и правовые тяготы своего положения, то теперь между «хорошими» и «плохими» евреями создается пропасть. «Плохие» конверсы получают наглядную картину благ, к которым им надо стремиться, а сами пока остаются вариться в собственном соку, раскладывая на членов общины чужие налоги и продавая друг другу одни и те же товары.

Третий важнейший запрет, углубляющий эту пропасть, это запрет на владение рабами и недвижимым имуществом. Проблема рабов (любого вероисповедания) уже обсуждалась в вестготском законодательстве неоднократно, но даже Эрвигий нуждался для отчуждения рабов у хозяев-евреев в предлоге «стремления к христианской вере»⁴⁸. Эгика же причисляет рабов к «недвижимому имуществу: домам, землям, виноградникам и оливковым рощам». Все это имуще-

ство, если о нем было известно, что оно было приобретено у христиан, вне зависимости от срока давности должно быть передано в фиск, а еврей должен получить за нее «принятую цену»⁴⁹. Термин *publicum pretium*, пожалуй, самая любопытная деталь в этой клаузуле. С некоторой уверенностью можно говорить, что он означает «общепринятую» цену, установленную государством, и близок термину *iustum pretium*, принятому в римском праве⁵⁰. Такое толкование объясняет нам и то, что единственным возможным покупателем в данном случае оказывается фиск. Необходимость введения такой меры, т.е. не безвозмездной конфискации, а покупки собственности, пусть и по цене, установленной государством, обусловлена спецификой правовой структуры вестготского общества. Король не обладал достаточной властью для того, чтобы просто так лишиться законно приобретенной собственности римского гражданина, каковым оставался каждый еврей вне зависимости от своего положения в обществе. Власть, как светская, так и церковная, могла сколь угодно плохо относиться к евреям и конверсам, но посягнуть на их имущественные права она не могла. Право на собственность в римском праве присуще любому свободному человеку с рождения. Закон Эгикки подчеркивает, что речь идет об имуществе, полученном абсолютно законным путем. А значит, эта собственность не может быть конфискована без правового обоснования, а поскольку виноградники это не рабы-христиане и никакое право не мешает евреям владеть ими, то за отчуждение этой собственности необходимо выплатить соответствующую (пусть в реальности и невысокую) компенсацию. В противном случае власть могла столкнуться с недовольством других граждан, принадлежащих к христианской религии: ведь если король так свободно обращается с законно приобретенной собственностью евреев, то ясно, что у него нет никаких препятствий так же обойтись с собственностью христиан. Здесь римское право, чьи традиции живы в «Вестготской правде», более чем в любом другом памятнике варварского законодательства, встает на защиту евреев.

XVII Толедский собор, состоявшийся всего через полтора года после XVI, в ноябре 694 г., показал стремительный переход в воззрениях Эгикки от «прагматики» к «заговорам». В речи, открывающей собор, король излагает обстоятельства, которые вынуждают его принципиально изменить политику в отношении иудеев. Он буквально жалуется собравшимся епископам, что евреи, введенные в заблуждение собственными дурными обычаями, обманули доверие короля и отвергли христианство, и он глубоко скорбит по этому поводу⁵¹. Недовольство короля вызвал заговор, в который евреи вступили, установив связь с единоверцами за пределами Испании, с целью повергнуть христианскую веру и народ. Епископы в постановлении, которое они вынесли в ответ на предложение короля, еще больше

подчеркнули политический, а не вероисповедный характер этого заговора: преступление евреев заключается не только в покушении на статус церкви (*non solum statum ecclesiae perturbare maluerunt*), но и в попытке устроить государственный переворот (*verum etiam ausu tyrannico inferre conati sunt ruinam patriae ac populo universo*). Конечная их цель заключается в узурпировании трона (*et regni fastigium sibi, ut praemissum est, per conspirationem usurpare maluerint*). Это заговор против «народа и родины», а не только против веры, поэтому принимаемые королем и собором меры нацелены как на то, чтобы отомстить за святую веру (*non solum iniuriam crucis Christi vindicare vult*), так и на то, чтобы предотвратить возможный вред стране и народу (*gentis suae ac patriae exitium, quod fore illi inferendum saevius decrevere*). Для Эгикки два этих фактора (против веры и против власти) не просто тесно связаны — они неотделимы друг от друга, как неотделимы друг от друга церковная и светская власть в государстве.

Не останавливаясь в данной статье на возможных причинах такого решения, обратим внимание на предпринятые Эгиккой меры, в особенности экономические. Наказание за возможный заговор было назначено самое настоящее. Евреи, не сумевшие доказать свою благонадежность, должны быть обращены в рабство. По-видимому, возможность избежать этого была только у тех, чья верность христианской религии была широко и давно известна — соответствующего уточнения нет ни в речи короля, ни в каноне, но оно напрашивается само собой⁵². Ранее в подобных случаях о лицах, обращенных в рабство за нарушение того или иного закона, говорилось, что их судья будет находиться в руках короля и он передает их кому пожелает⁵³. Теперь собор повторяет эту формулировку (*his quibus eos iusserit servituros largitae*) и расшифровывает ее: рабы-христиане (*mancipia christiana*), находившиеся ранее в распоряжении евреев (и «неискренних» конверсов, автоматически причисляемых к евреям), получают свободу при условии клятвы в верности христианской религии, а их бывшие хозяева становятся рабами. Имущество евреев полностью поступает в распоряжение фиска⁵⁴, а оттуда передается тому, кому пожелает король, например бывшим рабам, образуя их пекулий (*de proprietatis eorum peculio*). В качестве дополнительного условия бывшие рабы, получатели пекулия, обязаны выплачивать в фиск те подати, которые были наложены на евреев и которые упоминаются в предыдущем соборе. Л.А. Гарсия Морено⁵⁵ полагает, что такое доверие, оказанное бывшим рабам евреев, свидетельствует о принципиально другом их статусе по сравнению с обыкновенными рабами — они были образованными, обладали различными навыками, позволявшими им быть управляющими и торговыми агентами. Однако раб влиятельного человека в роли управителя или даже чиновника довольно высокого ранга — не редкость в вестготском

обществе, где личное доверие патрона значило намного больше, чем формальный статус⁵⁶.

Еще один вопрос связан с тем, откуда у евреев или даже конверсов в конце VII в. еще могут оказаться рабы-христиане, когда деятельность всех предыдущих правителей была направлена на то, чтобы лишить их этого права. Специального постановления на эту тему нет, но, по всей вероятности, эти рабы достались им в результате «политики пряника», проводившейся Эгикой на предыдущем соборе⁵⁷. Евреи предоставили необходимые доказательства своей верности христианству, получили право вновь владеть рабами-христианами, а потом, «облекшись в тунику лжи», в той или иной степени вернулись в иудаизм. Именно это и огорчило Эгику так сильно, что он решил более не возвращаться к еврейской проблеме вообще.

Сами евреи вместе с женами и детьми становятся рабами фиска, т.е. их судьба аналогична судьбе их имущества: их непосредственный владелец, король, волен передать их кому угодно, например новым вольноотпущенникам. Однако в каноне не сказано, что все рабы будут обязательно переданы им. Главным образом воля короля состоит в том, чтобы рассеять бывших евреев по всей территории королевства, а не держать их в местах их бывшего компактного проживания⁵⁸. Те же, кому король подарит этих рабов, обязуются внимательно следить за сохранением чистоты их веры⁵⁹, чтобы они не впали в жидовствование. Дети евреев с той же самой целью по достижении семи лет не должны иметь никакого контакта с родителями, а хозяева должны отдать их на воспитание в христианские семьи, чтобы они вступили впоследствии в брак с добрыми христианами.

Король лишь просит собор освободить от этого решения евреев, проживающих на территории входящей в состав Вестготского королевства Нарбоннской Галлии. Канон не упоминает о галльских евреях, но, по всей вероятности, пожелание короля было выполнено⁶⁰. Подоплека такого решения кроется не в том, что евреи Септимании были более благонадежны, чем жившие на полуострове. Причину объяснил сам Эгика⁶¹: в регионе свирепствует чума, которая усугубляет проблемы, порожденные приграничным положением. Вероятно, именно этим и объясняется странная формула *infra clausuras* — провинция буквально отрезана от внешнего мира (из-за этого епископы из Нарбоннской Галлии даже не приехали участвовать в соборе), множество жителей погибли, а оставшиеся страдают от практически бесконтрольной преступности. В связи с этим евреи как лично, так и материально могут оказаться чрезвычайно полезны дуксу провинции для восстановления нормальной жизни⁶². Это решение кажется особенно смелым, если иметь в виду дурную репутацию региона в том, что касается евреев, — Юлиан Толедский неоднократно обвинял евреев Нарбонна в злонамеренности и указывал, что весь этот регион

заражен «еврейским нечестием». И вот эти социально опасные евреи оказываются настолько необходимы для общественной пользы (здесь мы снова встречаем термин *publica utilitas*, который ранее описывал еврейский налог), что их твердость в христианстве защищена только теми законами, которые издавались Эрвигием, — предполагаемое наказание состоит в изгнании из страны. Из речи Эгика следует, что само их участие в восстановлении региона должно заставить их жить «жизнью истинных христиан в соответствии с правилами святой веры»⁶³. Правда, следует помнить, что королевская власть в этом отдаленном от центра регионе была еще слабее, чем к югу от Пиренеев, и Эгика мог просто реалистично смотреть на свои возможности проводить там общую политику⁶⁴.

* * *

Экономические меры Эгика так же вплетаются в его общую политику в отношении евреев, как и действия предыдущих королей. Они были и оставались важным элементом тактики власти в исполнении поставленной задачи — религиозного, политического и экономического объединения населения вестготской Испании. Использование материального наказания и (новшество Эгика!) поощрения в борьбе за христианизацию еврейской общины было не менее логичным (хотя, по-видимому, ненамного более успешным) орудием, чем простое принуждение. Однако общая неэффективность мер по христианизации еврейского населения не просто сводила на нет усилия по экономической интеграции «успешных» конверсов в христианское общество, но и отбрасывала весь процесс назад из-за отсутствия четкого разграничения между «хорошими» и «плохими» евреями. Помимо этого, сведения, содержащиеся в антииудейских постановлениях королей и соборов, остаются практически единственным источником, повествующим о благосостоянии и экономической деятельности испанских евреев вестготского периода.

Источники конца вестготской монархии чрезвычайно скудны и умалчивают о евреях. Поэтому легенда о Витице, который якобы благоволил к евреям и вернул им свободу, берет свое начало в хронике XIII в. Луки Туйского. Хронист проклинает короля за ущемление прав церкви и предоставление неких привилегий евреям⁶⁵. Это упоминание, а также тот факт, что вторгшиеся на Пиренейский полуостров в 711 г. мусульмане обнаружили там многочисленные еврейские общины, свидетельствуют о том, что это постановление Эгика 694 г. было столь же недолговечно, как и многие другие законодательные нормы вестготских королей.

¹ Zeumer K., ed., *Leges Visigothorum Antiquiores* // MGH. LL, 5. Hannover et Lipsiae, 1882. Русское издание памятника готовится в Институте всеобщей истории РАН.

² Примером может служить закон «Об отречении от всех еретических грехов» (*LVis XII, 2, 2*).

³ Решительно запретив все проклятые грехи еретиков в целом, теперь надлежит нам особо издать повеление, касающееся настоящего, ибо мы знаем, что и теперь совершаются их прегрешения (Nam cum virtus Dei totum universaliter acie vebi sui radicitus heresum extirpaverit surculum, sola Judaeorum nequitia ingemiscimus regiminis nostril arva esse polluta) — *LVis XII, 2, 3*.

⁴ Placitum Judaeorum in nomine principis factum (*LVis XII, 2, 17*).

⁵ А потому если кто из иудеев, то есть из тех, кто до сих пор не крестился, и уклоняется от крещения... (Proinde si quis Judaeorum, de his scilicet, qui ad huc nondum sunt baptizati, aut se baptizari distulerint...) — *LVis XII, 3, 3*.

⁶ Linder A., ed. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit, 1987. P. 78.

⁷ Ibid. P. 82–85.

⁸ Прежде всего следует соблюдать следующее: дабы никакому еврею не позволялось иметь раба-христианина, чтобы он не осмелился, если таковой имеется, пытаться обратить его в свою веру (Convenit ante omnia observari, ut nulli judaeo servum christianum habere liceat, certe nullatenus audeat, ut christianum, si habuerit, ad suam legem transferre praesumat...) — Brev. 3.7.2.

⁹ Никакому иудею не позволено приобретать или получать в дар христианского раба. А если он купил его или получил в дар и обрезал его, то потеряет заплаченное за него, а сам раб получит свободу (*LVis XII, 2, 12*).

¹⁰ Если окажется, что под их властью в то время, когда действовало это распоряжение, оказались рабы-христиане, были ли они отпущены на свободу или же не получили ее, эти рабы, согласно предписанию нашего закона, должны обрести привилегии римского гражданина — *LVis XII, 2, 13*.

¹¹ Vendere tamen infra fines regionum nostrarum in his locis, ubi commanere videntur, cum omni peculio christiano, cui fas fuerit, iustissimo pretio libere facultas subiaceat (*LVis XII, 2, 14*).

¹² Hernández Martín R. La España Visigoda frente al problema de los judíos // *Ciencia tomista*. 1967. N 94. P. 666; García Iglesias L. Los judíos en la España antigua. Madrid, 1978. P. 123.

¹³ Quia valde indignum est, ut hii, quos cenosa servitus perfidie maculat, libertatis titulum christianis imponant (*LVis XII, 3, 12*).

¹⁴ Quantis denique malis indignante Deo cotidie vapulet quantisque plagis vel perfidorum sceleribus contabescat... — *Vives J., ed. lit.* Concilios visigóticos y Hispano-romanos. Barcelona, 1963. P. 484.

¹⁵ ...Infidelibus iudaeis ridiculum affert, qui dicunt nihil praestitisse interdictas sibi ac destructas fuisse synagogas, cum cernat peiores christianorum effectas esse basilicas. — *Vives, Concilios*, 485.

¹⁶ Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096. Paris, 1960. P. 131. Его идея получила развитие в Alonso Ávila A. Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda // *Hispania antiqua*. 1978. N VIII. P. 247.

¹⁷ *García Moreno L.A.* Los judíos de la España Antigua. Madrid, 2005. P. 143–144.

¹⁸ *Felix de Urgel.* Vita Juliani // *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, T. XCVI. P. 445–452.

¹⁹ *LVis*, XII, 3, 4–11, 20–28.

²⁰ Quicumque... christianorum more tramitem vite sue duxerit, ab omne liber maneat onere functionis, quam pridem, Iudaismo consistens, publicis utilitatibus usus fuerat persolvisse — *LVis*, XII,2,18.

²¹ ...Ut illis exsolutionibus eius functio crescat, quos adhuc detestande incredulitatis fuscant nequitia et parentalibus error manifestus retentat — *Ibid.*

²² *Vives*, Concilios, *Tomus*, 496–497.

²³ *Ibid*, 498.

²⁴ *Graetz H.* Die Westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden. Breslin, 1858; *Caro G.*, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden. Bd. I. Das frühere und das hohe Mittelalter. Leipzig, 1924; *Juster J.* The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings, brought up-to-date by A.M. Rabello. Israel Law Review Association, 1976. P. 585–587; *Katz S.* The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul. Cambridge (Mass.), 1937. P. 104; *Blumenkranz*, Juifs et chrétiens, p. 351; *Orlandis J.* Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico en España // *Settimane di studio del centro iatliano sull'Alto Medioevo*. XXVI. Gli Ebrei nell'alto medioevo. Tomo II. Spoleto, 1980. P. 174; *Alonso Ávila*, Aspectos económicos, p. 252; *González Salinero R.* Conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo. Roma, 2000. P. 76.

²⁵ Обзор см.: *Katz*. The Jews. P. 104.

²⁶ ...quicumque ... ex perfida Hebreorum plebe, vir seu femina... — XII,2,18. Ex quibus igitur hebraeis vel uxoris ac filiis eorum... — *Vives*, Concilios, p. 486.

²⁷ *Katz*. The Jews. P. 131.

²⁸ *Katz*. The Jews. P. 104; *Blumenkranz*, Juifs et chrétiens, p. 351; *González Salinero R.* Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain // *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston, 1999. P. 130.

²⁹ *Juster*. The legal condition. P. 585.

³⁰ П. Гонсалес Салинеро (*González Salinero*, Conversiones forzosas, p. 73) называет этот процесс «повторным обращением» — «reconversión».

³¹ ...Christianum se esse dixerit eique coram testibus orationem dominicam vel symbolum recitaverit apostolorum et christianorum cibos, ut veri cshristicole, sumpserit vel libenter acceperit — *LVis*, XII,2,18.

³² Об этом налоге см., например: *Ginsburg S.* Fiscus judaicus // *Jewish Quarterly Review*. Vol. 21. N 3. P. 281–291; *Linder*. The Jews, p. 155–157, 320–323.

³³ *Sánchez Albornos C.* El tributum quadagesimale. Supervivencias fiscales romanas en Galicia // *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*. Vol. II. Madrid, 1976. P. 793–808; *Bonnassie P.* Du Rhône à la Galice: Genèse et modalité de régime féodale // *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X–XIII siècles)*. Rome, 1980. P. 17–55.

³⁴ *García Moreno L.A.* Imposicion y política fiscal en la España visigoda // *Historia de la hacienda española (épocas antigua y medieval)*. Madrid, 1982. P. 260–300.

³⁵ *Alonso Ávila*. Aspectos económicos, p. 231–232; *Linder*. The Jews, p. 155–157, 320–323.

³⁶ *García Iglesias*, Los judíos, 164; *Orlandis J., Ramos-Lissón D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986. P. 504.

³⁷ *Ipsi vero qui ab errore suo conversi extiterint, suis tantum utilitatibus ut ceterit ingenui vacet — Vives.* Concilios, p. 498.

³⁸ *Juster.* Legal condition, p. 587.

³⁹ Первыми в этом ряду являются законы Бревиария, почерпнутые из «Кодекса Феодосия», и закон Рекареда в *LVis* (XII,2,12).

⁴⁰ *Juster.* Legal condition, p. 587; *Katz.* The Jews, p. 125; *Blumenkranz.* Juifs et chrétiens, p. 337; *Bachrach B.* A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589–711 // *American Historical Review.* 1973. Vol. 78. P.13; *Alonso Avila.* Aspectos económicos, p. 247; *García Iglesias.* Los judíos, p. 166; *García Moreno.* Los judíos, p. 77; *Menaca M. de.* Histoire politique des juifs d'Espagne au Moyen Age. Vol. I. L'Espagne Gothe. Nantes, 1993. P. 90, 109 etc (Менака настаивает, что евреи не просто были вовлечены в экономику региона, но даже лидировали в работоторговле и ростовщичестве, однако это утверждение мотивировано более общим антисемитским настроением ее книги, чем данными источников).

⁴¹ *Orlandis.* *Hacia una mejor comprensión*, p. 154; *García Moreno.* Los judíos, p. 69–73; *Barcala Muñoz A.* Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos. Vol. II: Siglos VI–VII. El reino visigodo de Toledo. Parte prim. Madrid, 2005. P. 128.

⁴² ...Suis legibus audiantur aput *telonarios* suos — *LVis* XI,3,2

⁴³ *Vercauteren F.* *Cataplus et Catabolus* // *Archivum Latinitatis Medii Aevi: Bulletin du Cange.* 1925. Vol. II. P. 98–101.

⁴⁴ ...Nemo ex eisdem iudaeis in perfidiam durantibus a d cataplum pro quibuslibet negotiis peragendis accedat, nec quodcumque cum christianis commercium agere audeat — *Vives.* Concilios, p. 486.

⁴⁵ ...Nec ad cataplum pro transmarinis commerciis faciendis ulterius audeant properare nec cum christianis quodcumque negotium palam vel occulte peragere — *LVis*, XII,2,18.

⁴⁶ Inter se ipsi habeant licentiam propria commercia diffinire — *Ibid.*

⁴⁷ Si quis quoque amplius ab illis acceperit, quam quod duas rei ipsius quantitates valere consisterit, quidquid supra emerit, triplum de sua facultate una cum pretio, quod dederit, fisci viribus profuturum amittat — *Ibid.*

⁴⁸ *LVis*, XII,3,18.

⁴⁹ ...Tam mancipia, quam edificia, terras, vineas atque etiam oliveta vel alias quascumque res immobiles, quas a christianis venditionis causa vel quibuslibet aliis modis accepisse noscuntur, quamvis iam multa annorum curricula effluxissent, reddito tamen illis propter ea de publico pretio, totum fisci erit viribus sociandum, ut, cui hoc regia potestas donare elegerit, libero perfruatur arbitrio — *LVis*, XII,2,18. В канонах XVI Толедского собора эта норма отсутствует, но соответствующий канон заканчивается одобрением закона, изданного королем. Очевидно, это значит, что и данная норма также была одобрена.

⁵⁰ *CJ.* 4.44.2 и 4.44.8.

⁵¹ *Vives.* Concilios, p. 523–524.

⁵² *González Salinero.* Conversiones forzosas, p. 78.

⁵³ *LVis*, XII,2,11; XII,2,14; XII,2,17 etc.

⁵⁴ Suis omnibus rebus nudati, et ipse resculae fisci viribus sociatae — *Vives,* Concilios, p. 535.

⁵⁵ *García Moreno*. Los judíos, p.76.

⁵⁶ См. например *LVis*, II,4,4 etc. См. также *Orlandis J*. La vida en España en tiempo de los godos. Madrid, 2006. P. 39–40.

⁵⁷ Ср. *Blumenkranz*. Juifs et chrétiens, p. 333.

⁵⁸ A locis propriis exulatae per cunctas Spaniae provincias perpetuae servituti subactae — *Vives*. Concilios, p. 535.

⁵⁹ Illi denique qui eosdem iudaeos ex largitione saepe fati domini nostri donatos perceperint; talem placitum in nomine suae gloriae conscribant, quatenus in nullo eos permittant rituum suorum caerimonias celebrare aut colere vel quascumque parentalis perfidiae semitas imitari — *Ibid*, 536.

⁶⁰ *Orlandis/Ramos-Lissón*. Historia de los concilios, p. 503.

⁶¹ *García Iglesias*. Los judíos, p.132; *Orlandis/Ramos-Lisón*. Historia de los concilios, p. 499.

⁶² Quia delictis ingruentibus et externae gentis incursu et plagae inguinalis interitu pars ipsa ab hominibus desolata dinoscitur, cum omnibus rebus suis in suffragio ducis terrae ipsius existant et publicis utilitatibus profectum incunctanter exhibeant — *Vives*. Concilios, p. 525.

⁶³ ...ita ut secundum sanctae fidei regulam ut verae christicolae vitam suam corrigant — *Ibid*.

⁶⁴ *González Salinero*. Conversiones forzosas, p. 71–72.

⁶⁵ Y también añadió Vitiça maldad sobre maldad y llamó a los judíos a las Españas, y quebrantó los preuilejos de las iglesias, [y] dió ymunidad a los judíos — *Crónica de España*, por Lucas, obispo de Tuy, ed. J. Puyol. Madrid, 1926. P. 266.

«...Употребить себя в пользу общества своего».
К вопросу о взаимоотношениях маскилим, кагала
и государственной власти в Российской империи
конца XVIII — начала XIX вв.

Данная работа посвящена анализу различных случаев взаимодействия первых российских «маскилим» с традиционной еврейской элитой и государственной властью в первые десятилетия после разделов Польши. Поскольку «просвещенные» евреи («маскилим») в этот период не воспринимались еврейским обществом как особая социальная категория, термин «маскил» мог обретать разный смысл в каждом конкретном случае. Таким образом, при исследовании феномена российской Хаскалы в целом и взаимоотношений между маскилим, традиционной элитой и государственной властью, в частности, наиболее адекватным представляется ситуационный подход. Суть данного подхода состоит в том, чтобы в каждом конкретном случае по мере возможности реконструировать ситуацию взаимодействия во всей ее полноте, выявить логику (в том числе субъективную) участников этого взаимодействия¹. Данная статья представляет собой попытку рассмотрения нескольких эпизодов ранней политической истории российских евреев, в которых были задействованы три упомянутые выше стороны.

1

Одним из самых примечательных деятелей ранней Хаскалы на территории Российской империи являлся Биньямин Шпеер, уроженец Могилева. Шпеер впервые упоминается в российских источниках в связи со специфической ситуацией, при которой евреи, официально не имевшие права поселения в Российской империи, могли в исключительных случаях, фактически в обход закона, проживать и вести коммерческую деятельность на территории империи. Шпеер, наряду с братом его жены Биньямином Бером, упоминается в числе еврейских

купцов, которым было разрешено проживать и торговать в Риге при условии, что они будут финансировать поселение своих единоверцев в Новороссии². Когда генерал-губернатор Ю.Ю. Броун распорядился выселить всех евреев из Риги под предлогом установления карантина от моровой язвы, Шпеер обратился с безуспешными ходатайствами к Екатерине III³.

Несмотря на ужесточение административных мер по отношению к евреям, отдельные еврейские купцы, в том числе Шпеер, продолжали свою деятельность в России. Когда его родной город Могилев после первого раздела Польши перешел под власть Российской империи, Шпеер находился в Санкт-Петербурге, где сумел установить тесные контакты с представителями российской администрации. В мае 1773 г. Шпеер вернулся в Могилев «с намерением, где случай будет, употребить себя в пользу общества своего и к устройению в оном порядке»⁴. Шпеер заручился поддержкой находившегося тогда в столице З.Г. Чернышева, генерал-губернатора присоединенных земель. Последний в своем письме полоцкому губернатору М.Н. Кречетникову предписывал губернской администрации предоставить предприимчивому еврею «милость и покровительство»⁵.

По прибытии в Полоцк Шпеер подал губернатору обширный проект еврейской реформы. В начале этого любопытного документа он попытался опровергнуть определенные антиеврейские предубеждения своего адресата. Признавая, что евреи Западной Европы и даже евреи, проживающие «под игом азиатских государей... гораздо лучше, обходительнее и опрятнее своих однозаконцев, стогнящих под покровительством Речи Посполитой польской»⁶, Шпеер выразил надежду, что и евреи Восточной Европы вполне способны «исправиться», то есть могут быть успешно подвергнуты модернизационным изменениям. В качестве виновников бедственного положения евреев на новоприсоединенной территории указывались прежние польские власти. Особенно тяжкие последствия имели вмешательство польских магнатов и владельцев местечек во внутренние дела еврейских общин и отдача ими «на откуп» должности раввина⁷. Данная практика постоянно осуждалась учеными талмудистами, прямо заинтересованными в получении должности раввина, но, вероятно, не имевшими для этого необходимого «уставного капитала»⁸.

Таким образом, критика Шпеера являлась выражением распространенного в еврейском обществе того времени мнения. Отмечалась также негативная роль отдельных представителей еврейства, которые «искали основать свою пышность на разорении своего общества... разными происками находили случай войти в милость к какому-нибудь знатному господину... проницательством своим неусыпно старались делать всегда в обществе разврат и непримиримые ссоры; частные люди и кагалы всегда были предметом ненасытному самолюбию

таковых людей и их покровителей»⁹. Осуждение лиц, сумевших найти себе влиятельных покровителей и противопоставивших себя общине, было также вполне традиционным.

После этих, к тому времени ставших тривиальными для еврейского общественного дискурса утверждений Шпеер описывал тяжелое положение евреев в социальных терминах, характерных для просвещенческого дискурса, отмечая в качестве признаков деградации еврейского общества антагонизм ремесленников и элиты, появление большого количества бездомных нищих, ранние браки, всеобщее невежество и приверженность разного рода суевериям¹⁰.

Для исправления всех этих недостатков Шпеер предлагал защитить евреев от притеснений как со стороны польского мещанства («обывателей»), так и со стороны новой администрации и учредить особую комиссию для рассмотрения долгов кагала частным лицам и монастырям. Дальнейшие предложения касались преобразования еврейского общества. Участвовать в выборах на кагалные должности следовало позволить всем евреям, уплачивающим государственные подати и внутриобщинные сборы¹¹. Однако сразу же после этого «демократического» заявления Шпеер отмечал, что «неудобно принять в кагал мастерового человека, потому что он от рукоделия своего имеет дневное пропитание, а лишившись оногo чрез управление в делах общества, принужден будет кормиться лихоимством»¹². Чтобы «иметь некоторым образом участие», в день выборов ремесленники и прочие представители низов, «которые вступить в кагал неспособны, могут прислать двух депутатов»¹³. Два депутата от ремесленников должны были принимать участие в выборах кагала и распределении податей. Доходы и расходы кагала должны были тщательно документироваться и предъявляться для проверки вышеупомянутым депутатам, а также назначаемым при смене кагала независимым «комиссионерам». Откупа должны находиться под контролем кагалов, которые будут предоставлять их отдельным заслуживающим доверия лицам под проценты. Следовательно, заключал Шпеер, доходы кагалов увеличатся, что позволит им открыть школы для детей бедняков по европейскому образцу. Предполагалось предоставлять образовательные услуги в кредит: если «мальчик обучен будет какому-нибудь мастерству на счет общий, то когда оный воспользуется тем мастерством, тогда можно наложить на него ежегодно малый платеж в кагал, пока издержанная на его обучение сумма с процентами не возвратится»¹⁴. Регистрацию браков следовало также возложить на кагал, причем свое согласие жених и невеста должны были засвидетельствовать публично. Тем самым можно было предотвратить «насилия жестоких родителей, бесчеловечие которых так далеко простирается, что иногда жених не знает и не видит свою невесту до венца»¹⁵. Нищих, скитающихся из общины в общину, следовало распределить по кагалам, причем старики и калеки продол-

жали бы кормиться подаянием, а молодых и здоровых кагал должен был заставить работать, «а каким образом и на каком основании таковых можно будет и сделать полезными земледельцами, о том», заверял Шпеер губернатора, «подам особый план, если ваше превосходительство приказать соизволите»¹⁶. Таким образом, проект Шпеера является также первым из ряда проектов и предложений о привлечении российских евреев к земледелию. Последнее рассматривалось как один из способов превращения евреев в «нормально» организованный народ, разделенный на группы, соответствовавшие сословиям в европейских государствах (купцы, ремесленники, земледельцы).

Шпеер предвидел возможную реакцию евреев на рекомендованные им преобразования: «...В рассуждении, что всякий народ, погруженный в суеверстве и порабощении, большую склонность имеет к сумнительству, то опасаться можно, что новые учреждения и самолучшие, но происходящие не от своих однозаконцев, почтены будут за нарушение Закона и несносным игом, от чего родится страх, уныние, следственно, и большое помешательство в торговле и прочих промыслах»¹⁷. Предлагавшийся Шпеером способ предотвратить возможные беспорядки вполне вписывается в картину построения «дисциплинарного общества»¹⁸. Для упорядочения хаотичного и децентрализованного еврейского общества следовало назначить «главного еврея», обязанности которого заключались бы в том, чтобы «неусыпно стараться, чтобы все учреждения в кагалах имели течение порядочное и без злоупотребления, вновь учреждать полезные порядки с дозволения правительств и исполнять все приказы, данные сему обществу, и обо всех надобностях своего общества где надлежит предстательствовать»¹⁹.

Полоцкий губернатор М.Н. Кречетников и в мемуарах современников, и в историографии с удивительным единодушием характеризуется как «толковый исполнитель», не обладавший способностью к инициативе ни как военачальник, ни как администратор²⁰. Тем не менее после ознакомления с проектом Шпеера он предпринял необычные с точки зрения административной практики того времени меры. 23 июля 1773 г. губернатор издал приказ (мягко названный в оригинале «предложением») витебской, полоцкой и двинской губернским канцеляриям. В противоположность проекту Шпеера, ответственность за бедственное состояние евреев возлагалась губернатором только на кагалы, «сии правительства, учрежденные для сохранения порядка и удержания каждого в своей должности». Последние, «развратившись бывшею польскою вольностию, становятся тягостными своим однозаконцам». При этом часть евреев жестоко притесняются кагалами, в то время как «другие, напротив, пользуются излишними выгодами, умалчивая тут другие неудобства, также противные равности, а потому и понуждаюсь я как все подробности тех неудобств рас-

смотреть поближе, так и постановить касающиеся до сего общества выгоды и другие вновь учреждения»²¹. Для этого губернским канцеляриям следовало собрать все касающиеся кагалов сведения и «все то, что только может быть сему обществу полезным, а государству при-быльным, сделать свое мнение, а, между тем, пересказав кагалам мое намерение, относящееся к собственной их пользе, приказать выбрать из каждого кагала по четыре человека жидов, знающих в их делах и сведущих обо всем своих сограждан состояния и неудобстве, так как и могущих представить полезные и равные учреждения, прислать в Полоцк»²² к 15 августа 1773 г. Записка Шпеера, таким образом, являлась формальным поводом для вмешательства власти в деятельность кагалов на присоединенных территориях и созыва собрания еврейских представителей.

На данный момент известны только документы, связанные с реакцией витебских евреев на распоряжение губернатора. Они дошли в копиях и, к сожалению, снабжены только указанием, что на подлинниках имеются подписи на «еврейском языке», которые в копиях не воспроизводятся²³. Следовательно, почти невозможно выявить авторов документов. Насколько отличались от них материалы, представленные полоцкими и двинскими евреями, пока выяснить не удалось. Члены витебского кагала жаловались на произвол судебных чиновников и владельцев местечек²⁴. «Одним словом сказать, — заявляли кагальные, — жизнь нашу нельзя было назвать жизнью вольных людей», «общество наше истощено, изнищено и к совершенной бедности и неопрятности доведено»²⁵. Далее следовала предлагаемая витебским кагалом новой российской администрации программа преобразований: следовало приравнять евреев в правовом отношении к русским купцам, установить льготные пошлины на привозимые евреями из-за границы товары, содействовать получению евреями преимущественного права на производство и продажу алкогольных напитков («пропинации») ²⁶. После «экономической» части предложенной витебским кагалом программы следовала «политическая». И здесь члены кагала выказали себя деятельными защитниками еврейской автономии. Они, в частности, выдвинули ставшее в дальнейшем традиционным для части представителей еврейства требование, «дабы кагал был почтен в равенстве с магистратом»²⁷. В правовой практике Речи Посполитой не проводилось какого-либо сопоставления между этими двумя институтами, и кагал, таким образом, добивался четкого определения своего статуса по отношению к органам городского самоуправления и российской администрации.

Сохранившиеся документы дают возможность представить себе не только позицию кагала, но и настроения «оппозиционных» кругов. Так, авторы «доношения еврейского общества от жителей, не имеющих участия в собрании кагальском»²⁸, в отличие от членов кагала,

стремившихся объяснять все недостатки еврейской жизни притеснениями извне, сосредоточили свое внимание на конфликтах внутри самого еврейского общества²⁹. Для исправления существующего положения авторы проекта предлагали запретить избирать в кагал родственников до четвертого колена, обеспечить ротацию членов кагала, чтобы одни и те же лица не избирались каждый год, ограничить наложение податей и сборов, предоставить ремесленникам «голос в собрании кагальском», а раввинам и судьям — полную независимость от кагала³⁰. И наконец, «дабы выбор означенных депутатов в Полоцк для делания в пользу общества других распоряжений был безпристрастный и оные не обязаны были между собою родством»³¹. Стоит отметить, что в данном документе впервые появляется слово «депутаты», не фигурировавшее в губернаторском циркуляре о созыве собрания уполномоченных от евреев. Интересным документом является также донесение от «еврейского общества мастеровых людей разного звания»³², т.е. от местных ремесленных братств («хеврот»). Братства были инструментом представительства ремесленников в кагале, и именно в этой их функции коренились причины их конфликтов с кагалом. В случае с витебской общиной противостояние привело к запрету на организацию подобных ремесленных братств со стороны кагала, и витебские ремесленники надеялись на возобновление и легитимацию братств при помощи новой российской администрации³³.

26 августа 1773 г. губернатор Кречетников издал «Приказ обществу еврейскому». Выводы из представленных на рассмотрение губернатора документов были сделаны неутешительные: «...Правление повсеместно столь развратно, что под претекстом религии рабины вымышляют собственные пользы... иногда весь кагал из ближних между себя свойственников составлен... и в своей власти ничем не ограничен» и, что наиболее неприятно для представителя бюрократической системы, «ни о каком отчете никто не мыслит»³⁴. Далее губернатор торжественно объявлял об открытии собрания уполномоченных от кагалов: «Все вышесказанные обстоятельства заставили меня призвать в Полоцке с трех кагалов по четыре человека выбранных и надежных людей, чтобы о собственном и своих собратьев благе постарались, не примешивая никакого собственного своего интереса и тому вымыслов, удостоя их сею отличностью, повелеваю приступить к рассмотрению лучшего постановления, которое обуздывало бы еврейский народ властью и тою ль бы каждому справедливость в наивысшей степени доставлялась»³⁵.

В доступных на данный момент документальных материалах не отражены ни процедура выборов, ни полный состав участников полоцкого собрания. Также неясно, каким образом и где проходили заседания. Известно только, что прения, вопреки обычной практике такого рода комиссий, продолжались недолго, и ровно через месяц,

26 сентября 1773 г., губернатору было подано «покорнейшее доношение» «от находящегося здесь, в Полоцке, еврейского общества собрания, состоящего из выбранных тремя провинциальными кагалами депутатов»³⁶: «мы, нижайше учинивши присягу, старались беспристрастным образом сыскивать полезные способы, которыми бы все беспорядки и неудобства, поныне в кагалных наших правлениях случавшиеся, пресечены были, дабы соблюсти во всем справедливость и человечество [человечность]»³⁷, составили проект кагальной реформы и предложили его на утверждение губернатору. Проект был составлен на двух языках: русском и иврите. Вариант на древнееврейском, подписанный полоцким и витебским раввинами и депутатами от кагалов, вероятно, не сохранился. Имеющийся в нашем распоряжении вариант на русском языке был написан Биньямином Шпеером и скромно назван переводом, однако есть определенные основания сомневаться в его точности, поскольку многие выражения дословно совпадают с упоминавшимся выше проектом Шпеера. Во всяком случае, предназначенный для губернатора вариант проекта Шпеер снабдил собственными пояснениями относительно реалий еврейской жизни и отдельным приложением, в котором изложил свою собственную позицию по ряду затронутых в проекте проблем.

В преамбуле к данному документу депутаты, как несколько ранее витебский кагал, объявили все недостатки еврейской жизни «происходящими от тягчайшего ига, которым мы утеснены были», и провозгласили своей целью «обуздать частных наших сообщников и кагалские правления и дабы всякий, наблюдая пределы своей должности, мог воспользоваться правами и вольностями, по гражданству ему принадлежащими, не делая ни малейшего различия между могущим и бессильным, единогласно согласившись, предписали, соображая во всем справедливость и беспристрастие, каждому общественному собранию и частным сообщникам пункты»³⁸.

Состав кагала, «с предостережением, чтобы ближними родственниками не наполнялся оный», предполагалось ограничить шестью старшинами, тремя помощниками и «младшими», число которых могло варьироваться. Участие в общинных делах лиц, «которых назовем головами общества, не имеющего в присутствии кагальном заседания» в количестве четырех человек и двух старшин ремесленных братств, которые, таким образом, объявлялись легитимными организациями, регламентировалось особыми «кондициями». Предлагалось также ежегодно избирать независимых от кагала «комиссионеров для раскладки податей на общество». В выборах кагала мог принимать участие любой налогоплательщик, который тем самым «добровольно повергает себя под власть сего правительства»³⁹. Кагалу предоставлялось право налагать внеурочные сборы в пределах ста рублей не более двух раз в год, «наказывать преступников деньгами, тюрьмою

и телесными наказаниями (но не более тридцати девяти ударов, потому что в Моисеевых книгах более такового числа ударов дать не дозволяется)⁴⁰. За оскорбление членов кагала полагался штраф от десяти до пятнадцати рублей либо двухнедельное заключение на хлеб и воду. Однако в случае судебной ошибки виновные члены кагала обязаны были уплатить штраф в пользу потерпевшего. Определялись также преступления, за которые следовало предавать херему («анафеме»): лжесвидетельство, ложное банкротство, утаивание истинных размеров наследства от остальных сонаследников и своих доходов от кагала. Кроме этих категорий преступников, херему можно было предать всех «людей, вредных обществу, то есть ехидных и коварных доносчиков ... в пример другим, в таковые мерзкие дела вступить склонность имеющих»⁴¹.

При кагалах предполагалось учредить «банки», причем особо отмечалось, что они являются аналогом европейских ломбардов. После этого пункта следует любопытное отступление: «Биниамин Шпеер к сему богоугодному делу обещает заплатить по взыскании следующих ему денег и по заплате своих долгов из движимого и недвижимого своего имущества пятнадцать процентов. Из витебских депутатов господин Яков Исааков, имея зятя, достойного несть рабинский чин, обещает пятьсот ефимков при заведении банка в динабургском кагале, если таковой [зять Я. Исаакова]... в рабины поставлен будет»⁴². Этим примечанием ограничиваются имеющиеся у нас на данный момент сведения о составе полоцкого собрания.

Депутаты просили губернатора посодействовать евреям в приобретении монопольного права на пропинацию в борьбе с польским дворянством и магистратами и выражали надежду, что в недалеком будущем «от правительста кагалам и судам нашим рука помощи милосердно пожалована будет»⁴³. За всем этим нетрудно разглядеть призыв к альянсу двух элит — российской и еврейской и объединению их против польской аристократии и городского самоуправления.

Постановление относительно браков соответствовало проекту Шпеера: ранние браки (девочек до пятнадцати лет и мальчиков до шестнадцати лет) облагались особым налогом в пользу кагала и не должны были заключаться до тех пор, «покуда молодые друг дружку не воспознают»⁴⁴. Предполагалось также ограничить «варварскую» роскошь в одежде: обструкции подверглись мужские бархатные полукафтаны, украшенные серебряными крючками, женские платья, отделанные галуном, и ожерелья из червонцев. Кроме того, депутаты беспокоились «о соблюдении чистоты и опрятности во всем нашем народе»⁴⁵.

Последний любопытный документ из комплекса материалов, связанных с деятельностью собрания еврейских депутатов в Полоцке, — «ремарки» Б. Шпеера к изложенному выше проекту. Шпеер пытался

объяснить Кречетникову, почему он отказался от прежних радикальных планов переустройства еврейского общества и объединился с кагалными депутатами. По его мнению, жесткий контроль над еврейским населением со стороны кагалов был необходим для предотвращения возможных беспорядков и распрей («...старался я, чтоб равновесие кагалской власти и с ограничением частного сообщника согласовало для того, что всегда народ, привыкший к притеснению, большую склонность имеет к ябедничеству, получивши хотя бы малейшую свободу»⁴⁶). Все преобразования внутри еврейского общества следовало проводить постепенно. Поэтому предложенный депутатами проект частичной модернизации кагала и общинных структур необходимо было, по мнению Шпеера, рассматривать в качестве неизбежного промежуточного этапа в процессе «цивилизации» евреев. В заключение Шпеер порекомендовал губернатору и в дальнейшем действовать «в согласии» с кагалом и раввинами⁴⁷.

Дальнейшая судьба Шпеера прослеживается по отдельным случайным упоминаниям в разного рода источниках. Примечательна типичная для аккультурированной еврейской элиты того периода семейная драма, разыгравшаяся в начале 1780-х гг.

Одним из следствий ориентации на общеевропейские культурные ценности стали определенные модернизационные изменения в обучении детей, причем в первую очередь это коснулось воспитания девочек. Данная тенденция, возможно основанная на традиционно снисходительном отношении к обучению девочек «греческой мудрости», продолжалась на протяжении всего XIX в., тогда как сыновей опасались отвлекать от изучения Торы даже сочувствовавшие просвещению родители. Шпеер также стремился дать своей дочери европейское образование, что, возможно, сыграло свою роль в последующих событиях.

Прибывший в Херсон в конце 1786 г. венесуэльский авантюрист Ф. де Миранда встретил там дочь Шпеера уже в качестве супруги драгунского полковника князя П.Н. Долгорукова. «Княгиня, — отмечал в своем дневнике 14 ноября 1786 г. де Миранда, — еврейка по происхождению, и, чтобы выйти замуж, ей пришлось креститься, благодаря чему, да еще приданому в 50 тысяч рублей она стала вполне хороша для этого»⁴⁸. Несмотря на еврейское происхождение, княгиня Долгорукова занимала видное место в аристократическом обществе Херсона: де Миранда встречал ее на званных обедах и вечерах у генерал-майора князя А.И. Вяземского⁴⁹, на ужине у новороссийского и азовского генерал-губернатора светлейшего князя Г.А. Потемкина⁵⁰. Иронический тон, сопровождающий первое упоминание княгини в дневнике, постепенно сменяется восхищением: по контрасту со многими представителями «высшего общества» Херсона и «князь, и княгиня Долгоруковы чрезвычайно обходительны, и у них нет недостат-

ка в образованности», — гласит запись от 22 ноября 1786 г.⁵¹ Таким образом, культурный уровень представителя русской аристократии и «прекрасной еврейки» казался со стороны совершенно равным, и, вероятно, так оно и было. 2 января 1787 г., на ужине у Потемкина «князь Долгоруков передал копию письма относительно евреев, адресованного его тестем [австрийскому] императору [Иосифу II]»⁵². Российский маскил Шпеер оказывается, таким образом, вовлеченным в процессы эмансипации австрийского еврейства, ведь именно в 1780-е гг. в Австрийской империи происходили широкомасштабные реформы, направленные на унификацию евреев с остальным населением и превращение их в «полезных» подданных. Обращение Шпеера к австрийскому императору, следовательно, является частным проявлением феномена «международной» деятельности восточноевропейских маскилим. По выражению И. Барталя, «маскилим продолжали поддерживать средневековое единство ашкеназского социума поверх новых государственных границ, проведенных державами на карте бывшей Речи Посполитой»⁵³. Помимо отмеченных выше аспектов, этот поразительный эпизод дает некоторое представление о характере семейных отношений Шпеера. Весьма примечательно, что связи Шпеера с дочерью не прервались даже после ее возможного бегства из дома и перехода в православие.

Следующий эпизод из жизни Шпеера был связан с ужесточением законодательства о евреях, в связи с чем было осуществлено массовое выселение евреев из Киева. В числе подлежащих выселению оказались и Шпеер, пытавшийся оправдать свое пребывание в городе тем, что приехал «на время, для излечения подагрических припадков»⁵⁴. Несмотря на болезнь Шпеер продолжал активную финансовую деятельность, занимался поставками провианта по Черниговской губернии⁵⁵. Примечательно, что киевским губернатором был в то время тот же М.Н. Кречетников. Возможно, Шпеер стремился играть при своем прежнем покровителе роль советника по еврейским делам. Деятельность Шпеера в 1773 г., а возможно, и в последующий период позволяет несколько прояснить генезис института «ученых евреев».

Последнее известное нам упоминание о Шпеере относится к началу 1800 г., когда он был привлечен к переводу воззваний франкистов, отправленных кагалам Киевской, Волынской и Подольской губерний. Шпеер стремился доказать властям, что в этих письмах нет «ничего возмутительного или к нарушению тишины клонящегося»⁵⁶. Такая позиция могла отражать как религиозную индифферентность Шпеера, проявившуюся и в его отношении к крещению дочери, так и традиционную для еврейского общественного дискурса установку, согласно которой внутренние конфликты не должны были выноситься на рассмотрение внешних властей.

2

Другой еврейский «прожектор», Яков Гирш, переехал в 1770-е гг. в Могилев из Бреславля, принадлежавшего в то время Пруссии, и, следовательно, имел статус иностранца, предоставлявший определенные привилегии. В феврале 1776 г. Гирш подал Екатерине II проект учреждения «овечьего завода», «коих овец шерсть по его содержанию их искусству ничем уступать не будет самой лучшей европейской шерсти»⁵⁷. В связи с этим Гирш просил выделить ему пустующий участок гористой и лесистой земли в Могилевской губернии, а для ее обработки и присмотра за животными передать ему в аренду местных крестьян. Гирш обязался в течение восьми лет довести качество овечьей шерсти до такой степени, что ее нельзя будет отличить от признанных английских образцов. План Гирша получил «высочайшее одобрение», и 19 июня 1776 г. императрица в своем рескрипте белорусскому генерал-губернатору З.Г. Чернышеву распорядилась передать в аренду Гиршу Должанский фольварк недалеко от местечка Черикова в Могилевской губернии с 804 приписными крестьянами из девяти ближайших деревень. В октябре 1777 г. Гирш завез в свои владения овец иностранных и местных пород. В 1783 г. его хозяйство насчитывало уже 770 голов, предприятие выпускало лошадиные попоны, байковые одеяла и прочее. В феврале 1783 г. Гирш отправился в Санкт-Петербург, где представил образцы своих товаров Вольному экономическому обществу и был награжден золотой медалью «За труды воздаяние»⁵⁸.

15 мая 1783 г. Гирш подал новый проект, на сей раз адресованный Комиссии об учреждении народных училищ и озаглавленный «Опыт учреждения главного иудейского училища в наместническом городе Могилеве и заведения по оному других иудейских училищ в Белорусских наместничествах»⁵⁹. Проект начинался с автобиографической характеристики: «рожден и воспитан будучи от родителей иудейския породы», Яков Гирш «горел всегда желанием помочь, сколько ни есть, невежеству и, следственно, бедственному и презрительному состоянию несчастных моих соотечественников», а «личные милости», «излинные» на него императрицей, «возбуждают употреблять к тому все силы мои»⁶⁰. Гирш считал нужным указать на определенную легитимацию своего проекта со стороны представителей еврейской элиты: «о предприятии сем советовался я со знатнейшими из единоверцев моих в Могилевском наместничестве и могу на помощь их надеяться», а многие еврейские купцы «уверяли» Гирша, что в случае учреждения учебных заведений готовы «положить рублей по 200»⁶¹. Гирш считал нужным также похвалиться своим знакомством со знаменитым немецким еврейским просветителем и философом Моисеем Мендельсоном, которого также предполагалось привлечь к реформированию

системы еврейского образования в Российской империи. Собственно образовательная реформа, по мысли Гирша, состояла бы в централизации еврейского образования, введении определенной иерархии во главе с могилевским училищем и включении в программу светских наук и «художеств», необходимых «сочлену гражданского общества по различию состояния и предопределения его»⁶². Осознавая экспериментальный характер предприятия и возможное сопротивление нововведениям со стороны еврейского населения, Гирш предлагал для начала принять в училище примерно пятьдесят «убогих» детей, обучить их бесплатно и представить в качестве «опытного образца».

Но самое главное, как оказалось, содержалось в «приложении» к проекту. Это был «примерный перечень деньгам, вступающим в кагал, или в общинную казну евреев Могилевского наместничества». Сборы с убоя скота и птицы, а также, что важно в данном случае, с капитала иногородних (1%) и иностранных (2%) еврейских торговцев составляли в Могилеве две тысячи рублей в год, в богатом и просвещенном Шклове — четыре тысячи рублей, в других уездах Могилевского наместничества — по две тысячи рублей с еврейского населения каждого уезда. Из собранных денег только десять тысяч ежегодно действительно расходовалось на общественные нужды, а остальное «теряется без всякой пользы в руках надсмотрщиков [вероятно, имеются в виду казначеи или сборщики податей в кагал. — О.М.], в которые избираются в Могилевском наместничестве ежегодно 41 человек с жалованьем в 100 рублей. Но как ежегодный выбор сих людей зависит почти единственно от голосов самых богатых евреев каждого места, то они способны чрез то бедным своим свойственникам, которые в тот год службы своей умеют несправедливым образом нискакать столько имения и друзей, что не опасаются уже ни счета, ни наказания»⁶³.

Следует отметить два примечательных момента. Во-первых, кагальные должности чаще всего не оплачивались, и, мы, таким образом, имеем одно из немногих свидетельств об оплате труда членов кагала. Во-вторых, информация о доходах и расходах кагала считалась не подлежащей разглашению, и, следовательно, эта часть проекта Гирша являлась, по сути своей, доносом⁶⁴. Возможно, весь проект составлялся ради этого «приложения» и является следствием конфликта Гирша с могилевским кагалом. На такую возможность указывает и упоминание непомерного сбора с евреев-иностранцев. Гирш предлагал установить государственный контроль над доходами кагала, из которых десять тысяч рублей следовало ежегодно отдавать на развитие еврейского образования⁶⁵. Таким образом, в отличие от Шпеера Гирш предлагал не демократизацию кагальных порядков, а всего лишь перераспределение части кагальных средств. Внутренние же дела кагала, хотя и основанные на несправедливости и притеснении рядовых членов общины, должны были оставаться вне поля зрения

правительства. Гирш умер в 1788 г., а его «овечий завод», потерпевший серьезный урон от массового падежа скота в 1787 г., был передан в казенное управление, несмотря на ходатайства вдовы Гирша, Ребекки, и детей покойного, Анны и Натана, каждый из которых претендовал на свою долю в наследстве⁶⁶.

3

Деятельность еврейского подрядчика и общественного деятеля Ноты Ноткина широко представлена в историографии⁶⁷, однако реконструкция его биографии в исторической литературе является далеко не полной. Так, до сих пор не введены в научный оборот документы, свидетельствующие о необычайно высокой степени интеграции Ноткина в российское дворянское общество как в плане модели поведения, так и в плане имущественно-социальном. Достаточно указать, что Ноткин с 1794 по 1800 г. на законных основаниях владел имением с крепостными крестьянами в Екатеринославской губернии⁶⁸. Имение было конфисковано за недостачу в поставках по распоряжению конторы главного командира Черноморского флота⁶⁹. Ноткин активно протестовал против такой «несправедливости» и даже обращался по этому поводу с прошением к Павлу I⁷⁰.

Достаточно широко известные проекты Ноткина, представленные им Первому еврейскому комитету (1802–1804), также заслуживают дополнительной контекстуализации и несколько иного прочтения, нежели в предшествующей историографии. В апреле 1803 г. на рассмотрение комитета был препровожден некогда поданный Ноткиным Павлу I⁷¹ проект «О переселении евреев колониями на плодородные степи для размножения там овец, земледелия и прочего, также заведения поблизости черноморских портов фабрик суконной, прядильной, канатной и парусной, на которых мастеровые люди были бы обучены из сего народа»⁷². Проект обнаруживает определенное сходство с более ранними документами, исходившими из еврейской среды. Так, вполне традиционными к тому времени выглядели и обвинение «бывшего польского правительства», принудившего евреев занять невыгодную экономическую нишу, сосредоточившись на питейном промысле и арендаторстве, «хотя при первобытном поселении их в Польше могли бы они распространить всюду торговли и завести фабрики, подобно тому, как в других европейских государствах всему оному положено ими основание, и богатейшие народы, заимствуя в том, от них научились»⁷³, и жалобы на преследование властями членов кагала «за недоимки бедных, самых нищих и увечных»⁷⁴. Разорению состоятельных евреев способствовали и такие меры российского правительства, как выселение из деревень, установление двойной подати и запрет на

торговлю во внутренних губерниях. Все эти ограничения следовало, по мнению Ноткина, отменить. Часть еврейских бедняков, которые «страшно размножаются, но к пропитанию своему способов не имеют» и за которых их состоятельные единоверцы «в несколько крат, а не двойную подать принуждены были платить», следовало отправить в Крым «снискивать хлеб и приятность жизни сельскими трудами»⁷⁵. На то, что приобщение части евреев к земледелию воспринималось Ноткиным как вынужденная крайняя мера, указывает и предложение отправлять в земельные колонии за неуплату налогов и нарушение общественного спокойствия⁷⁶. Таким образом, колонии в проекте Ноткина воспринимаются как пенитенциарное учреждение, вопреки точке зрения Ю.И. Гессена, разделяемой некоторыми современными исследователями. В интерпретации Гессена Ноткин «выступил в роли бунтаря против давнего общественного уклада» и якобы заявлял, что «спасение народа — в производительном труде»⁷⁷. Эта точка зрения разделяется и современным историком российского еврейства Д.З. Фельдманом⁷⁸. Если же обратиться к тексту соответствующего проекта Ноткина, то становится очевидно, что он планировал приобщить к земледелию только еврейских нищих. Ноткин, в сущности, предлагал удовлетворить стремление правительства к «нормализации» евреев за счет низших слоев еврейского общества⁷⁹.

Проект, составленный Ноткиным специально для комитета в мае 1803 г., содержал более подробную и детальную программу преобразований. Повторялись упоминавшиеся выше сетования на притеснения со стороны польских магнатов и разорение. Далее следовали критика подготовленного комитетом проекта «Положения о евреях», указания на пагубные последствия выселения евреев из сельской местности и запрета на «продажу питей»⁸⁰. Отношение к идее приобщения евреев к земледелию было высказано в данном проекте более резко: «Сделать евреев [вероятно, в данном случае имеется в виду все еврейское население] земледельцами, по мнению моему, нелепо»⁸¹. Далее следуют широкие обобщения, свидетельствующие о знакомстве Ноткина с политическими идеями того времени: «Этого нужно было бы желать тогда, когда евреи составляли бы особенное гражданское тело», т.е. если бы существовало еврейское государство с присущими «нормально» организованному государству сословиями, в том числе земледельцами. В современной же автору проекта ситуации евреи «составляют одно совершенное политическое тело», т.е. обладают определенной социальной и культурной автономией в пределах нееврейского государства, а также занимают особую экономическую нишу («занимаются теми ремеслами, в которых другие не упражняются»)⁸². Эти рассуждения ярко демонстрируют, как потребность объяснить власти структуру еврейского общества приводили к ее осмыслению элитой этого общества на новом идеологическом

уровне. Заслуживают внимания также характерные для данного проекта признание и защита традиционного корпоративного экономического уклада, в противоположность проектам, выдвигавшимся в то время представителями власти как в Российской империи, так и в Западной Европе. Предложенный Ноткиным вариант реформы предполагал реорганизацию управления евреями. Следовало «назначить для всех евреев, пребывающих в России, одного попечителя», своего рода «главного еврея», «который отстаивал бы во всех случаях и имел бы доступ к государю императору» а в каждой губернии учредить постоянно действующую «депутатскую комиссию» (или «депутацию») при губернаторе «для устройства дел еврейских в той губернии»⁸³. Функции «депутатской комиссии» совпадают с функциями кагала, и вероятнее всего под этим названием Ноткин подразумевал несколько модернизированный кагал, включенный в систему российской администрации. В связи с проектируемым превращением членов кагала в правительственных чиновников следует рассматривать и предложение брать «способных евреев» «в государственную службу и награждать их по заслугам чинами»⁸⁴.

Проект Ноткина обнаруживает большие совпадения (иногда почти дословные) с проектом другого уроженца Могилева, также пытавшегося сочетать идеалы традиционной еврейской элиты с веяниями Просвещения, — упоминавшегося выше Биньямина Шпеера, — представленным в 1773 г. полоцкому губернатору и составленным при его активном участии «Уложением о кагалах». Должности «попечителя» в проекте Ноткина соответствует аналогичная должность в проекте Шпеера⁸⁵. Предложению «Уложения» об учреждении «банков» (или «ломбардов») при кагалах для выдачи ссуд евреям⁸⁶ соответствует в проекте Ноткина учреждение аналогичных «ломбардов» «в каждой губернии» (вероятно, при кагалах или «депутатских комиссиях»)⁸⁷, а учреждению школ для детей бедняков при кагалах в проекте Шпеера и «Уложении»⁸⁸ — организация «депутатскими комиссиями» школ для обучения «еврейских детей, как богатых, так и бедных» европейским языкам в проекте Ноткина⁸⁹. Совпадает также негативная характеристика современного авторам проектов состояния еврейского образования, требующего реформ: «Во всяком местечке школы для бедных заведены, но по несчастью упражняются в науках бесполезных»⁹⁰ в проекте Шпеера и «Евреи не радуют о воспитании детей своих и поручают оное кому случится»⁹¹ в проекте Ноткина. В последнем случае констатируется неудовлетворительное состояние системы образования в целом, не только школ для детей бедняков (хедеров), но и образования, которое получали на дому дети состоятельных евреев. Проекты Ноткина в некоторых деталях обнаруживают совпадения и с проектами Якова Гирша, также проживавшего в Могилеве. Так, предложенный Гиршем Екатерине II и осуществленный по ее распо-

ряжению проект «овечьего завода» для производства «европейской шерсти»⁹² находит соответствие в проекте Ноткина, предполагавшего, что евреи в Крыму будут заниматься «размножением овец лучших пород»⁹³. И в том и в другом случае предприятию приписывалась, помимо практической пользы, и символическая нагрузка: тогда как Гирш пытался включить свою инициативу в общероссийский экономический контекст, у Ноткина овцеводство связывалось с «подражанием» евреям «древним праотцам»⁹⁴. Образовательная реформа, предложенная Гиршем в 1783 г. Комиссии об учреждении народных училищ, также была связана с перераспределением общинных доходов, европейскими языками и интеграцией⁹⁵. Проекты Шпеера, Гирша и Ноткина объединяла также тенденция удовлетворить стремление правительства к экспериментам по «цивилизации» евреям за счет низших слоев еврейского общества: Шпеер и Ноткин предлагали приобщить еврейских бедняков к земледелию, а Гирш — использовать «убогих» еврейских детей для образовательного эксперимента. Предложенная выше реконструкция возможной преемственности проектов, выдвигавшихся евреями, принадлежавшими к одной общине (могилевской), имевшими одинаковый социальный статус (крупное купечество) и связи как с российской администрацией, так и с кругом еврейских просветителей в Берлине, представляется более плодотворной, нежели интерпретация проектов Ноткина у американского исследователя Д. Фишмана, указывавшего на их связь с общими идеями М. Мендельсона и Х.В. Дома⁹⁶. Тогда как и для еврейского просветителя, и для либерально настроенного прусского чиновника интеграция евреям в окружающее общество была связана с исчезновением культурных различий и автономных общинных институтов, в проектах Шпеера, Ноткина и, в меньшей степени, Гирша прослеживается противоположная тенденция к усилению роли кагалов и традиционной элиты путем их модернизации и слияния с российской администрацией.

¹ Такой подход во многом созвучен попыткам деконструкции «мифа о Хаскале» в современной историографии. См., к примеру, сборник: *New Perspectives on the Haskalah*. Ed. S. Feiner and D. Sorkin. London, 2001.

² О предпринимательской деятельности этих и других «новорооссийских купцов» см.: *Фельдман Д.З.* Страницы истории евреев в России XVIII–XIX вв. Опыт архивного исследования. М., 2005. С. 234–238.

³ *Орианский И. Г.* Из новейшей истории евреев в России // Еврейская библиотека. СПб., 1872. Т. 2. С. 209.

⁴ ОР РГБ. Ф. 397. Карт. 1. Д. 31. Л. 5.

⁵ Там же.

⁶ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 1 об. Проект Шпеера, а также остальные документы, связанные с полоцким собранием еврейских депутатов, дошли до настоящего времени в копиях, отложившихся в личном фонде Н.П. Румянцева. По всей вероятности, эти копии были затребованы Румянцевым в связи с работой над «мнением» о евреях в 1802 г. (опубликовано: «Требуются справедливые ограничения»: «мнение» министра коммерции графа Н.П. Румянцева о положении евреев в России. 1802 г. Публ. Д.З. Фельдмана // Исторический архив. 1994. № 5. С. 205–208), хотя в тексте самого «мнения» прямых отсылок к опыту полоцкого собрания не обнаруживается. История полоцкого собрания еврейских депутатов 1773 г. фактически не представлена в историографии. Исключение составляет упоминание этого эпизода в работе современного белорусского исследователя Е.К. Анищенко. Однако его интерпретация событий не совсем верна. В частности, Шпеер, вопреки данным источников, представлен в работе Анищенко как решительный противник «кагальной олигархии» (Анищенко Е.К. Черта оседлости. Минск, 1998. С. 31–41), тогда как имеющиеся в нашем распоряжении документы позволяют говорить скорее об альянсе Шпеера с традиционной элитой. Дж. Д. Клиер в дополненном издании своей монографии на русском языке следует интерпретации Е.К. Анищенко, используя его работу как источник сведений об этом эпизоде (Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. М.–Иерусалим, 2000. С. 111–114).

⁷ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 2–2 об.

⁸ Марек П. С. Кризис еврейского самоуправления и хасидизм // Евреи в Российской империи XVIII–XIX вв.: Сборник трудов еврейских историков. М.–Иерусалим, 1995. С. 196.

⁹ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 2 об.

¹⁰ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 2 об.–3.

¹¹ Там же. Л. 3 об.

¹² Там же. Эти утверждения, однако, выглядят гораздо «либеральнее», чем постановление Литовского ваада 1760 г., запретившего участие ремесленников в общественных собраниях и тем более их представительство в кагале (Марек П.С. Кризис еврейского самоуправления и хасидизм... С. 195).

¹³ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 3 об.

¹⁴ Там же. Л. 5

¹⁵ Там же. Л. 5 об.

¹⁶ Там же. Л. 5 об.

¹⁷ Там же. Л. 6.

¹⁸ Подробнее о концепции «дисциплинарного общества», характерного для модернизированного государства, см.: Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М., 1999.

¹⁹ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 6

²⁰ Кречетников М. Н. // Русский биографический словарь. СПб., 1903. Т. 9. С. 430–432.

²¹ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 6 об.

²² Там же. Л. 6 об.–7.

²³ Копия донесения витебского кагала сопровождается пометой «у подлинного: к сему доношению витебского кагала первенствующий стар-

шина и прочие старшины и помощники руки приложили» (ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 17 об.), в то время как документы, поступившие от братства ремесленников и лиц, «не имеющих участия в собрании кагальском», лишены даже таких указаний (Там же. Л. 7–12 об.)

²⁴ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 12 об.–15 об.

²⁵ Там же. Л. 15 об.

²⁶ Там же. Л. 16–16 об.

²⁷ Там же. Отметим, что данное требование было почти дословно повторено в проекте еврейской реформы, представленном еврейским депутатом Зунделем Зонненбергом Александру I в Дрездене 22 апреля 1813 г. (РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. Д. 624. Л. 102 об.).

²⁸ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 9 об.

²⁹ Там же. Л. 10.

³⁰ Там же. Л. 10–12.

³¹ Там же. Л. 12 об.

³² Там же. Л. 7–9 об.

³³ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 8 об.

³⁴ Там же. Л. 17 об.–18.

³⁵ Там же. Л. 18.

³⁶ Там же. Л. 20.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. Л. 21–21 об.

³⁹ Там же. Л. 21 об.–23.

⁴⁰ Там же. Л. 24–24 об.

⁴¹ Там же. Л. 32 об.–33.

⁴² Там же. Л. 37 б.

⁴³ Там же. Л. 33, 36.

⁴⁴ Там же. Л. 45.

⁴⁵ Там же. Л. 45 об.–46.

⁴⁶ Там же. Л. 47.

⁴⁷ Там же. Л. 48–49.

⁴⁸ *Миранда Ф. де* Путешествие по Российской империи. 1786–1787 гг. М., 2001. С. 30.

⁴⁹ Там же. С. 30, 35.

⁵⁰ Там же. С. 52.

⁵¹ Там же. С. 35.

⁵² Там же. С. 52. Я благодарна светлой памяти Капанову, указавшему нам на наличие публикации данного проекта в приложении к одному из изданий дневника Ф. де Миранды. Выявление и исследование записки Шпеера Иосифу II может стать предметом наших дальнейших исследований.

⁵³ *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. М.–Иерусалим, 2007. С. 145.

⁵⁴ Перепись евреев в малороссийских губерниях в 1792 г. // Исторические материалы из архива Киевского губернского правления. Киев, 1882. Вып. 1. С. 154.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. М.–Иерусалим, 1993. С. 110.

⁵⁷ *Фельдман Д.З.* Об овцеводческом предприятии купца Якова Гирша в Белоруссии в конце XVIII в. // Тринадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике «Сэфер». 31 января — 2 февраля 2006 г. Тезисы докладов. История евреев в Российской империи. История евреев в СССР. М., 2006. С. 18–20. Я также воспользовалась любезно предоставленным мне Д.З. Фельдманом полным текстом доклада.

⁵⁸ *Фельдман Д.З.* Об овцеводческом предприятии... С. 19–20.

⁵⁹ Предложение еврея Якова Гирша об учреждении еврейского училища в Могилеве // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного просвещения. СПб., 1893. Т. 1. С. 5–7.

⁶⁰ Там же. С. 5.

⁶¹ Там же. С. 5–6.

⁶² Там же. С. 6.

⁶³ Там же. С. 7. Следует отметить несомненное сходство подачи материала и общей направленности проекта Гирша с проектом другого «прусского уроженца и российского подданного» Гиллеля Маркевича, поданным в 1820 г. министру духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицыну (Гиллель Маркевич и его проект еврейской реформы. Публ. О.Ю. Минкиной // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 331–370). В качестве приложений к проекту прилагались таблицы доходов виленского кагала, по мнению Маркевича, также обращавшихся членами кагала в свою пользу (Там же. С. 363–365). Существенной частью предлагавшейся Маркевичем еврейской реформы должна была стать реформа образования (Там же. С. 361).

⁶⁴ Совмещение в одном документе проекта реформы и доноса, в частности, встречается также в обширной записке, поданной в 1813 г. еврейским депутатом Зунделем Зонненбергом Александру I [Мемория Четвертого еврейского комитета за июнь 1826 г.]. РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. Д. 624. Л. 67–67 об.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Фельдман Д.З.* Об овцеводческом предприятии... С. 20.

⁶⁷ *Гордон Л.О.* К истории поселения евреев в Петербурге // Восход. 1881. № 2. С. 33–40; *Гессен Ю.И.* К биографии Ноты Хаимовича Ноткина // Будущность. 1901. № 45. С. 894–895; *Гессен Ю.И.* Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. С. 452–453; *Fishman D.E.* Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov. N. Y., 1995. P. 52–56, 84–91; *Фельдман Д.З.* Страницы истории евреев России XVIII–XIX вв. Опыт архивного исследования. М., 2005. С. 83–85, 110–111, 256–258.

⁶⁸ The Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) (далее САНЖР). НМ 2/9070.6 (оригинал: РГАВМФ. Ф. 243. Оп. 1. Д. 222). Л. 13, 261–263.

⁶⁹ Там же. Л. 262 об.–263.

⁷⁰ Там же. Л. 261. В контексте аккультурации еврейской элиты в Российской империи конца XVIII в. примечательна также характеристика совершенно «нееврейского» поведения Ноты Ноткина и его брата Гамшея при штурме Измаила в рекомендательном письме, выданном Ноткину М.И. Кутузовым 21 апреля 1792 г. (Там же. Л. 10). В более традиционном для еврея амплуа разведчика Ноткин выступил во время военного конфликта с Польшей в 1791–1792 гг. (Там же. Л. 8).

⁷¹ ОР РНБ. Ф. 550. ФП-195. Л. 140

⁷² Там же. Л. 398–401. Отметим нетипичное для еврейских проектов наличие авторского заглавия по образцу некоторых явно известных автору проекта документов. Ср.: «Мнение сенатора Державина об отвращении в Белоруссии недостатка хлебного обузданием корыстных промыслов евреев, о их преобразовании и о прочем».

⁷³ Там же. Л. 398.

⁷⁴ Там же. Л. 399 об.

⁷⁵ Там же. Л. 399 об.–400.

⁷⁶ Там же. Л. 401.

⁷⁷ Гессен Ю.И. История еврейского народа в России. М.–И., 1993. С. 131–132.

⁷⁸ Фельдман Д.З. Страницы истории... С. 90–91, 111.

⁷⁹ ОР РНБ. Ф. 550. ФП-195. Л. 203–204.

⁸⁰ Державин Г.Р. Сочинения. СПб., 1876. Т. VII. С. 353–354 (опубликован в качестве приложения к «Мнению» Державина).

⁸¹ Там же. С. 354.

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 355.

⁸⁵ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 6.

⁸⁶ Там же. Л. 37 об.–38.

⁸⁷ Державин Г.Р. Сочинения. С. 355.

⁸⁸ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 5, 44.

⁸⁹ Державин Г.Р. Сочинения. С. 355.

⁹⁰ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 5.

⁹¹ Державин Г.Р. Сочинения. С. 355.

⁹² Фельдман Д.З. Об овцеводческом предприятии купца Якова Гирша.

⁹³ ОР РНБ.Ф. 550. ФП-195. Л. 400.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Предложение еврея Якова Гирша. С. 5–7.

⁹⁶ Fishman D.E. Russia's First Modern Jews. P. 85. Дом Ханс Вильгельм (1751–1820), немецкий ученый и государственный деятель, в 1781 г. выступил с проектом «Об улучшении гражданского статуса евреев», в котором отмена правовых ограничений для евреев связывалась с их «цивилизацией».

Елена Римон

Еврейский мир в авантюрном времени: ивритская приключенческая проза XIX в. в интертекстуальном контексте

*Я получил блаженное наследство:
Чужих певцов блуждающие сны.*

Осип Мандельштам

Чужое наследство

В ивритской критике не раз высказывалось мнение о том, что в нашей литературе нет единства и когерентности ни в пространстве, ни во времени, никогда не было единой линии развития, каждый раз она возникала заново в разных языковых и культурных контекстах — и скорее всего в этих разных контекстах ее и надо рассматривать. Самое последнее по времени выступление на эту тему — вышедшая в прошлом году книга Дана Мирона «Релаксация ради прикосновения» («*Naḥraḥ le-zorech negiḥa*¹»), вызвавшая довольно бурную полемику в качестве постмодернистской и постсионистской.

Подзаголовок книги Мирона гласит: «Навстречу новому осмыслению еврейских литератур». Но так ли уж нова идея о том, что ивритская литература лишена цельности и единства? Еще Бялик говорил в своей известной речи на собрании Общества любителей иврита в 1912 г.: «В нашей литературе не хватает последовательности, нет единой линии развития. Каждая эпоха сама по себе, без всякой связи с предыдущей. У всех нормальных и здоровых народов, живущих своей исторической жизнью в одном и том же месте, есть литературная традиция. Поколение наследует поколению, более ранний поэт влияет на более позднего. Поэтому когда мы читаем Пушкина, мы вместе с ним читаем также Державина и Жуковского, потому что в Пушкине есть и их наследие. Но мы — мы, к нашему несчастью, вечные кочевники. У нас нет единой поэтической традиции. Каждый раз мы прерываем

все окончательно и, когда начинаем строить заново, не пользуемся теми основаниями, которые были заложены ранее, но возводим все заново, и потому у нас нет дома»².

Конечно, между романтизмом Бялика и новоприобретенным постмодернизмом Мирона есть большая разница. Бялик выражает тревогу о том, что мы нездоровы, а Мирон высказывает сомнение в том, что мы вообще существуем. Но так или иначе, в еврейскую культуру, несомненно, встроен своего рода комплекс культурной неполноценности, побуждающий к непрерывным сравнениям. Изгнанникам, конечно, свойственно сравнивать себя с кем-нибудь «нормальным», «здоровым». Но с кем? Кого считать эталоном здоровья? Для Бялика таким эталоном была русская культура.

Русский же читатель наверняка расслышит в горестных признаниях Бялика знакомые ноты. В 1829 г. Чаадаев писал: «Уже триста лет Россия стремится слиться с Западной Европой, заимствует отсюда наиболее серьезные идеи, наиболее плодотворные свои познания... мы целиком перевели западную литературу, выучили ее наизусть, нарядились в ее лоскутья и, наконец, стали счастливы, что походим на Запад»³. В результате, с горечью констатирует Чаадаев, развилась «культура всецело заимствованная и подражательная. У нас совсем нет внутреннего развития.. прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не происходят от первых, а появляются у нас неизвестно откуда [...] Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли [...], не бороздят наших сознаний. Мы подобны тем детям, которых не заставили самих рассуждать, так что когда они вырастают, своего в них нет ничего: все их знание поверхностно, вся их душа вне их»⁴.

При всей разнице позиций общей для Бялика и для Чаадаева является забота о национальной культуре. Есть где-то (и даже совсем недалеко) нормальные народы, по слову Бялика, у которых культура развивалась самостоятельно и потому последовательно, а вот наша собственная культура неспособна к последовательному, когерентному, «органичному» развитию. Бывает где-то корневая, здоровая и правильная национальная традиция, а вот у нас — нечто бесформенное, аморфное (постмодернисты позднее придумали для этого «нечто» словечко «ризом»). Эта неправильность причиняет романтикам страдание, которое и выливается в горькие слова об отсутствии всякой логики в развитии национальной культуры.

Почему «мы» такие? Бялик указывал на то, что у еврейского народа нет собственного пространства и в этом его несчастье. Ключевский, вслед за Чаадаевым, наоборот, считал, что у русских этого пространства даже слишком много. Судя по тому, что из столь противоположных причин вытекали столь похожие следствия, дело, возможно,

было не в географии, а в истории: обе культуры пережили слишком стремительный культурный сдвиг, перерыв в «нормальном» развитии, и потому чувствовали себя «ненормальными». Этот комплекс культурной неполноценности был общей чертой и, как ни парадоксально, своего рода «нормой» для молодых национальных литератур Нового времени.

Но в конце XX в. само понятие «нормы», «аутентичности» стало проблематичным. С распадом европейских историософских «метанарративов» подверженность влиянию стала называться «интертекстуальностью» и осознаться как легитимная и нормальная. В особенности важна была теория «опоздания» Хэролда Блума, оказавшая молодым национальным литературам ту же услугу, которую в начале XX в. оказал европейским интеллигентам Зигмунд Фрейд. Ее отличал тот же пафос освобождения от комплексов по поводу комплексов: для ощущения неполноценности нет никаких оснований, всякое нормальное творчество есть «неточное переписывание отцовского текста»⁵. Все живы и здоровы, все существуют, и никто никому не опоздал.

Но и эта постмодернистская идея в свою очередь «опоздала» и не нова: уже в XIX в. романтики, озабоченные прошлым и будущим своей культуры, были вполне способны преодолеть унижительный комплекс «опоздания» задолго до появления постмодернистской коллективной психотерапии. «У нас нет литературы, — писал Белинский, очевидно, вскоре после того как прочел неопубликованное «Философическое письмо» Чаадаева, — у нас нет литературы, я повторяю это с восторгом, с наслаждением, ибо в сей истине вижу залог будущих успехов»⁵. «Залог успехов» парадоксальным образом был в опоздании. «Мы, русские, — писал Белинский в другой статье, — наследники целого мира... Мы не должны и не можем быть ни англичанами, ни французами, ни немцами, потому что мы должны быть русскими, но мы возьмем, как свое, все, что составляет исключительную сторону жизни каждого европейского народа... как элемент для пополнения нашей жизни»⁶. Национальная идентичность, вожделенный объект поиска, должна была проявить себя, создать себя в акте выбора из европейского культурного наследия.

Современник Бялика, ивритский критик Давид Фришман высказывал очень похожие идеи. Он говорил о европейской литературе как о грандиозном хранилище вечных и универсальных сокровищ: гениальных текстов, стилей и, главное, жанров, из которых молодая ивритская литература должна выбрать все самое лучшее⁷.

Выбор был большой, но он имел свою логику. В ивритской литературе XIX в. происходило не столько воздействие одного конкретного текста на другой, сколько «акклиматизация» европейских жанров, полученных из европейской литературы. Кроме того, в ивритской литературе существовала собственная, хотя и недавняя традиция.

Так складывалась двойная интертекстуальность ивритской литературы (термин Узи Шавита⁸). В данной статье мы рассмотрим интертекстуальные связи ивритской прозы XIX в., опираясь на идеи М.М. Бахтина.

В статье «Формы времени и хронотопа в романе» (1937–1938) Бахтин рассматривает различные жанровые типы романа. Критерием для их противопоставления служит новая категория, впервые предложенная Бахтиным, — хронотоп, то есть единая концепция времени и пространства⁹. Хронотоп, по Бахтину, это основной структурный принцип построения сюжета, который не изобретается автором каждый раз заново, но наследуется из традиции. Эта традиция накапливается и развивается, в частности, в жанрах. Бахтин утверждал, что европейский роман на всем протяжении своего развития использовал и углублял жанровые модели, найденные при самом начале своего становления — в эпоху поздней античности, когда возникли и развились две жанровые модели: авантюрно-любовная и авантюрно-бытовая.

Наиболее ранняя из этих моделей — авантюрно-любовный роман. К этому типу Бахтин относит романы «Эфиопика» Гелиодора, «Левкиппа и Клитофонт» Татия, «История Херея и Каллирои» Харитона, дошедшие до нас только в пересказах «Невероятные приключения по ту сторону Фулы», и некоторые другие тексты. Точное время написания этих произведений спорно. Бахтин, вслед за Эрвином Роде, относил эти романы ко II–III в. н.э. и даже к более позднему периоду; современные исследователи отодвигают их создание к периоду от I в. до н.э. до I в. н.э., а сохранившиеся отрывки романа о Нине — даже ко II в. до н.э.¹⁰ Древнейшие античные романы строились по одной и той же сюжетной схеме и содержали одни и те же стандартные мотивы: неземные красавицы и красавцы и неестественные негодяи и уроды; пираты, войны, путешествия, тюрьмы, пытки, изгнания, клевета, коварство соперников, лукавство слуг, умопомрачительная роскошь и необоснованная ревность; предсказания, вещие сны, обмороки, летаргический сон, всеобщая уверенность в смерти героев, судебные разбирательства и, наконец, заключительная встреча и happy end; аристократические герои, мужественно выносящие плен и рабство и с честью выдерживающие любые испытания. Испытание героя, по мысли Бахтина¹¹, — главная родовая черта приключенческого романа, объединяющая самые ранние образцы авантюрно-любовного романа с его последующими модификациями: рыцарским романом эпохи Средневековья и Возрождения («Парцифаль» Вольфрама фон Эшенбаха), барочным приключенческим романом («Астрея» Филиппа Сидни), предромантическим готическим романом («Замок Отранто» Горация Уолпола, «Мельмот-скиталец» Чарльза Мэтьюрина) и, наконец, авантюрно-историческим романом эпохи романтизма, современным Мапу, о котором далее мы поговорим особо.

«Авантюрное время» этих романов «слагается из коротких отрезков, соответствующих отдельным авантюрам [...] «Вдруг» и «как раз в это время» — наиболее адекватные характеристики этого времени, ибо оно вообще начинается и вступает в свои права там, где нормальный, прагматически или причинно осмысленный ход событий прерывается и дает место чистой случайности с ее специфической логикой¹². Это особое время осуществляется в «абстрактно-чужом мире», в котором «ничто не ограничивает абсолютной власти случая и с такой удивительной быстротой и легкостью протекают [...] похищения, бегства, пленения и освобождения, мнимые смерти и воскресения и другие авантюры» [...]»¹³

Ко второму типу античного романа — «авантюрно-бытовому» — Бахтин относит «Золотого осла» Апулея и «Сатирикон» Петрония (далее он показывает, что по этой модели строится также плутовской роман Нового времени). Для «авантюрно-бытового романа» характерен другой тип пространства: приключения происходят «в родной, знакомой стране, в которой нет ничего экзотического»¹⁴. Приключения героя в авантюрно-бытовом романе более разнообразны, поэтому в этом жанре, в отличие от авантюрно-любовного, труднее выделить стандартные мотивы. Тем не менее они все же есть: это метаморфоза, смерть и возрождение, созерцание и подглядывание. В сюжетах этого типа случайные совпадения играют огромную роль, но время не бесследно (в отличие от времени авантюрно-любовного романа). «Герой переживает исключительные внебытовые события, определяемые рядом: вина — возмездие — искупление — блаженство. [...] Но в процессе возмездия-искупления герой принужден спуститься в низкий быт [...] Внутренне не причастный бытовой жизни, он тем лучше наблюдает и изучает ее во всех ее тайниках»¹⁵

А к какому жанровому типу относились первые романы, написанные на иврите? Далее мы рассмотрим хронотопы, характерные для первых опытов ивритской прозы XIX в., и попытаемся доказать, что они строились по древнейшим моделям, описанным Бахтиным.

«Чужой мир в авантюрном времени» и роман Авраама Мапу «Любовь в Сионе»

Сюжет первого романа на иврите, романа «Любовь в Сионе» Авраама Мапу, впервые опубликованного в 1853 г.¹⁶, увлекательный, но несколько запутанный — впрочем, таким и должен быть сюжет приключенческого романа. Поскольку в дальнейшем пойдет речь о жанровых влияниях, а для этого следует разобраться в логике сюжета, позволим себе привести здесь краткий пересказ его основной сюжетной линии, опустив некоторые приключения.

Во времена царя Ахаза жил в Иерусалиме богатый и уважаемый человек по имени Йорам. У него были две жены: Хагит и Наама (которые, как водится, не ладили между собой, заносчивая Хагит огорчала кроткую Нааму), и маленький сын от Хагит Азрикам. Когда филистимляне напали на Иудею, Йорам ушел на войну, а перед тем, тревожась за беременную Нааму, попросил своего друга Ядидью позаботиться о ней, если он не вернется. Жена Ядидьи Тирца тоже ждала ребенка, и друзья договорились, что если одна из женщин родит сына, а другая — дочь, то когда дети вырастут, пусть вступят в брак. Но судья Матан, лжец и ханжа, ненавидевший семью Йорама, подговорил слугу Ахана, чтобы тот поджег поместье Йорама — все, кроме домика Наамы, — с тем, чтобы все поверили клеветническому слуху, будто бы Наама, доведенная до отчаяния насмешками ревнивой Хагит, подошла к дому, а сама бежала и скрылась. Пусть сгорит дом Йорама со всем его богатством, сгорят Хагит и младенец Азрикам — тогда Ахан сможет выдать своего ребенка, младенца по имени Навал, за Азрикама, будто бы спасенного им из огня, и этот подмененный Азрикам станет единственным наследником стад, полей и виноградников Йорама. Ахан осуществил этот гнусный замысел. Ядидья взял к себе в дом подмененного младенца и нанял ему в кормилицы жену Ахана (которая на самом деле была матерью ребенка), а оклеветанной Нааме действительно пришлось бежать из Иерусалима и скрываться на горе Кармель, где она и родила близнецов, дочь Пнину и сына Амнона. Когда Амнон подрос, Наама отослала его к родственникам в Бейт-Лехем, где тот стал простым пастухом. Тем временем сын Ахана, уродливый, злобный и невежественный Наваль, рос в доме Ядидьи под именем Азрикама, вызывая заслуженную неприязнь сына и дочери Ядидьи, Теймана и Тамар.

Но тут начинается ассирийское нашествие. Отец Тирцы Хананэль попал в ассирийский плен, откуда ему удалось передать дочери письмо, в котором он пересказывал приснившийся ему удивительный сон: будто бы явился ему прекрасный юный всадник, признался, что любит его внучку Тамар, и поклялся освободить его. Письмо поразило всех в доме Ядидьи. Юноша, приснившийся патриарху, был совсем не похож на урод Азрикама, и все же Ядидья и Тирца желали исполнить клятву, данную когда-то Йораму.

Тем временем Тамар отправляется в загородное поместье родителей, расположенное в Ткоа близ Бейт-Лехема и там, на фоне роскошной экзотической природы случайно встречается с пастухом Амном и узнает в нем того самого юношу из сна Хананэля. Вдруг из чащи появляется лев, юный пастух стреляет в него из лука, зверь падает мертвым, Тамар падает в обморок, Амнон приводит ее в чувство — и в благодарность Тамар приглашает своего спасителя посетить в Иерусалиме дом ее родителей, на которых обаятельный сельский житель

производит весьма благоприятное впечатление. В то же самое время происходит еще одно знакомство, столь же судьбоносное, сколь случайное: брат Тamar Тейман посещает Кармель и там, во время сбора винограда, знакомится с очаровательной поселянкой (которая, как знает читатель, не кто иная, как Пнина, дочь Наамы и Йорама). Но знакомство не продолжается: поселянка таинственно исчезает. Амнон уходит на войну, добирается до Ниневи и спасает из плена Хананэля, который, конечно, узнает в нем всадника из своего сна. Оба они с триумфом возвращаются в Иерусалим. Но враги и злодеи не дремлют, им удается оклеветать Амнона и обвинить в колдовстве Нааму и Пнину, которые незадолго до того инкогнито вернулись в Иерусалим. Разгневанная Тamar требует от Амнона покинуть их дом и уйти в изгнание. Пнину и Нааму приводят на суд, где наконец выясняется вся правда о гнусных происках интриганов. Наама и Пнина оправданы, заочно оправдан и Амнон, Ядидья посылает гонцов, чтобы вернуть его, но Амнон исчез и его не могут найти. Оказывается, Амнон попал в плен к филистимским пиратам, а те продали его в рабство на Крит. Среди рабов оказался некий благородный старец, который стал другом Амнона и помог ему бежать. Тем временем войска Санхерива осаждают Иерусалим. В доме Ядидьи тревога о родине усугубляется тревогой об Амноне. Но вот Санхерив побежден, осада снята, изгнанники возвращаются в Сион, и среди них Амнон, который наконец узнает в своем благородном пожилом спутнике собственного отца Йорама. Йорам соединяется с Наамой, Амнон с Тamar, Тейман с Пниной, а злодеи по-срамлены и наказаны.

Очень многие моменты в сюжете романа «Любовь в Сионе» кажутся знакомыми. Здесь мы встречаем многие узловые точки сюжета греческого авантюрно-любовного романа: вещие сны, идеальные влюбленные, сохраняющие верность и девственность, мнимые смерти, пожары, подмены детей, интриги, пираты и продажа в рабство, дикие звери и роковые кольца, неожиданные встречи во время войны и осады, плен и триумфальное возвращение. Есть здесь и финальный суд, оправдывающий невинных и осуждающий злодеев.

Здесь следует отметить, что в истории новой ивритской литературы эти мотивы появлялись еще задолго до Мапу. Моше Хаим Луццатто, уроженец Падуи, провозвестник и зачинатель новой ивритской литературы, никогда не писал романов, но в его аллегорической пьесе «Прямодушным — слава» («La-yesharim Tehilla») (1743) узловые сюжетные мотивы — те же самые, что и у Мапу. Теила («Слава») с рождения наречена и обещана умному и великодушному Йошеру («Прямодушию»), но в результате войны его мать оказывается в плену, все запутывается, и когда Йошер возвращается в город, где живет его невеста, оказывается, что его соперник, невежественный и нахальный Рагав («Чванство»), выдает себя за нареченного ей жениха. Невеста

в ужасе от такой перспективы, но ее отец собирается сдержать слово, к тому же ложный герой окружен целой группой сочувствующих ему интриганов. В конце пьесы собирается суд, но только прямое чудо — неожиданное землетрясение — раскрывает обман и расставляет все по местам. Ложный герой — соперник, выдающий себя за истинного жениха, есть и в другой пьесе Луццатто, «Крепкая опора» («Migdal Oz») (1737). И здесь только чудо дает возможность различить истину и ложь — в «Крепкой опоре» это вещий сон, приснившийся царю. Из писем Мапу известно, что он знал и любил пьесы Луццатто, и трудно сомневаться в том, что соответствующие мотивы в «Любви в Сионе» он мог непосредственно заимствовать из пьес Луццатто¹⁷.

Однако именно при сравнении одинаковых авантюрных мотивов в аллегорических пьесах Луццатто и в романе Мапу очевидна структурная разница между жанрами. У Луццатто интриганы не интригуют, а произносят монологи; безутешная невеста не пытается сбежать от ненавистного жениха, а произносит монологи; что же касается идеального героя, то от него было бы даже странно ожидать каких-либо действий, кроме произнесения длинных печальных монологов. Все авантюрные мотивы пребывают как бы сами по себе, уводя в аллегорическую мистическую глубину. Эта глубина — главное, авантюрные же мотивы — только знаки, поэтому сюжетная связь между ними не обязательна. Сюжет условен до абстрактности, поэтому в нем почти нет логики.

Но то, что возможно в аллегорической пьесе, невозможно в романе: для романа нужен связный и по возможности логичный сюжет, разворачивающийся в каком-то более или менее определенном месте или в нескольких местах. Эта особая логика сюжета в романе Мапу как раз есть, и она та же самая, что в античном романе.

Центральные герои в романе Мапу проявляют некоторую инициативу, движущую сюжет и связывающую воедино его звенья: великодушный Амнон отправляется на поиски Хананэля, своенравная Тамар удаляется в Ткоа, порывает с женихом и т.п. Но все же самые главные, судьбоносные события, как и в античном романе, происходят «вдруг». Кроме случая, ведущая инициатива принадлежит также коварным злодеям и скрытым до времени благодетелям — с одной стороны, Матану и Азрикаму, с другой стороны — Хананэлю. В деятельности тех и других в конечном счете проявляется рука Провидения, «hashgaha» (ср. роль богини судьбы Тихе в античном романе, например, в «Левкиппе и Клитофонте» Ахилла Татия).

У Мапу налицо также «пустое время» античного романа. Амнон и Тамар обещаны друг другу еще до рождения, и весь временной промежуток от рождения до достижения брачного возраста (то самое время, которое Гёте или Толстой с успехом заполнили бы воспитанием, образованием и становлением характера героя) передан в одном аб-

заце, это не сюжет, а экспозиция к сюжету. Приключения начинаются тогда, когда приходит время выдавать замуж Тamar во имя ошибочно понятого обета. Если бы не катастрофа в доме Йорама и последовавший за ней обман, Амnon и Тamar поженились бы без всяких хлопот. Как и в античном романе, время приключений — от обета до свадьбы — не меняет героев: красавицы и красавцы (Амnon и Тamar, Тейман и Пнина) и негодяи и уроды (Матан и Азрикам) остаются сами собой. Единственное положительное содержание этого временного промежутка — подтверждение идентичности героев, поставленной под сомнение, но, впрочем, очевидной для читателя. Идентичность — это та ценность, которую тщательно сохраняют герои, не меняясь ни духовно, ни физически: «авантюрное время не оставляет следов»¹⁸. Поэтому авантюрный сюжет, по определению Бориса Грифцова, похож на ожерелье: бусины можно поменять местами, вынуть, прибавить или заменить на другие, можно вставить в роман еще десяток приключений или сократить наполовину — нить сюжета от этого не распадётся¹⁹, пока сохраняются два логически необходимых звена: начало и конец, первая встреча и встреча завершающая, после которой судьба прекращает свою игру, приключения прекращаются и время останавливается.

Отсюда важность хронотопа суда в античных романах: это последняя судьбоносная встреча всех со всеми — не только героев с героями, но и героев со зрителями. Так, в «Истории Херея и Каллирой» Харитона перед началом суда все население Вавилона вовлекается в обсуждение вопроса, которому из мужей принадлежит Каллироя. Подробно описанное судебное заседание с его театральностью, с речами героев является кульминацией многих романов испытания, от «Красного и черного» Стендаля и «Братьев Карамазовых» Достоевского до детективов Гарднера о Перри Мейсоне. Так и у Мапу: суд — заключительное событие романа, после которого наконец наступает *happy end*.

Для «пустого времени» нужно специфическое пространство. Многие романы такого типа даже в заголовках несут название мест, причем мест далеких и экзотических: «Эфиопика», «Невероятные приключения по ту сторону Фулы», «Вавилонская повесть» — и, конечно же, «Любовь в Сионе». Но дело не только в заголовках. Очень характерная черта: пока в романе «История Херея и Каллирой» автор описывает Сиракузы и даже заморский Милет — колонию, где все же говорят по-гречески и поклоняются знакомым богам, — сохраняется некая степень соответствия тому, что Ролан Барт называл «культурными кодами»²⁰. Милетский аристократ Дионисий, размышляя о браке с Каллирой, учитывает и то, какое впечатление в обществе произведет экстравагантная женитьба на собственной рабыне. Милет — это мир, в котором еще действует логика общественных обстоятельств. Но чем

дальше от Сиракуз, тем пластичнее становится мир, тем фантастичнее становятся и география, и политика: Вавилон — столица Персии, персидский флот вступает в сражения с египетским и т.п. Важно не само место, важно, чтобы оно было далеко и чтобы его было много. Херей теряет Каллирою в персидской столице и обретает в открытом море, но могло бы быть наоборот: приключения могут случиться где угодно. Место, которое для этого подходит меньше всего, — это родной дом и родной город, где известная и автору, и читателю, и героям система обычаев и законов ограничивает закон приключения — власть чистого случая. По удачной формулировке комментаторов Бахтина Гэри Сола Морсона и Кэрил Эмерсон, «если время авантюрного романа обратимо, то пространство — заменимо»²¹. В романе Мапу Амнон уходит на войну, попадает в Ниневию и там встречается с дедом своей возлюбленной Хананэлем; со своим отцом Йорамом он встречается на Крите, куда его доставляют пираты. Но могло бы быть наоборот: Йорам в Ниневии, Хананэль на Крите, или на Кипре, или на Северном полюсе — в любом другом месте, кроме Иерусалима, точно так же как у Харитона можно поменять местами Вавилон и Египет.

Приключения должны происходить где-то далеко: у Харитона — за морем, в Милете и Персии, у Фенимора Купера — тоже за морем, в американских лесах, среди индейцев. Для создания дистанции годится также далекое прошлое. Гегель в свое время утверждал, что в нормальном обществе с нормально функционирующим гражданским законодательством и полицией для приключений просто не остается возможности. Авторы авантюрно-любовных романов не читали Гегеля (во всяком случае, не все), но выбирали место и время действия в полном соответствии с этой идеей. Если же герои не уезжают далеко, то все же отчуждаются от дома, а дом отчуждается от них: в романе Мапу дом Йорама сгорает, а дом Ядидьи, где развиваются отношения Амнона и Тamar, наводнен подкупленными соглядатаями и шпионами. Согласно лапидарной формуле Бахтина, мир авантюрно-любовного романа — это «чужой мир в авантюрном времени»²².

История для героев эллинистического романа — тоже чужая. Современный читатель «Истории Херея и Каллирои» может заметить, что счастливое возвращение влюбленных в родной город происходит во время войны и что Херей возвращается домой на вверенном его командованию военном египетском корабле, то есть дезертирует и крадет армейское имущество. Но и для героя, и для автора романа это не важно: само собой разумеется, что частная жизнь настолько важнее гражданского и воинского долга, что поступок Херея не требует морального оправдания. В античном романе упоминаются исторические события, но связь между ними и частной жизнью героев совершенно формальная: окончание войны — мотивировка счастливой развязки. То же можно сказать и о

барочной модификации авантюрно-любовного романа. Но в XIX в. ситуация меняется.

В начале XIX в. в европейских литературах появляется особый жанр — авантюрно-исторический роман («Айвенго», «Роб Рой», «Квентин Дорвард» В. Скотта, «Капитанская дочка» А.С. Пушкина, «Юрий Милославский» и «Рославлев» Ю. Загоскина, «Хроника времен Карла IX» П. Мериме, «Собор Парижской Богоматери» В. Гюго, «Сен-Мар» А. де Виньи, «Обрученные» Мандзони). Во многом сюжеты этих романов повторяют известную эллинистическую модель. С одной стороны, эти романы полны историко-этнографических справок и рассуждений об особенностях быта, нравов, психологии описываемого времени и места, но с другой стороны, сами по себе эти описания вполне напоминают этнографическую экзотику античного романа, о которой говорил Бахтин. Историческая и географическая конкретность исторических романов первой трети XIX в. все еще очень относительна: мир, в котором разворачиваются приключения, продолжает оставаться чужим для читателя и часто — для самого героя. В романах Вальтера Скотта Франция — страна приключений для шотландца Квентина Дорварда, Айвенго возвращается в Англию из Палестины неузнанным странником. Пушкинский Гринев попадает из родного дома в «сторону чужую, незнакомую» — оренбургские степи, и т.д. И герои авантюрно-исторического романа — все те же неизменно верные и стабильно девственные влюбленные античного любовного романа²³. Как отмечает Натан Тамарченко, в «Айвенго» и в «Капитанской дочке» мы снова встречаем мотивы, которые были узловыми моментами сюжета еще у греков: осажденные города (вариант: замки или крепости), бури и пожары, плен, суд, иногда даже казнь, чудесным образом не доведенная до конца, и т.д. Однако теперь некоторые хронотопы противопоставлены друг другу: город (замок, крепость) как место цивилизации и закона противопоставлен лесу, морю, горам, полю — местам природы, неподвластной закону. Это противопоставление очень существенно для романа Мапу, в котором, как и в перечисленных выше авантюрных романах первой половины XIX в., хорошо усвоен опыт Просвещения. Встречи Тамар с Амномом, Пнины с Тейманом происходят не в Иерусалиме, а в сельской местности. Случайная встреча гордой аристократки Тамар и скромного пастуха Амнона не совсем случайна: она становится возможной только вне города с его жесткими сословными рамками, на фоне пасторальной природы.

Но главная особенность авантюрно-исторического романа в том, что в нем частная жизнь тесно переплетается с историческими катаклизмами. Позднее эта констелляция авантюренности и историчности распадается: появляются исторические романы без особой авантюренности («Война и мир» Л. Толстого) и авантюрные романы без особого историзма (К. Май, Г. Сабатини и др.). Поздние образцы авантюрно-

исторического романа в XIX в. — такие, как «Похищенный», «Катриона» и «Черная стрела» Р. Стивенсона и «Тиль Уленшпигель» Ш. де Костера, — это неоромантические стилизации в духе более ранних образцов: авантюрно-исторического (Стивенсон) и плутовского романа (де Костер). Но в первой трети XIX в. сочетание любви с историей остается особенностью жанра. Герои В. Скотта, А.С. Пушкина, В. Гюго и П. Мериме, будучи частными людьми, помимо воли оказываются вовлеченными в большую политическую игру, но благодаря своей честности и верности, а также благодаря игре случая осуществляют разумный поступательный ход истории. Так достигается диалектическое сочетание «частного» и «общего», авантюрных приключений и исторической необходимости, которое Бахтин называл «полнотой исторического времени»²⁴.

Возвращаясь к параллели между авантюрными мотивами у Мапу и у Моше Хаима Луццатто, отметим еще раз: местом «действия» (которого, в сущности, нет, и оно не нужно) в пьесах Луццатто являются совершенно абстрактные города и сельские кущи и совершенно абстрактное время вне всякой истории.

В романе Мапу есть исторические и географические детали: Ткоа, Кармель, Ассирия, Крит, Ахаз, Хизкиягу, но степень конкретности и определенности этих мест, как говорилось выше, довольно ограничена. Частная жизнь уже каким-то образом соприкасается с историей народа, однако причинно-следственная связь между историческими событиями и переменами в судьбах героев, между малой историей частного человека и большой историей народа остается еще довольно слабой. Ассирийское нашествие в «Любви в Сионе» играет ту же роль, что восстание властителя Египта против Персии (исторически совершенно недостоверное) в романе Харитона: оно служит мотивировкой для встреч и разлук. История несет героев на своей волне: снятие осады Иерусалима в конце романа параллельно радости встречи и соединения влюбленных, но все же в романе, историческим фоном которого является война, воин только один — Амнон, да и тот в основном красуется на коне, уходя на войну и возвращаясь с нее, и уж никак не способен повлиять на большие исторические события. В этом отношении «историзм» Мапу условен не меньше, чем «географизм» античного романа.

Пространство приключений у Мапу заменимо, но все же эта заменимость не абсолютна. К роману Мапу нельзя полностью отнести формулу Бахтина «чужой мир в авантюрном времени» (и тем менее формулу Морсона и Эмерсон об обратимом времени и заменимом пространстве). Можно заменить Крит на Ниневию, но Иерусалим нельзя заменить на Ткоа. Иерусалим нельзя заменить ничем, потому что Иерусалим — это не только дом, не только место, куда возвращаются, избыв пустое время приключений. Так что же он такое?

В романе «Любовь в Сионе» есть эпизод, когда две пары — Амнос с Тамар и Тейман с Пниной — смотрят на Иерусалим с Масличной горы, любясь кипящими жизнью улицами и рынками, утонувшими в зелени дворцами и Храмовой горой. Топографически все довольно точно: расстояния, горы и долины, но только в то время, когда писался роман, Иерусалим был мрачным, сожженным солнцем, полумертвым провинциальным городом, а сам Мапу, как и большинство его читателей, никогда не бывал в Палестине. Конечно, Иерусалим для Мапу — это не пространство повседневности, не литовские местечки первой половины XIX в., а экзотический мир, в котором только и могут происходить приключения. Но экзотика этого мира не отчужденная и не чужая.

Сохранилось много воспоминаний о том, как воспринимали роман соотечественники и младшие современники Мапу — евреи Российской империи. Вот одно из них: «Трудно изобразить, какое впечатление произвел на нас первый еврейский роман, теперь почти забытый, — «Агават Цион» («Любовь Сиона») А. Мапу. Из однообразно пыльной, копеечно меркантильной, мучительно гнетущей [...] копыльской атмосферы мы чародейской рукою вдруг перенесены были в невиданно чудную землю — в Палестину времени пышного расцвета ее культуры и поэзии, в золотой век Иезекии и пророка Исаяи. Перед глазами нашими раскрывались восхитительные картины. Поля с высокими колосьями пшеницы и ячменя чередуются с горами, покрытыми виноградными лозами [...] А в Иерусалиме, [...] этой резиденции царской, с ее золоченым Храмом на горе Мории и крепостью на Сионе, с ее высокими стенами и башнями, царскими дворцами и княжескими палатами, жизнь тоже кипит, бьет ключом, хотя она и более утонченная. [...] Что это: сонный бред, плод досуговой фантазии? Откуда взялись эти чудные картины, эти яркие краски, эти могучие телом и душою люди, любящие жизнь и черпающие из нее полными горстями? Но нет же! Это не фантазия, не бред — это все реальные образы, знакомые пейзажи и родные люди, взятые целиком и живьем из Библии! Это подлинные евреи! Но если *они* евреи, то кто *мы* такие? И этот вопрос внушает нам тяжелые, грустные и возмущающие мысли...»²⁵ Читатели узнавали и не узнавали себя в зеркале мифа, созданного Мапу, но так или иначе этот миф менял их самосознание и таким образом сам создавал историю.

Впоследствии другой еврейский утопист, Теодор Герцль, тоже напишет сказочную книгу о Стране Израиля — только не о бывшей, а о будущей, и возьмет эпиграфом к своему роману «Альтнойленд» пророческие слова: «Если вы захотите, это будет не сказкой». Роман Мапу, похожий на сказку, не был забыт, более того, с его пространством произошла редчайшая метаморфоза: оно совместилось с пространством нового поколения читателей, точнее, его читатели переместились в Сион.

Ното ли это место? Не быв никогда «чужим», стало ли оно «своим»? В романе Амоса Оза «Мой Михаэль» героиня-студентка, жительница Иерусалима, в ночь перед первой встречей со своим будущим мужем читает «Любовь в Сионе», и это бросает иронически-ностальгический отсвет на всю печальную историю любви Ханы и Михаэля. Сказка перестала быть сказкой и превратилась в социально-психологический роман об отчуждении и одиночестве.

Мапу об эллинистическом романе скорее всего ничего не знал. В его время уже существовали переводы некоторых из этих романов на французский. Мапу читал по-французски, но о его знакомстве с этими текстами нет никаких свидетельств. С другой стороны, известно, что он увлекался французским романом тайн, в особенности романами Эжена Сю, по структуре близкими к плутовскому роману²⁶. Тем поразительнее, что, взяв за основу романы Сю, Мапу извлек из них древнюю античную авантюрно-любовную модель и воспроизвел именно ее.

Йосеф Хаим Бреннер позднее назовет ивритскую литературу «литературой вопреки»: попыткой создать литературу народа, живущего в рассеянии, не обладающего ни общей территорией, ни общей современной историей, да еще к тому же на языке, на котором народ не говорит. На фоне этого уникального эксперимента случай Мапу уникален вдвойне: он пытался воспроизвести жанр массовой культуры не на массовом языке, и ему это удалось. Однако с точки зрения логики развития романа это вполне объяснимо: ивритский роман в своем развитии проходит те самые стадии, которые намечает Бахтин в истории европейского романа. Еврейские просветители, и среди них Мапу, строили свою национальную литературу по типу европейской, воссоздавая в ней европейские жанры. Но начинали они не с социально-бытового и не с психологического романа, который уже существовал к моменту выхода в свет «Любови в Сионе» (Гёте, Бальзак, Стендаль, русская натуральная школа), и даже не с плутовского романа, а с древнейшего предшественника этих жанров — авантюрно-любовного романа.

Еврейский быт в авантюрном времени

Первое масштабное произведение ивритской литературы, построенное в соответствии с моделью авантюрно-бытового романа, принадлежит перу Переца Смоленскина. Его роман «Блуждающий по дорогам жизни» («Ha-Toe ba-darkhe ha-hayim») был опубликован в журнале «Га-Шахар» в 1861–1871 гг. и вышел отдельным изданием в 1876 г. Приключенческий сюжет романа — запутанный, но увлекательный. Главный герой, он же повествователь — Йосеф-сирота. Его отец разо-

рился и умер, затем скончалась мать. Мальчика берет к себе дядя, но какой-то подросток подговаривает его сбежать и заодно обворовывает дядин дом, а потом бросает ребенка, того подбирает группа нищих бродяг, и вместе с ними он отправляется в странствия. По дороге Йосеф переживает самые невероятные приключения и сам становится свидетелем невероятных приключений. Йосеф — положительный герой, он самоучкой выучил европейские языки и выступает против суеверий. Но ему не удается преуспеть в жизни: на его пути все время встает некто Менаше — человек, который разорил и свел в могилу достойного человека, отправил его сына на каторгу и оклеветал его дочь. В середине романа выясняется, что этот злодей Менаше погубил также и отца главного героя. После многочисленных приключений герой попадает в Лондон, где встречается с девушкой, которая оказывается его сестрой. Выясняется также, что его отец жив и находится в Америке. Йосеф странствует по Европе, неліцеприятно описывая жизнь и быт просвещенных западноевропейских евреев: их быт оказывается не менее нелепым и абсурдным, нежели быт их темных ортодоксальных собратьев в Восточной Европе.

Для последующих романов Смоленскина — «Радости лицемера» («Simhat Hanef») и в особенности «Ослиного погребения» («Kvurat hamor») также характерны сатирический пафос и панорамный обзор картин еврейской жизни, с ее различными колоритными типами. Роман-путешествие «Блуждающий по дорогам жизни» предшествовал другим, более известным романам-путешествиям ивритской литературы — романам Менделе Мойхер-Сфорима «Книга нищих» (1909, идишский вариант — 1869) и «Путешествие Биньямина Третьего» (1909; идишский вариант — 1877). Романы Менделе были приняты с воодушевлением; в отличие от них роман «Блуждающий по дорогам жизни» вызвал противоречивые отклики.

Критик Авраам Ури Ковнер в русскоязычной статье, опубликованной в журнале «Еврейская библиотека» в 1873 г., очень сурово осудил роман «Блуждающий по дорогам жизни», в частности за неудачное построение сюжета, и при этом дал краткий, но очень точный анализ его структуры. «События связаны друг с другом грубо, аляповато, несообразно [...] Одно лицо не дополняет собой другого, и все идут вразброд»²⁷. Эти особенности структуры сюжета Ковнер объяснял недостатком художественного таланта у автора. Интересно, однако, что буквально то же самое писал О.И. Сенковский о «Мертвых душах» Гоголя: по мнению критика, «они состоят из набора карикатур и гротесков, часто набросанных с большим юмором, но без всякой связи между собой»²⁸. Особенность структуры, которую отмечают оба критика, — сюжет как цепочка эпизодов, связь между которыми бывает слабой, — на самом деле относится не к личным особенностям стиля автора (включая недостаток таланта), а к жанру. Есть даже роман, в

котором эта особенность структуры подчеркивается фантастической мотивировкой. В «Хромом бесе» Луиса Велеса де Гевары (1641), послужившем основой для многочисленных подражаний и переделок (в том числе для французского романа Лесажа под тем же названием) герои скачут с крыши на крышу, главы так и называются: «Первый скачок», «Второй скачок», между ними нет никакой логической связи, да она и не требуется. Вспомним удачное сравнение приключенческого романа с ожерельем, принадлежащее Борису Грифцову: приключения — бусы, а дорога — нить, на которую они нанизываются. Можно вынуть бусину, и ожерелье не рассыплется; можно вынуть «сценку», заменить ее другой, поменять их местами — роман не разрушится. Единственная формальная связь между компонентами этой мозаики, компенсирующая статичность «картинок», — их смена относительно героя-соглядатая. В этом романе соглядатаев двое: ведомый и ведущий — бес Асмодей, который берет героя под крыло, вместе с ним скачет по крышам и волшебным образом «сдирает» их. «Тут студент увидел все, что делается внутри домов, как среди бела дня: точно так же, по выражению Велеса де Гевары, становится видна начинка пирога, если снять с него корочку»²⁹.

Это иерархическое разделение мира на соглядатаев и поднадзорных не было изобретено ни Геварой, ни Лесажем, оно существовало еще в эллинистической литературе, например в романе Апулея «Золотой осел», в котором главный герой с помощью колдовства превращается в осла и в таком качестве странствует по дорогам, наблюдая нравы разных людей, никто из которых не догадывается, что в теле осла скрывается любопытный и зоркий человек. Бахтин говорил об особом месте повествователя-наблюдателя, «вечного третьего» в романе Апулея: «третий» не просто смотрит, а подсматривает. Очень часто мотивировкой подглядывания и созерцания «третьего» является путешествие. Путешественник не принадлежит месту, он, по выражению Гоголя, «принадлежит дороге» и потому видит место и населяющих его людей так, как они себя не видят, его взгляд остранен, поэтому, даже путешествуя из города в деревню, он может увидеть соотечественников как экзотических иностранцев.

При этом путешественник может быть несчастным сиротой, как у Смоленскина, нищим инвалидом, как у Менделе, или, наоборот, преисполненным чувства превосходства интеллектуалом, как в новеллах Иегуды Лейба Гордона³⁰. Важно, что он *другой*. Его инакость проявляется не в том, что он обязательно переживает необыкновенные приключения, но в том, что у него есть возможность *видеть*. Поэтому сатирическое обозрение не всегда содержит приключения и даже не всегда подходит под определение «роман».

Возможно, поэтому Бахтин, который в тридцатые годы писал об авантюрно-бытовом романе, в шестидесятых годах, во втором изда-

нии книги «Проблемы поэтики Достоевского», включил эту рассмотренную им ранее модель в более широкую и очень разнообразную группу «мениппейных жанров», среди которых есть и несюжетные, вроде платоновских диалогов и описательных римских сатир. Бахтин искал и находил источники мотивов и сюжетного строения романов Достоевского в мениппеях поздней античности, Возрождения и барокко. Последовав его примеру, укажем на связь между прозой Смоленскина и мениппейной традицией — европейской и ивритской.

Произведения Мениппа, по имени которого получил название этот жанр, до нас не дошли, но зато дошли многочисленные диалоги его последователя Лукиана. В этих диалогах Менипп то прилаживает себе птичьи крылья и взлетает на Луну, то прислушивается к разговорам мертвых с адским перевозчиком Хароном. Так или иначе, он видит мир людей в такой перспективе, которая устраняет покровы, срывает маски, «остраняет». «Раздетая» таким образом реальность при всех как бы натуралистических подробностях также оказывается запредельно странной.

Лукиановские «Разговоры в царстве мертвых» оказались очень продуктивной жанровой моделью для европейской литературы, особенно эпохи Просвещения, в том числе и для русской литературы («Адская почта» Крылова). Немецкий перевод диалогов Лукиана был хорошо известен деятелям так называемого галицийского периода еврейского Просвещения (20–40-е гг. XIX в.). По свидетельству галицийского еврейского литератора Меира Леттериса, его друга Ицхак Перль, Ицхак Эртер и Нахман Крохмаль постоянно держали эту книгу у себя на столе³¹. В 1823 г. Леттерис издал на иврите один из лукиановских диалогов в переводе с этого немецкого перевода.

В сатире Ицхака Перля «Раскрывающий тайны» [«Megalle Tmirin»], впервые изданной в Вене в 1819 г., хасид Овадия бен Петахия рассказывает, как он ехал ночью из святого города Меджибожа, заблудился, сошел с повозки и стал искать дорогу в полной темноте. Когда же взошла луна, герой при ее свете увидел, что забрел на кладбище, ужаснулся, споткнулся о камень и лишился чувств. Придя в себя, бен Петахия увидел, что рядом с ним стоит некий старец. Старец поведал, что под этим камнем сокрыты рукописи мудреца — а спрятал их там сам Баал Шем Тов до тех пор, пока кто-то не найдет этот камень. Рукопись сама по себе была талисманом, она делала владельца невидимым — «*roe ve-eino nir'e*». Баал Шем Тов завещал этот талисман тому, кто захочет «раскрыть тайны». С помощью талисмана повествователь становится невидимым, забирается в дома цадиков, читает их письма и письма их почитателей и раскрывает их *тайны*, все те же самые, что и во времена Лукиана: лицемерие, жажда наживы и разврат.

У Перля волшебный талисман открывается на кладбище и ведет соглядатая непосредственно в архив. Смерть, видение и знание — со-

единение этих мотивов характерно для мениппеи. В романе «Ослиное погребение» Переца Смоленскина главный герой, веселый и легкомысленный Яков-Хаим, ради шутки проводит ночи на кладбище, пугая евреев, собирающихся на рассвете для молитвы в соседней синагоге; рискованные шутки заводят героя все дальше, снова и снова приводя его на кладбище, где он и упокоится в конце концов, даже не удостоившись достойного погребения. Не всегда в мениппеях действуют мертвецы, чаще герои живы, и их действия по большей части складываются в более логичный и последовательный сюжет по сравнению с диалогами Лукиана (хотя, по мнению Ковнера, сюжеты у Смоленскина и у Гордона все же недостаточно последовательны в сравнении с Шпильгагеном). Но все же «срывание масок» в мениппее часто получает фантастическую и даже мистическую мотивировку.

В первом известном нам образце этого жанра — «Золотом осле» Апулея — главный герой получает возможность *видеть* в результате колдовства. Колдовством же мотивировано соглядатайство в «Хромом бесе», о котором мы упоминали выше. У Гоголя Чичиков — приезжий, «приезжий наш гость», и он отслеживает смерть, охотится за мертвыми душами. Про Чичикова прямо так и сказано, «что, может быть, в сем же самом Чичикове страсть, его влекущая, уже не от него, и в [...] существовании его заключено то, что повергнет в прах и на колени человека перед мудростью небес»³². При всех рационалистических разъяснениях все же непонятно, кто же такой, в конце концов, Чичиков и для какой цели он охотится за мертвыми душами — то ли он Сатана, то ли, наоборот, мессия-спаситель. Есть в «Мертвых душах» и волшебный полет героя над созерцаемым миром на птице-тройке, напоминающий полет на птичьих крыльях у Лукиана и сатанинские прыжки над крышами у Гевары и Лесажа³³. Дело не только в том, что быт — это преисподняя, как говорит Бахтин³⁴, но в том, что истинное знание о быте в мениппее мистично. Присутствие фантастики и дьявольщины в мениппее необходимо, так сказать, по техническим, структурным причинам. Центральный герой в этом жанре — «вечный третий», как определяет его Бахтин, человек вне всякого закрепленного места в обществе и в пространстве. К разным типам «третьего», которые перечисляет Бахтин (шут, дурак, слуга, животное, как, например, осел у Апулея), можно прибавить дьявола. Александр Веселовский указывал на возможную связь «хромого беса» Лесажа и Гевары с легендой о царе Соломоне и о бесе Асмодее, сопернике и двойнике царя³⁵. Диалектика отношений хозяина и слуги, как ее раскрывает Гегель³⁶, в том и заключается, что тот, кто лишен своего места в мире, приобретает место власти — вплоть до власти сверхъестественной.

Такого рода сверхъестественный «третий» фигурирует в сатире еврейского галицийского просветителя Ицхака Эртера «Ha-Tzofe le-

Veit Israel», вышедшей в Вене полным изданием в 1858 г., уже после смерти автора. Эртер работал над этим сочинением в то самое время, когда Гоголь писал «Мертвые души».

Как перевести это название? Иехуда Фридлендер приводит как один из его возможных источников название английского просветительского журнала начала XVIII в.: «Spectator», «Наблюдатель»³⁷. «Tzofe» действительно переводится как «наблюдатель», или «соглядатай», совершенно в духе той лукиановской традиции, о которой мы говорили выше. Но сочинению Эртера предпослана цитата из Иезекеля (3:17, 33:7): «Сын человеческий! Я поставил тебя стражем дома Израиля, и услышишь ты из уст Моих слово, и предостережешь их от Моего имени!» [tzofe natatikha le-veit israel]. Здесь, как и во многих других случаях, проявляется характерная «двойная интертекстуальность» ивритской литературы XIX в., когда один и тот же мотив берется из совершенно разных культурных миров Востока и Запада и создается тонкая игра значений. Эртеровский герой как tzofe — одновременно и «страж» (миссия, которую Всевышний возложил на еврейских пророков) и «наблюдатель» (функция, которую взяли на себя европейские просветители). Итак, заглавие эртеровской сатиры по-русски скорее всего должно звучать как «Страж дома Израиля».

У сатиры Эртера нет единого сюжета, это сборник совершенно разному построенных текстов. Тут и ночные аллегорические видения, и переписка повествователя с ангелами, и встреча повествователя с духом умершего, который рассказывает о приключениях своей души, много раз переселявшейся в тела людей и животных, — целая энциклопедия мениппейных мотивов. Одна из глав называется «Tashlikh». Ей предпослан эпиграф из пророка Михи: «Он бросит (иной перевод: брось в пучины моря все прегрешения их. Он явит (или яви) истину Яакову» [tashlikh bi-mzolat ha-yam kol hatotam, titen emet le-yaqov] (Мих. 7: 19–20). Этот текст, в котором амбивалентно связаны истина и забвение, принято читать на еврейское Новолетие в обряде Ташликх на берегу реки, моря или пруда.

Но в «Tashlikh» Эртера на берегу реки стоит Самаэль, он же Сатан, ангел-обвинитель. Повествователь спрашивает: «Что делаешь ты здесь, Самаэль? [...] И ответил мне Сатан: Вот я разворачиваю сеть, чтобы уловлять все грехи сынов Израиля, которые они сбрасывают в пучину [...] я разверну их перед станом Всевышнего, чтобы увидеть все Вышнее воинство преступления этого народа, ибо весьма тяжелы»³⁸. Самаэль приказывает повествователю: «А ты, сын человеческий, встань рядом и смотри!» Тот смотрит и восклицает: «Верить ли глазам? У грехов есть вид, есть изображение, есть облик! И все они крылись под сенью чистых и святых, ревностных и усердных! И сказал мне ангел-обвинитель: пойми то, что *видят* твои глаза»³⁹. И дальше идет подробное перечисление грехов: тяжелых, которые опуска-

ются прямо в сеть, и легких, которые плывут поверху и смываются в море. «Гляжу я и вижу: летят в воду из-под их кафтанов богоугодные дела: молитвы и песнопения, тфилин с головы, кисти с краев одежды и мезузы с косяков [...] И сказал я: “Если бы не видел я все это своими глазами, не поверил бы ушам! Что ж, исполнение заповедей — тоже грех?” И отвечал мне Сатан: “Исполняют они заповеди только лишь для отвода глаз и для покрытия преступлений”»⁴⁰.

Самаэль увлекает за собой героя-повествователя в волшебный полет над городами и местечками. «И земля скакала нам навстречу, и пронесил меня Самаэль над всеми городами по ту и по эту сторону реки. И из каждого городка, из каждого местечка выходили их жители и отрясали полы одежды, и стряхивали в поток свои грехи, и были те многочисленны, как песок морской»⁴¹.

Возможно, и здесь имеет место двойная интертекстуальность. С одной стороны, это иронически переосмысленные хасидские легенды о праведниках, которым «земля скакала навстречу» (Баал Шем Тов), восходящие к библейскому рассказу об Элизере. С другой стороны, это «скачки» хромого беса у Гевары и Лесажа. Эртер, конечно, знал истории про Элизера и про Баал Шем Тоба, но неизвестно, читал ли он Гевару или Лесажа (вероятно, он был знаком с теми или иными образцами плутовского романа XVIII — начала XIX в.). Лукиана, как говорилось выше, он читал, а вот Гоголя не читал, поскольку не знал русского языка. Хотя Гоголь и Эртер писали в одном жанре, были современниками и даже почти что соотечественниками (Эртер родился под Перемышлем, Гоголь — под Полтавой), они могли бы встретиться и пообщаться разве что на кладбище — у них не было ни общего языка, ни общей религии, ни общей культуры — ничего общего, кроме жанра. Но сам жанр — мениппея — обладал неотъемимой объективностью.

Как известно, отзывы читателей о литературном тексте нередко отражают структуру и стиль самого текста. Ковнер осуждал мениппейные тексты Смоленскина и Гордона за нестерпимую карикатурность и отсутствие национальной лояльности, поскольку те, по его мнению, выставляли «все старое поколение евреев какими-то извергами, идиотами, страшными фанатиками, не имеющими никаких хороших сторон»⁴². Очень похожие претензии за тридцать лет до Ковнера предъявлял к Гоголю О.И. Сенковский: «Вы систематически унижаете русских людей. Я этого не люблю и не хочу слушать»⁴³. Ковнер читал по-русски, но был ли он знаком с полемикой вокруг «Мертвых душ» — неизвестно. В любом случае его единодушие с Сенковским требует объяснения.

Сенковский не побоялся буквально повторить реплику воображаемого читателя, предсказанную Гоголем в самом тексте «Мертвых душ»: «[...] Подымут вдруг крики: «Да хорошо ли выводить это на свет, провозглашать об этом! Ведь это все, что ни описано здесь, это

все наше — хорошо ли это? А что скажут иностранцы? Разве весело слышать дурное мнение о себе? [...] Думают, разве мы не патриоты?»⁴⁴ Это один вариант реакции читателя — болезненно-агрессивный, но есть и другой, более благодушный: «Вы посмеетесь от души над Чичиковым [...] И после... с удвоившейся гордостью вы обратитесь к себе, самодовольная улыбка покажется на лице вашем, и вы прибавите: А ведь должно согласиться, престранные и пресмешные люди бывают в некоторых провинциях!»⁴⁵ Читатели — и предвосхищенные в тексте, и реальные — в буквальном смысле видят в книге зеркало и иногда даже пеняют на то, что отраженная в нем «рожа крива». Их нарциссическая реакция запроецирована в самом устройстве текста, который, как говорилось выше, имеет «зеркальную» структуру.

Но зеркала бывают разные. Вспомним приведенное выше свидетельство Паперны о героях романа «Любовь в Сионе»: «Это подлинные евреи! Но если *они* евреи, то кто *мы* такие?» Для Ковнера герои Смоленскина и Гордона, наоборот, были неподлинными евреями. Прекрасный мир романа Мапу вызывал восхищение, убогий мир Смоленскина и Гордона — раздражение и обиду, но и то и другое возвращало читателя к себе самому.

Заключение

Романы Мапу и Смоленскина, сатиры Перля и Эртера, новеллы Гордона стали важными этапами в развитии ивритской литературы. Как мы стремились показать, они не родились из вакуума, но впитали разнообразный и плодотворный литературный опыт — и из многовековой европейской традиции, и из новой ивритской литературы.

В нашем обзоре мы опирались на идеи Бахтина, по мнению которого модели романа, сформировавшиеся на заре его возникновения, вновь и вновь воспроизводились на протяжении всей истории европейской литературы. Их последовательность складывалась в некий метанарратив — от сравнительно простых моделей приключенческого романа (любовного и бытового) к высшей форме — роману воспитания. Насколько верна эта концепция? Насколько вообще могут быть верны историософские построения, прочерчивающие в многообразии текстов и фактов те или иные траектории? Возможно, правы те, кто утверждает, что любой исторический метанарратив отражает только собственное лицо автора и — шире — его культуры?⁴⁶ Однако случай Бахтина особый: его идея находит подтверждение на материале, о котором сам философ не имел никакого понятия, — на материале новой ивритской литературы.

Тот путь, который европейская литература прошла за две тысячи лет, в ивритской литературе занял полвека: уже в восьмидесятых го-

дах XIX в. появляются объемные социально-психологические романы Реувена Ашера Бродеса «Закон и жизнь» («Ha-dat vеха-hayim») и «Два полюса» («Shte ha-qzawot»), исповедальная психологическая проза Моше Лейба Лилиенблюма, а затем — Михи Йосефа Бердичевского; в начале XX в. — экзистенциальные романы Йосефа Хаима Бреннера «Зимой» («Ba-Hogef») и «Вокруг точки» («Mi-saviv le-nekuda») и утонченные модернистские новеллы Яакова Штейнберга и Ури Нисана Генесина. Но в первых опытах прозы на иврите прослеживаются те же две линии, которые нашел Бахтин в эллинистическом романе, — авантюрно-эротическая и авантюрно-бытовая. Таким образом, в развитии ивритской литературы обнаруживается та самая общеевропейская логика, которой ей так не хватало, по мнению Дана Мирона и Хаима Нахмана Бялика.

¹ Dan Miron. *Haraya le-tzorech negia: likrat hashiva hadasha al' sifruyot ha-yehudiot* (Релаксация ради прикосновения). Тель-Авив, 2005 (иврит).

² *Haym Nachman Bialik. Divrey Sifrut* (О литературе). Тель-Авив, 1952. с. 138 (иврит).

³ П.Я. Чаадаев. *Философические письма // Полное собрание сочинений и избранные письма*. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 525.

⁴ *Ibid.* С. 326.

⁵ *Harold Bloom. The Anxiety of Influence*, 2nd edition. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 71.

⁶ В.Г. Белинский. *Литературные мечтания // Собрание сочинений в трех томах*. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1948. С. 87.

⁷ В.Г. Белинский. *Собрание сочинений Д.И. Фонвизина // Собрание сочинений в трех томах*. Т. 1. С. 405.

⁸ См.: *Iris Parush. Kanon sifrut ve-ideologia leumit: bikoret ha-sifrut shel Frishman ba-hashvaa le-vikoret ha-sifrut shel Klozner ve-Brenner* (Литературный канон и национальная идеология: литературная критика Фришмана в сопоставлении с критикой Клаузнера и Бреннера). Иерусалим, 1992. С. 148–150 (иврит).

⁹ См.: *Uzi Shavit. Ba-alut ha-shahar: Shirat ha-Hascalah: mifgash im modernit. (На восходе солнца: поэзия Хаскалы: встреча с современностью)*. Тель-Авив, 1966. С. 10 (иврит).

¹⁰ В более ранней работе «Слово в романе» (1934–1935) Бахтин прослеживал две стилистические линии европейского романа, в общем совпадавшие с приведенной выше схемой.

¹¹ См.: *Roger Rattenbury. Romance: Traces of Lost Greek Novels // New Chapters in the History of Greek Literature*, ed. J. Powell. Oxford: Oxford University Press, 1933; *Roderick Beaton. The Medieval Greek Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹² М.М. Бахтин. *Слово в романе // М.М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики*. М.: Художественная литература, 1975. С. 200–205.

¹² М.М. Бахтин. Формы времени и хронотопа в романе // М.М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. С. 242.

¹³ Там же. С. 252.

¹⁴ Там же. С. 271.

¹⁵ Там же. С. 272.

¹⁶ См.: F. Lahover. Toldot ha-Sifrut ha-Ivrit ha-Hadasha, т. 2 (История новой ивритской литературы). Тель-Авив, 1951. С. 147–148 (иврит).

¹⁷ См.: Т. Cohen. Zvuyim ve-jasharim: ijunim ba-yezivot Avraham Mapu (Лицемеры и прямодушные: исследование творчества Mapu). Тель-Авив, 1990 (иврит).

¹⁸ М.М. Бахтин. Формы времени и хронотопа в романе. С. 261.

¹⁹ Б. Грифцов. Теория романа. М.: ГИХЛ, 1927. С. 30–31.

²⁰ R. Barthes, S\Z: An essays. Trans. By R. Miller. New York: Hill and Wang, 1974. P. 20.

²¹ G.S. Morson, C. Emerson. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford: University of Stanford Press, 1990. P. 122.

²² М.М. Бахтин. Формы времени и хронотопа в романе. С. 253.

²³ Пушкин в «Капитанской дочке» тонко подчеркивает литературное происхождение сюжетных ходов. Марья Ивановна, сохранившая честь в плену у восставших крестьян, пересказывает Гриневу угрозы влюбленного в нее негодяя Швабрина: «А не то-де с вами будет то же, что с Лизаветой Харловой». Лизавета Харлова, прототип Марьи Ивановны, дочь коменданта крепости, была любовницей Пугачева, с его согласия убитая повстанцами. Об изнасилованной Харловой Пушкин пишет в историческом сочинении «История Пугачевского бунта», для которого сам собирал материалы, о девиственной Марии Ивановне — в романе «Капитанская дочка», действие которого разворачивается на фоне пугачевского бунта, но сохраняет все конвенции авантюрно-эротического романа: сюжетное развитие «Капитанской дочки» подчиняется требованиям жанра, в котором события испытывают героя и меняют его судьбу, но не его самого.

²⁴ Об историзме авантюрно-исторического романа см.: Н. Тмарченко. «Капитанская дочка» Пушкина и жанр авантюрно-исторического романа // Russian Literature Journal 53, (1999), с. 120–135.

²⁵ А.Н. Паперна. Из николаевской эпохи // Евреи в России: 19 век. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 145.

²⁶ См.: А. Shaanan. Ijunim ba-sifrut ha-Hascalah (Исследования литературы Хаскалы). Тель-Авив, 1952. С. 17 (иврит). Романы Эжена Сю были популярны у еврейских читателей в России. В 1859–1861 гг. известный просветитель Кальман Шульман издал в переводе на иврит десять томов романа Сю «Парижские тайны».

²⁷ А.У. Ковнер. Современная еврейская беллетристика // Антология ивритской литературы: ивритская литература XIX-XX веков в русских переводах. Составители: Хамуталь Бар-Йосеф, Зоя Копельман. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1999. С. 93–94.

²⁸ Барон Брамбеус [О.И. Сенковский]. Похождения Чичикова, или Мертвые души. Библиотека для чтения, т. 53, отд. VI (1842), с. 53. Ср. характерное замечание Гоголя в «Авторской исповеди»: «Я думал, что смешной

проект, исполнением которого был занят Чичиков, наведет меня сам на разнообразнейшие лица и характеры» (Н.В. Гоголь. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 208).

²⁹ А.Р. Лесаж. Хромой бес. Перевод под ред. Е.А. Гунста. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 20.

³⁰ О функции путешественника-соглядатая в новеллах Иегуды Лейба Гордона см.: Елена Римон. Русский язык и русская культура в ивритской просветительской прозе 19 века // *Jews and Slavs*, v. 17, Ed. by V. Chazan and W. Moscovich, Jerusalem, 2006.

³¹ «На его столе, — рассказывал Меир Леттерис о Нахмане Крохмале, — можно увидеть Талмуд и Зоар, книги Спинозы и Лукиана из Самосата». О переводах Лукиана на иврит в кружке галицийских просветителей см.: *Sh. Versas*. Megamot ve-zurot ba-sifrut ha-Nasalah (Направления и формы в литературе Хаскалы). Иерусалим, 2000. С. 227–228 (иврит).

³² Н.В. Гоголь. Мертвые души. С. 244.

³³ Ср. в «Мастере и Маргарите» Булгакова аналогичные мотивы: бесы, наблюдающие быт жителей Москвы, волшебный полет героя над городом под руководством и предводительством дьявола и др.

³⁴ «Быт — это преисподняя, могила, где и солнце не светит, и звездного неба нет». Бахтин. Формы времени и хронотопа в романе. С. 278.

³⁵ А.Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.: ЭКСМО-Пресс, СПб.: Terra Fantastica, 2001.

³⁶ Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992. С. 103–105.

³⁷ *Yehuda Friedlander*. Bein vidui le-bidui: al hezoney ha-satira shel Yitzhak Aerter // *Yitzhak Aerter*, ha-Tzofe le-veit Israel (Между исповедью и вымыслом: об образности сатиры Ицхака Эртера // Ицхак Эртер. Страж дома Израиля. Иерусалим, 1996. С. 11–18 (иврит).

³⁸ *Yitzhak Aerter*. ha-Tzofe le-veit Israel, am' 116.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. am' 120.

⁴¹ Ibid. am' 120.

⁴² Ковнер. Современная еврейская беллетристика. С. 95.

⁴³ Барон Брамбеус [О.И. Сенковский]. Похождения Чичикова, или Мертвые души. С. 49.

⁴⁴ Н.В. Гоголь. Мертвые души. С. 245.

⁴⁵ Там же. С. 247.

⁴⁶ См., например: *J.-F. Lyotard*. Postmodern condition, trans. by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999.

Елена Тартаковская

Князь Волконский и «Габима»: русский акцент на ивритской сцене

Русская театральная культура оказала огромное влияние на еврейский театр вообще и на театр на языке иврит, в частности. Первый профессиональный театр на иврите — «Габима» — формировался в Москве в годы революции¹. Первое поколение актеров «Габимы» обучалось мастерству у самых ярких представителей российского театра того периода, среди которых были Станиславский, Вахтангов, Волконский, Глаголь и другие. В течение первых девяти лет в Москве и последующих шести лет гастролей по Европе и Америке актеры «Габимы» работали исключительно с российскими режиссерами, большинство из которых были учениками Станиславского². Лишь после окончательного обоснования театра в Палестине в 1931 г. завершился российский период его истории, но влияние этого периода ощущалось еще долгие годы.

Данная статья посвящена специфическому аспекту влияния русской культуры на ивритский театр, а именно ее влиянию на речевую традицию актеров «Габимы». Одним из источников этого влияния послужила теория читки князя Сергея Михайловича Волконского, изложенная им на уроках в школе «Габимы». Анализ влияния уроков Волконского на речь актеров «Габимы» позволяет проследить процессы, характерные для развития этого театра вообще. Успешное усвоение российских художественных традиций в начальный период истории «Габимы» и формализация и канонизация этих традиций в последующие десятилетия свойственны всем областям ее деятельности, как эстетическим, так и организационным и идеологическим.

Сергей Михайлович Волконский — русский аристократ, князь, внук декабриста, был одним из выдающихся деятелей культуры своего времени. Его разнообразная деятельность в качестве директора Императорских театров, распространителя новейших идей европей-

ского искусства, создателя собственной теории выразительных способностей человека, популярного лектора, педагога, писателя и театрального критика оставила значительный след в самых различных областях российского искусства.

В 1910 г. в Дрездене Волконский знакомится с системой ритмической гимнастики Жака-Далькроза³ и сразу становится последователем этой системы и ее распространителем в России. Увлечение Волконского идеями Далькроза повлияло на его взгляды и привело к формированию его собственной теории выразительных способностей человека.

В 1913 г. в Петербурге Волконский выпускает две книги: «Выразительный человек» и «Выразительное слово»⁴. В первой книге рассматриваются «те формы выражения, которые мы в и д и м (телоположение и телодвижение)», во второй — «те формы выражения, которые мы слышим: звук, слово, речь»⁵. В этих книгах автор выступает против «отсутствия формы», царившего, по его мнению, на подмостках тогдашнего русского театра, и доказывает, что актерское искусство невозможно без постоянной сознательной тренировки внешних средств выразительности актера, т.е. тела и голоса, движения и речи, причем речь для Волконского — это «звуковое телодвижение»⁶.

В предисловии к книге «Выразительное слово» Волконский пишет:

Слишком много у нас говорят о чувстве и слишком мало обращают внимания на то, что речь есть м е х а н и к а , такая же механика, как телодвижение: человек весь — машина. Да, чувство должно быть, но в чем оно выражается для меня, зрителя и слушателя? Только в известных перемещениях человеческого механизма: ведь не из того я заключаю о страхе человека, что он и с п ы т ы в а е т страх, а из того, что я в и ж у , что у него руки трясутся, с л ы ш у , что голос дрожит⁷.

В этих строках прочитывается скрытая полемика с высказываниями Станиславского того периода и с его методом «душевного реализма», в котором «на первом месте была не форма выявления, а правда актерских переживаний»⁸.

Станиславский впервые услышал лекцию Волконского в Риме в 1911 г. Как уже было отмечено, в тот период направления их поисков в области актерского искусства были полярными. Станиславский делал упор на внутренней жизни актера на сцене, Волконский — на внешней актерской технике. Для обоих встреча стала своего рода откровением, заставившим если не пересмотреть свои взгляды, то во всяком случае принять во внимание другую точку зрения⁹.

О влиянии этого знакомства на отношение Станиславского к внешней актерской технике свидетельствуют как многочисленные цитаты

и ссылки на труды Волконского в статье «Искусство переживания» и во второй части «Работы актера над собой»¹⁰, так и приглашение его Станиславским преподавать свою теорию актерам Художественного театра. Еще в 1911 г. Волконский, по инициативе Станиславского, прочитал труппе Художественного театра лекцию о ритмической гимнастике по системе Жака-Далькроза¹¹, а в 1918–1921 гг. Волконский преподавал в нескольких учебных заведениях, имевших непосредственное отношение к МХАТу. Станиславский, по его собственному признанию, прослушал и записал полный курс лекций о законах речи, прочитанный Волконским в Оперной студии в 1919–1920 гг.¹²

Уроки Волконского в «Габиме» относятся к тому же периоду. Очевидно, Станиславский и рекомендовал габимовцам пригласить его в качестве преподавателя речи. По свидетельству самого Волконского, предложение преподавать в школе «Габимы» было одним из первых, полученных им после его появления в Москве в 1918 г.¹³

Деятельность актерской школы при драматической студии «Габима» относится к самому раннему периоду существования «Габимы» в Москве. Эта школа очень редко упоминается в исследованиях о «Габиме», и ее деятельность почти не изучена. Документов, свидетельствующих о существовании школы, не так уж много. Например, в архиве основателя «Габимы» Наума Цемаха хранятся два документа за 1919 г.: 1) «Расходная смета Еврейской драматической студии «Габима» и школы при ней»¹⁴, в которой расходы на школу выделены в отдельный параграф; 2) «Докладная записка Совета Еврейской драматической студии «Габима» Председателю Театрального Отдела Наркомпроса»¹⁵, в которой, кроме прочего, говорится: «При студии ... имеется школа, из которой «Габима» будет черпать силы для основного ядра театра. Школа пополняется два раза в год вновь поступающими. В школе проходится...» и т.д. Есть и другие документы, касающиеся деятельности школы.

Так как все актеры «Габимы» были одновременно и учениками школы, не было строгого разграничения между деятельностью школы и студии: уроки сменялись репетициями, а репетиции сами по себе были уроками актерского мастерства¹⁶.

Школа возникла по инициативе Евгения Вахтангова, который в свою очередь был приглашен работать в «Габиму» по рекомендации Станиславского. На первой же встрече Вахтангов объявил габимовцам, что согласен работать только при условии, что они будут изучать основы актерского мастерства, а также ряд других предметов, необходимых для овладения профессией¹⁷. Результатом встречи с Вахтанговым стало возникновение актерской школы при «Габиме». Школа начала работу в конце 1917 г. и существовала по крайней мере до конца 1920 г.

Вот как описывает первое появление Волконского в школе «Габимы» Хаяле Гробер, актриса театра с 1917 по 1927 г.:

Театр в его полной форме состоит из изучения драмы, музыки, произношения, движения и правил хорошего тона», — объявил Вахтангов и добавил: «Князь Волконский преподает свою теорию читки в Московском Художественном театре». Прошло совсем немного времени, и князь — к тому моменту уже пронизанный духом революции¹⁸ — появился у нас, одетый в защитные брюки-галифе, сапоги и с котомкой на плече. Он стал обучать нас четкому произношению: «Не дай вам Бог проглотить букву; каждое предложение имеет свою мелодию. Речь — это не пение, но у каждого говорящего свой тон. Каждый народ имеет свою тональность, свою мелодику¹⁹».

Заметка в «Известиях» за 13 февраля 1919 г. сообщает, что «в еврейской драматической студии «Габима» состоялась лекция С.М. Волконского на тему «Выразительный человек»²⁰. Из этой заметки мы узнаем дату начала занятий Волконского в школе «Габимы» — февраль 1919 г. Кроме того, из той же заметки ясно, что он знакомил габимовцев не только с правилами произношения, но и со своей теорией «выразительного человека», то есть со взглядами на сценическое движение и на мизансцену.

Курс Волконского в «Габиме» продолжался около года по восемь часов в месяц. Он назывался «Законы живой речи» и состоял из лекций и практических занятий²¹.

Перейдем к содержанию уроков. В книге «Выразительное слово» описано пять этапов обучения правильной речи. Если программа занятий соответствовала порядку, описанному в книге, то в этом случае первым этапом обучения было, выражаясь языком Волконского, «воспитание правильного дыхания». Следующим этапом было «воспитание последовательного движения специальных органов, участвующих в произнесении», т.е. разработка и тренировка артикуляционного аппарата. Далее шло «воспитание буквы», включающее в себя изучение особенностей произнесения гласных и согласных звуков, роли гласных в интонации, деления на слоги и ударения. Следующий этап — разработка и тренировка голоса: его силы и громкости, высоты и качества. И завершало программу обучения «воспитание декламации», т.е. изучение способов интонирования и ритмизации предложений²².

Теория Волконского основывалась на данных русского языка, о чем можно судить как по содержанию книги «Выразительное слово», в которой все примеры взяты из русского языка, так и по свидетельствам учеников Волконского из разных студий²³ и самого преподавателя²⁴. Что же эта теория могла дать габимовцам как носителям языка, относящегося к другой группе, с совершенно отличными звуками, ритмом и интонациями? Полагаю, что актеры могли научиться правильному дыханию и владению голосом, но уже начиная с артикуляции возникает проблема. Так как в обсуждаемый период единой ивритской

артикуляции еще не существовало, можно с большой долей уверенности предположить, что габимовцы тренировали свои органы речи в соответствии с требованиями русской артикуляции.

Следующий этап — тренировка произнесения звуков. В связи с этим этапом следует также учесть, что часть актеров «Габимы» говорили по-русски с акцентом, так как родным языком для них был идиш. Учить их правильно произносить ивритские звуки Волконский не мог, но, возможно, он пытался исправить неправильное произношение звуков русских. Я считаю, что именно этим можно объяснить тот факт, что, говоря на иврите, актеры произносили некоторые звуки не по нормам идишского и не по еще не сформировавшимся нормам ивритского произношения, а в соответствии с нормами русской фонетики.

И наконец, последний этап — «воспитание декламации». Волконский осознавал, что у каждого народа и, значит, у каждого языка своя мелодика, свой ритм, свои интонации. Наверняка в теоретических лекциях он это подчеркивал, но на практике мог давать примеры только русской декламации с интонациями и ритмом, свойственными русскому языку. Об этом можно судить по свидетельству самого Волконского, так вспоминавшего свои уроки в «Габиме»:

Я был ими (актерами «Габимы»). — Е. Т.) приглашен для того, чтобы ознакомить их с моей теорией читки. ... Теперь их задача в том, чтобы применить к их древнееврейской читке то, что я им *по-русски* показал²⁵.

Были у габимовцев и уроки иврита, но их вел преподаватель языка, а не сценической речи. Это значит, что на уроках иврита они изучали язык и правила его грамматики, а с правилами сценической речи знакомились исключительно на материале русского языка.

Насколько же усвоили габимовцы преподанный им материал?

О прилежности и способностях учеников габимовской школы свидетельствуют впечатления самого учителя, который неоднократно подчеркивал серьезность и преданность делу своих еврейских учеников. Так, выступая на диспуте о «Габиме», организованном 13 марта 1920 г. в помещении Камерного театра в Москве, Волконский охарактеризовал «Габиму» как самую серьезную студию из всех, с которыми ему приходилось иметь дело:

Такого вдумчивого, сознательного, принципиального и дисциплинированного отношения к делу я ни в одной, к сожалению, больше студии не видел²⁶.

В воспоминаниях, написанных Волконским спустя несколько лет, уже в эмиграции, его отношение к габимовцам пропитано тем же уважением к их профессиональным и человеческим качествам:

«Габима» — так называется еврейская студия, ставящая пьесы на древне-еврейском языке. ... Я нашел такое внимание, такое понимание не только приемов моих, но и их воспитательного значения, как ни в одной из знакомых мне студий; а знал я их штук двадцать пять, если не больше. Когда я увидел, что они усвоили мои принципы, я им откровенно заявил, что дальше нам продолжать занятия ни к чему; они по-русски все-таки никогда читать не будут — акцент им всегда будет мешать... Мы расстались, но остались в добрых отношениях; они всегда приглашали меня на свои репетиции и спектакли²⁷.

О сохранившихся добрых отношениях между учителем и бывшими учениками свидетельствуют, кроме прочего, и те доброжелательные, подробные и вдумчивые рецензии, которые писал Волконский на гастрольные спектакли «Габимы» в Париже в 1928 г. Думаю, что его оценкам способностей своих учеников тоже можно доверять.

Какой след оставили уроки Волконского в истории «Габимы», как повлияли на формирование и развитие актерского стиля этого театра, а следовательно, и израильского театра вообще?

Влияние уроков Волконского на развитие актерского мастерства «Габимы» выразилось в следующих аспектах.

1. Волконский привил своим ученикам осознание важности внешних выразительных средств актера, т.е. телесной и речевой актерской техники. На протяжении десятилетий актеров «Габимы» отличали сознательное отношение к театральной форме, внимание к слову и жесту, звучность голоса и прекрасная дикция²⁸.
2. Уроки Волконского подготовили почву для формальных экспериментов Вахтангова, осуществленных им совместно с актерами «Габимы» в спектакле «Га-Дибук». Этот спектакль стал визитной карточкой актерского стиля «Габимы» на многие десятилетия. Вся звуковая, «слышимая» часть «Га-Дибука» построена на использовании высочайшей речевой техники: голосовые модуляции и контрасты, переходы от прозы к речитативу и от речитатива к пению, а в массовых сценах, выражаясь языком Волконского, использование «голосовой оркестровки»²⁹.

Волконский уехал из Москвы в конце 1921 г. Поэтому он не увидел премьеры «Га-Дибука», состоявшейся в январе 1922-го, и не смог уже тогда оценить достижения габимовцев с точки зрения своей теории. Зато, увидев спектакль в Париже в 1928 г., он в своей рецензии обращает внимание прежде всего на техническую, в т. ч. вокальную сторону спектакля. Приведу несколько цитат из его рецензии: «настоящая, прекрасная техника», «сознательная техника, прочувствованно оправданная», «общая звучность», «голосовая оркестровка», «незаметность, с которой слово, под влиянием чувства, переходит в

причитание, а причитание в пение»; «точность, с какою одиночный голос, прерывающий хоровое причитание, «попадает в тон»³⁰, и т.д. Понятно, что Волконский, как никакой другой рецензент, смог оценить именно те нюансы спектакля, к которым сам был косвенно причастен.

3. И наконец, русский акцент габимовцев. Тот факт, что актеры, родным языком большинства из которых был идиш, а сценическим языком — иврит, учились правильно говорить на материале русского языка, не мог не сказаться на их речевом стиле. Я полагаю, что особенности ивритского произношения и подчеркнутая напевность и *надреальность* речи, свойственные первому поколению актеров «Габимы», — это тоже в немалой степени влияние уроков Волконского. Эти особенности проявлялись именно в произнесении звуков и в интонировании. С точки зрения грамматических форм, а также ударений и разделения на слоги иврит габимовцев отвечал самым высоким стандартам, но произнесение многих звуков сильно отличалось от произношения, впоследствии ставшего нормативным. Сами напевность и мелодичность ивритской речи габимовцев, которые так восхищали зрителей «Га-Дибука» во всем мире³¹, на самом деле имели мало общего с реальным ивритом, а были условными и созданными в театральных целях.

Как уже говорилось выше, в годы обучения актеров «Габимы» нормы ивритского произношения находились в стадии формирования, и нормативного произношения еще не существовало в реальной действительности. Поэтому об акценте, т.е. искаженном произношении, применительно к этому периоду говорить некорректно.

Зато можно однозначно сказать, что сценическая речь габимовцев была подчеркнута театральной, стилизованной и далекой от разговорного языка. В российский период такой стиль речи идеально соответствовал общему стилю спектаклей «Габимы» того периода, да и духу времени вообще. Вот как охарактеризовала этот период в истории «Габимы» известная ивритская поэтесса и критик Лея Гольдберг:

Их речь не была реалистической, но так как в те дни сам способ театрального представления не был реалистическим, то эта речь прекрасно сочеталась с тем, что делалось на сцене. Возможно, что это был единственный период за всю историю существования ивритского театра, когда речь актеров действительно соответствовала тому, что они хотели сказать³².

Позднее, когда в 1931 г. «Габима» обосновалась в Палестине, театр впервые обрел публику, понимающую язык его спектаклей. Однако, как отмечает та же Лея Гольдберг, переезд на другую почву — «почву ивритской реальности»³³ — стал началом кризиса театра.

Пока зрителями и критиками «Габимы» были либо те, кто не знал иврит вовсе, либо носители языка того же поколения и происхождения, что и сами актеры, вопроса об «акценте» не возникало. Театральную критику и общественность этого периода интересовало не произношение габимовцев, а воспитательное (дидактическое) содержание их спектаклей. Они призывали «Габиму» питаться только из родных, еврейских источников, т.е. не пользоваться услугами приезжих режиссеров, и поддерживали обращение театра к реалистическому репертуару³⁴.

К концу 30-х — началу 40-х гг., когда сформировался так называемый врожденный иврит, т. е. язык уроженцев страны, произношение габимовцев стало восприниматься молодым поколением как тяжелый русский акцент, напевные интонации — как «русская музыкальность»³⁵, а их речь в целом — как нечто напыщенно театральное, псевдопатетическое, далекое от реальности и не отвечающее духу времени.

До середины 40-х гг. в Тель-Авиве — центре театральной культуры еврейского ишува Палестины — действовали, кроме «Габимы», театр рабочих «Охель» («Шатер»), театр сатиры «Мататэ» («Метла») и несколько мелких, постоянно сменяющих друг друга трупп³⁶. «Охель» был основан в 1926 г. бывшим габимовцем Моше Галеви, и его актерами были в основном выходцы из России и других восточноевропейских стран. Актерами «Мататэ» были выходцы из Венгрии, Чехословакии и Германии. Так что не только габимовцы, но и большинство актеров других театров говорили на иврите с русским или идишским акцентом.

Однако показательно, что именно габимовцы, отличавшиеся таким серьезным отношением к речи, на протяжении десятилетий не только не попытались избавиться от «тяжелого акцента», но и, наоборот, возвели его в ранг неписаного канона и всячески охраняли от вторжения звуков живого разговорного иврита. Русский акцент габимовцев превратился в израильском театре в некий неотъемлемый признак театрального стиля вообще, и ему пытались подражать даже те актеры, для которых иврит был родным языком.

Я вижу в этом подтверждение того, что акцент этот был для первых актеров «Габимы» не естественным произношением, как принято считать некоторыми израильскими театроведами³⁷, а неотъемлемой частью актерского стиля в целом. Габимовцы именно потому так дорожили своим произношением, что оно было частью их московской выучки, которая стала залогом их оглушительного мирового успеха и от которой они не спешили отказываться.

Когда театр обратился к реалистическому материалу, каноническое произношение и стилизованная форма речи вступили в противоречие с содержанием, особенно они резали слух в оригинальных пьесах из местного быта. Доходило до абсурдных курьезов, об одном

из которых, произошедшем в начале 50-х гг., рассказал мне актер Амон Мескин. От него — молодого актера, уроженца страны, играющего в оригинальной израильской пьесе «Дети тени», требовали, чтобы его персонаж — также молодой уроженец страны — говорил на сцене с русским акцентом, свойственным старому поколению габимовцев. В ответ на его замечание, что молодые уроженцы страны говорят иначе, один из пожилых актеров возразил: «Но ведь это некрасиво и не-театрально».

Таким образом, речь актеров «Габимы» даже в реалистических постановках оставалась условно-театральной, стилизованной, ненатуральной. Верность речевой традиции, а на самом деле ее догматическое понимание, препятствовала дальнейшему развитию актерского стиля и стала одной из причин застоя и кризиса в театре. *Парадоксальным образом, уроки «живой речи», преподанные князем Волконским, превратились в мертвый канон для его еврейских учеников.*

Следующим этапом в истории сценического иврита стало создание в 1944 г. Камерного театра, возникшего в знак протеста против засилья русского влияния на ивритской сцене вообще и против русского акцента, в частности. Этот протест выразился и в выборе репертуара, ориентированного на западноевропейскую драматургию, и в выборе естественного и непринужденного актерского стиля, и в выборе сценического языка — живого, разговорного языка уроженцев страны³⁸.

Успех Камерного театра заставил и все остальные театры Израиля, включая «главную сцену страны» — «Габиму», пересмотреть свои художественные позиции, что, в конце концов, привело к созданию совсем иной театральной культуры. Но у переворота, осуществленного Камерным театром, была и обратная сторона, на которую впервые обратил внимание израильский театровед Бен-Ами Файнгольд.

Во-первых, переход от так называемого пафоса, свойственного сценической речи первых габимовцев³⁹, к естественному разговорному языку в определенной степени понизил культуру речи среднего израильского актера. Во-вторых, такой язык диктовал определенный выбор репертуара, требующего непосредственного, естественного театрального стиля. Это привело к тому, что сегодня в израильском театре существует определенная сложность с постановкой поэтических пьес или пьес исторического и библейского содержания, написанных «высоким», не разговорным языком⁴⁰.

Таким образом, протестуя против русского акцента, израильские театры отказались от высокой культуры речи. Борясь за естественность языка, они потеряли способность выражаться поэтически.

В заключение отмечу, что произношение и речевой стиль — это всего лишь одна составляющая актерского искусства «Габимы». Процессы, происходившие в области речи, были характерны для всех видов деятельности «Габимы» в ее российский и построссийский периоды.

Московская выучка сделала «Габиму» профессиональным театром высокого уровня и принесла ее актерам мировую славу. Однако канонизация первым поколением актеров «Габимы» усвоенных в период обучения принципов и методов, стремление во что бы то ни стало сохранить те признаки своего искусства, которые принесли им мировую славу, а также отсутствие сильного художественного лидера, способного развивать профессиональные основы, сформировавшиеся в первые годы существования театра, в соответствии с требованиями места и времени, — все это привело Габиму к целой серии кризисов, а последующие поколения израильского театра оттолкнуло от следования ее традиции, а заодно и от русской театральной культуры вообще.

Только в последние годы, благодаря совершенно иным факторам и в совершенно ином историческом контексте, русская театральная традиция вновь завоевывает себе авторитет и влияние на израильской сцене, но это уже тема для другой статьи⁴¹.

¹ Любительские театральные труппы, играющие на иврите, существовали и ранее, к их числу относятся и первые попытки Нахума Цемаха основать ивритский театр «Габима» в Белостоке и Варшаве, но именно в Москве «Габима» стала профессиональным театром, и это был первый профессиональный театр на иврите, т.к. первые профессиональные труппы в Палестине возникли на несколько лет позже.

О первых ивритских спектаклях в Палестине см.: *Rokem F. Hebrew Theater from 1889 to 1948 // Ben-Zvi L. (ed.) Theatre in Israel. Ann Arbor, 1996. P. 51–84; Gnesin M. Darki im ha-teatron ha-ivri. (Мой путь с ивритским театром.) Тель-Авив, 1946; Shoef K. Be-reshit ha-teatron ha-erets-israeli: 1889–1929 (Начало еврейского театра Палестины: 1889–1929). Неопубликованная магистерская диссертация. Тель-Авивский университет, 2000; Levitan O. Hazagot ba-lashon ha-ivrit be-batey sefer be-erets-israel (1889–1904) (Школьные спектакли на иврите в Эрец Исраэль (1889–1904)) // Бама 159–160, 2000. С. 33–46; Levitan O. Ha-teatron ha-erets-israeli be-shanim 1904–1914 — bein ivrit le-yidish (Театр в Эрец Исраэль в 1904–1914 годы — между ивритом и идишем) // Бама 172, 2005. С. 42–58.*

О ранней «Габиме» см.: *Norman I. (ed.) Be-reshit Habima: Nahum Zemah meyadesh Habima ba-hazon u-ba-maas (Начало Габимы: Основатель Габимы Наум Цемах в мечтаниях и в действии). Иерусалим, 1966; Haklay U. Paalo shel Nahum Zemah al reka thiat ha-tarbut ha-yehudit be-rusia. (Деятельность Наума Цемаха на фоне возрождения еврейской культуры в России.) Неопубликованная докторская диссертация. Иерусалим: Еврейский университет, 1974; Иванов В. Русские сезоны театра «Габима». М., 1999.*

О первых профессиональных труппах в Палестине см.: *Kohansky M. The Hebrew Theatre: Its First Fifty Years. Jerusalem, 1969; Bernstejn-Koen M. Keti'a ba-yam (Как капля в море). Рамат-Ган, 1971.*

² Подробно об этом периоде истории «Габимы» см.: *Иванов В.* Русские сезоны театра «Габима»; *Tartakovsky E.* Trumata shel moreshet ha-teatron ha-rusi le-hitpathut ha-teatron ha-ivri: ha-mekorot ha-rusiim shel omanut ha-mishaq shel Habima (вклад русской театральной традиции в развитие ивритского театра: Российские корни актерского искусства Габимы). Неопубликованная докторская диссертация. Тель-Авивский университет, 2006.

³ Эмиль Жак-Далькроз (Jaques-Dalcroze) — швейцарский педагог и музыкант, основатель метода ритмического воспитания (eurhythmics), получившего широкое распространение в Европе в начале XX в. Метод Далькроза был основан на законах музыки и движения, и его задачей было научить актеров переводить эмоции, вызванные музыкальными ритмами, на язык движений и жестов. О Далькрозе и его методе см.: *Волконский С.* Мои воспоминания. В 2-х т. М., 1992. Т. 1. С. 166–177; *Пави П.* Словарь театра. Перевод под редакцией К. Разлогова. М., 1991. С. 293; *Гринер В., Трофимова М.* Ритмика Далькроза и свободный танец в России 20-х годов // *Мнемозина. Документы и факты из истории русского театра XX века.* М., 1996.

⁴ Кн. *Волконский С.* Выразительный человек. СПб., 1913; Кн. *Волконский С.* Выразительное слово. СПб., 1913.

⁵ *Волконский С.* Выразительное слово. С. 7.

⁶ Там же. С. 10.

⁷ Там же.

⁸ *Захава Б.* Современники (Вахтангов. Мейерхольд.). М.: Искусство, 1969. С. 113.

⁹ Подробно об отношениях Волконского и Станиславского см.: *Бачелис Т.* О Волконском // *Волконский С.* Мои воспоминания. Т. 2. С. 357–382.

¹⁰ См.: *Станиславский К.* Статьи. Речи. Беседы. Письма. М., 1953. С. 468; *Станиславский К.* Работа актера над собой. М., 1951. С. 471, 489, 525.

¹¹ См.: *Виноградская И.* Жизнь и творчество К.С. Станиславского. Летопись в 4-х т. Т. 2. М., 1973. С. 300.

¹² См.: *Станиславский К.* Моя жизнь в искусстве. М., 1983. С. 400; *Виноградская И.* Жизнь и творчество К.С. Станиславского. Т. 3. С. 177, 188, 189, 192, 196, 202.

¹³ См.: Стенограмма диспута, посвященного «Габиме», в Московском Камерном театре 13 марта 1920 г. // Иерусалимский театральный архив и музей имени Исраэля Гура, Ц/00002.

¹⁴ Иерусалимский театральный архив и музей имени Исраэля Гура, Ц/00043. Выделено мною — Е.Т.

¹⁵ Там же, Ц/00044.

¹⁶ Подробнее о деятельности школы при студии «Габима» см.: *Тартаковская Е.* Вклад русской театральной традиции. С. 15–23.

¹⁷ См.: *Гнесин М. С.* 118; *Vardi D.* Va-mivhan lifney Vakhtangov (*Варди Д.* На экзамене у Вахтангова) // *Давар*, 5 октября 1958 года; *Иванов В. С.* 23.

¹⁸ На самом деле, отношение Волконского к революции было резко отрицательным. См.: *Волконский С.* Мои воспоминания. Т. 2.

¹⁹ *Grober H.* Mi-shney tsidey ha-masach (По обе стороны занавеса). Хайфа, 1973. С. 77–78. Здесь и далее перевод с иврита автора статьи.

²⁰ Иерусалимский театральный архив и музей имени Исраэля Гура, Ц/00230/25.

²¹ См.: Расходная смета драматической студии «Габима» и школы при ней на второе полугодие 1919 г. с 1 июля по 31 декабря // Иерусалимский театральный архив и музей имени Исраэля Гура, Ц/00043. Докладная записка Совета Еврейской Драматической Студии Габима Председателю Театрально-го отдела Наркомпроса, 8 сентября 1919 года // Там же, Ц/00044.

²² См.: Волконский С. Выразительное слово. С. 8, 22, 48–49.

²³ См., например, воспоминания Серафимы Бирман об уроках Волконского в кн.: Бирман С. Путь актрисы. М., 1959. С. 63–64.

²⁴ Волконский С. Мои воспоминания. Т. 2.

²⁵ Волконский С. Мои воспоминания. Т. 2. С. 332. Выделено мною. — Е. Т.

²⁶ Из выступления С. Волконского на диспуте, посвященном «Габиме», в Московском Камерном театре 13 марта 1920 г. // Иерусалимский театральный архив и музей имени Исраэля Гура, Ц/00002. Стенограмма диспута опубликована: Иванов В. С. 212–244.

²⁷ Волконский С. Мои воспоминания. Т. 2. С. 332.

²⁸ Внимание габимовцев к внешней актерской технике отмечается как в многочисленных рецензиях на спектакли театра, написанных в разных странах и в разные периоды, так и в воспоминаниях самих габимовцев первого поколения и их младших коллег. См.: Finkel Sh. Reayon (Финкель Ш. Интервью) // Бама 109–110, 1987. С. 36; Finkel Sh. Sahkan tsarich ladat ledaber (Финкель Ш. Актер должен уметь говорить) // Театрон 01, 2000. СС. 098–100; Fulton-Dan N. Hilat Stanislavsky: Ha-gishot ha-shonot le-morasheto ba-arets (Аура Станиславского: Различные подходы к его наследию в Израиле). Неопубликованная магистерская диссертация. Тель-Авивский университет, 1984. С. 64–65; а также интервью, взятые мною у актеров «Габимы» второго поколения: Дворы Бертоновой, Амнона Мескина, Наума Бухмана, Дальи Фридланд и Иегуды Эфрони.

²⁹ Волконский С. Гастроли театра «Габима» — «Дибук» // Последние новости, Париж, 30 июля 1928 г.

³⁰ Там же.

³¹ См. отзывы и рецензии на спектакль «Га-Дибук», начиная с премьеры в 1922-м и до снятия спектакля с репертуара в конце 1960-х. Например: Mi-toh divrey bikoret be-itonut eugora (Обзор рецензий европейских критиков на гастроли «Габимы») // Бама, июль 1938. С. 56; Habima be-einey paris: Teguvot itonney paris al hishtatfut Habima ba-festival ha-beinleumi le-omanut ha-bama («Габима» глазами парижских критиков) // Масак, сентябрь 1954; и др.

³² Goldberg L. Beayot ha-teatron ha-ivri (Гольдберг Л. Проблемы ивритского театра) // Вамот 1, 1951. С. 10.

³³ Там же.

³⁴ Подробнее о восприятии «Габимы» палестинскими критикой и общественностью см.: Тартаковская Е. Вклад русской театральной традиции. С. 149–151, 194, 212–218.

³⁵ Levy Sh. From Habima to Geshet: The Lasting Impact of Russian Culture on Israel // International Affairs 6 (44), 1998. P. 86.

³⁶ См.: Kohansky M. Ha-teatron ha-ivri (Ивритский театр). Иерусалим, 1974. С. 130; Akhimeir O., Beer H. (ed.) 1900–2000: Mea shnot tarbut — ha-yezira ha-ivrit be-erez-israel (1900–2000: Сто лет ивритской культуры в Эрец Исраэль). Тель-Авив, 2000. С. 121, 173.

³⁷ *Feingold B.-A.* Ha-teatron ha-kameri — ha-hathala (Камерный театр — начало) // *Kaynar G., Rozik E., Rokem F.* (ed.) Ha-kameri: Teatron shel zman ve-makom (Камерный: театр времени и места). Тель-Авив, 1999. С. 20–21.

³⁸ См.: *Meshulakh R.* (ed.) Ha-kameri shel Tel-Aviv: Hamishim shnot teatron israeli (Тель-Авивский Камерный: 50 лет израильскому театру). Тель-Авив, 1997.; *Кейнар Г., Розик Э., Рокем Ф.* (ред.) Камерный: театр времени и места; *Gilula L.* Ha-teatron ha-kameri: Eser shanim ha-rishonot (Камерный театр: Первые десять лет). Неопубликованная магистерская диссертация. Иерусалим: Еврейский университет, 1999; *Ахимеир О., Беэр Х.* (ред.) 1900–2000. С. 173; *Gilula L.* The Cameri Theatre — Young, Rebellious and Avant-garde? // *Maske und Kothurn* 3–4, 2001. P. 13–22.

³⁹ См.: *Гольдберг Л.* Проблемы ивритского театра. С. 10; *Levy E.* The Habima — Israel's National Theatre. 1917–1977. New York, 1979. P. 22–23; *Kaynar G.* National Theatre as Colonized Theatre: The Paradox of Habima // *Theatre Journal* 50, 1996. P. 4; *Shaked G.* Actors as Reflections of Their Generation: Cultural Interactions between Israeli Actors, Playwrights, Directors, and Theaters // *Ben-Zvi L.* (ed.) Theatre in Israel. P. 88.

⁴⁰ См.: *Файнгольд Б.-А.* Камерный театр. С. 21.

⁴¹ См.: *Sosnovskaya A.* A Russian Theater on the Israeli Stage // *East European Jewish Affairs*, 2005. Vol. 35. No. 2. P. 245–252.

Даниил Романовский

Белорусские евреи и евреи,
депортированные из Германии, в Минском
гетто: столкновение культур

1. Депортации евреев из рейха в Минское гетто.
«Особое гетто»

Систематические депортации евреев из Германии (в отличие от выселения евреев определенных категорий и из определенных мест) начались в сентябре-октябре 1941 г. Пунктами назначения депортированных были гетто Лодзи, Риги, Минска, в меньшей степени — Люблина, Варшавы, Кельце и других городов. Все дошедшие до нас свидетельства немецких евреев характеризуют Минск как наихудшее место назначения для депортированных. Те немецкие евреи, которые были переведены из гетто Риги в гетто Минска, считали рижские условия «сказочными» по сравнению с минскими¹. Дело было не только в том, что условия проживания в Минском гетто были значительно хуже, чем даже в Лодзинском и Рижском гетто, но и в том, что в Минске немецкие евреи попали в культурную среду, совершенно им чуждую.

Депортации евреев из рейха (т.е. Германии и всех аннексированных ею территорий) в Минск проходили двумя волнами — в ноябре 1941 г. и с мая по октябрь 1942 г. В первой волне прибыло семь депортационных поездов из Гамбурга, Дюссельдорфа, Франкфурта-на-Майне, Берлина, Брно, Бремена и Вены, которые доставили в Минск 7300 евреев; ноябрьские депортированные были размещены в Минском гетто, точнее, особом немецком гетто (*Sondergetto*), выкроенном из Минского. В 1942 г. прибыли, вероятно, около 18 тыс. евреев из Кенигсберга, Кельна, Вены и Терезиенштадта; большинство из них были расстреляны немедленно по прибытии, и лишь единицы попали в «зондергетто». Таким образом, немецкие евреи, о которых пойдет речь, это депортированные в ноябре 1941 г.

В процессе депортации немцы провели в Минском гетто две расстрельные акции — 7 и 20 ноября 1941 г., освободив, таким образом,

место для депортированных. Первое, что вынуждены были делать немецкие евреи, прибывшие в Минск это убирать трупы из домов, в которых им предстояло жить. Второе, что их заставили сделать, — отделить «особое гетто» от «русского гетто» забором из колючей проволоки.

«Особое гетто» включало улицы Республиканскую, Обувную, Сухого, Опанского. Улица Республиканская образовывала границу между двумя гетто. Само «особое гетто» делилось на пять гетто, или, как их называли немецкие евреи — лагерей: Гамбургский, Берлинский (туда же были поселены депортированные из Брно), Рейнландский (из Дюссельдорфа), Бременский, Венский. Наци заставили узников немецкого гетто построить заборы из колючей проволоки и между ними; но эта работа не была доведена до конца. Был создан юденрат (председатель д-р Эдгар Франк), имелась и своя еврейская полиция — из ветеранов немецкой, австрийской и чехословацкой армий. Двое полицейских постоянно охраняли проход между «русским» и «немецким» гетто.

А. Рубин вспоминает, что белорусским евреям запрещалось общаться с немецкими. Между тем, по другим свидетельствам, граница между двумя гетто ни в коей мере не была непроницаемой. Например, зимой 1941/42 г. «немецкий юденрат» пригласил «русский юденрат» на дружескую встречу. Карл Лёвенштейн, который был начальником еврейской полиции в немецком гетто, свидетельствует, что 2 марта 1942 г., за час до грандиозной расстрельной акции в «русском гетто», к нему явился «комендант лагеря» и объявил, что сегодня «ни один русский не может войти в немецкий лагерь — даже за водой или в туалет, а все внешние работники (ауссенарбайтер) должны оставаться в лагере»². Таким образом, до этого сообщение между «лагерьями» было; несмотря на это мы видим на удивление мало контактов между белорусскими и немецкими евреями.

2. Отношения между белорусскими и немецкими евреями в гетто

С точки зрения «немецких» евреев, белорусские евреи были «остьюден», т.е. восточноевропейские евреи, сильно отличавшиеся от западноевропейских. Однако опыт общения с «остьюден» у немецких евреев, а в особенности у австрийских, был: в 1933 г. 20% евреев Германии были уроженцами Восточной Европы. Более того, когда в 1939–1940 гг. нацисты депортировали некоторые еврейские общины (из Штеттина, Моравской Остравы) в будущую «еврейскую резервацию» в районе Люблина, между немецкими и польскими евреями установились вполне дружеские отношения. В своих письмах в Герма-

нию в этот период депортированные отмечали примитивные условия жизни польских евреев, грязь, отсутствие точности и обязательности и т.п., но констатировали, что в «Люблинланде» их приняли радушно и что отношения с польскими евреями у них хорошие³.

Евреи, депортированные из рейха, для минских евреев были прежде всего иностранцами. Это были не первые иностранцы, которых белорусские евреи видели в своей жизни. В 1939 г. в БССР начали прибывать еврейские беженцы из Польши; особенно много их было в Минск. Все же «поляки» были для белорусских евреев почти свои — культурно и социально близкие: они говорили по-польски, т.е. на языке, который большинство минчан понимали, некоторые из них знали русский или белорусский язык. Еще важнее было то, что многие из польских беженцев имели рабочие профессии, были коммунистами или просто левыми. Немецкие же евреи были западными евреями, опыта общения с которыми у белорусских евреев не было. Авраам Баркай приписывает отсутствие контактов между немецкими и белорусскими евреями незнанию последними немецкого языка⁴. Это неверно: до войны немецкий язык изучался во всех школах, и даже молодое поколение минских евреев еще знало идиш — язык, близкий к немецкому.

Уже сам внешний вид депортированных из Германии поразил минских евреев: «Помню, как они колонной плелись с вокзала. Они отличались от местных евреев. У них были европейские манеры. На многих сохранились остатки прежнего лоска — добротная, хотя уже изрядно потрепанная одежда. Кожаные чемоданы, набитые разрешенными килограммами, они волокли по земле... Говорили только на немецком, а чешские евреи, естественно, и на чешском языке»⁵. Это свидетельство Анатолия Рубина, которому в ту пору было 13 лет. Многие белорусские евреи были поражены и их одеждой — она была разноцветная (в отличие от неизменно серой советской), пальто с капюшонами и т.п.

Свидетель М. Т. вообще отказывался признавать в иностранцах евреев. «Мое впечатление, что это не были чистокровные евреи, возможно, у многих крови еврейской было половина или четверть — они были блондины, такие чистенькие дети». «Они даже внешне не отличаются от немцев», — вторит Ефим Туник⁶.

Существеннее было то, что депортированные отличались от белорусских евреев в социальном отношении. Многие белорусско-еврейские свидетели подчеркивают их изнеженность, неприспособленность к тяжелым условиям жизни в Белоруссии, неспособность к тяжелому физическому труду. Свидетель М. несколько снисходительно жалеет немецких евреев: «Положение гамбургских евреев было хуже, чем наше. Они не знали языка, не привыкли к холоду... Мы-то привыкли к голоду... а они не могли есть одну картошку без ничего».

Свидетельница Двора Т. утверждала, что «гамбургским евреям давали два раза в день кофе и раз в день кусок хлеба. С ними обращались как с интеллигенцией, но их обманули»⁷. Утверждение о кофе — неправда: Карл Лёвенштейн в своих мемуарах подчеркивал, что в немецком гетто узникам выдавалось в день по 150 граммов хлеба «отвратительного качества», но не полагалось ни чаю, ни кофе. Свидетельство Раисы Гитлиной дышит просто-таки презрением к немецким евреям: «Немецкие евреи, когда они приехали, были как люди, женщины были все с прическами, хорошо одеты, выглядели хорошо. И они — это люди, которые непривычны были к физическому труду. Как правило, это были очень богатые люди, и они погибали как мухи. Эти богатые люди не приспособлены к тяжелой жизни. Наши же евреи... цеплялись за жизнь. Потому что на долю наших евреев в советское время пришлось очень нелегкая жизнь... они-то этого не знали»⁸.

Образ немецкого еврея в сознании советского еврея более всего соответствовал образу буржуя, капиталиста. Ефим Туник в своей неопубликованной рукописи восклицает: «Неужели и их, своих (!), будет убивать Гитлер? Нас — это еще можно понять: мы советские, еврей-коммунисты. Но эти? — Они даже внешне не отличаются от немцев»⁹.

Парадоксальным образом, отношение минских евреев к немецким — таким же узникам гетто, как и они, — в целом напоминало отношение среднего белоруса к евреям. Евреи Минска проецировали на депортированных из Германии те же стереотипы, с которыми они сталкивались в белорусской среде: немецкие евреи казались им очень богатыми и изнеженными, непригодными к жизни в трудных условиях и неспособными к тяжелой физической работе. Между тем в «немецком гетто» имелись 1400 работников, и, хотя небольшая часть из них были на конторской работе в немецких учреждениях и фирмах, молодые и сильные мужчины (часто и женщины) использовались на тяжелых физических работах. Интересно, что некоторые белорусские евреи упоминают золото и драгоценности, которые якобы в больших количествах немцы отобрали у немецких евреев при депортациях¹⁰, — совсем так же, как «еврейское золото» упоминают свидетели-белорусы.

Туник прилагает к депортированным из Германии и еще один расхожий антисемитский стереотип Восточной Европы. Вот как он упоминает их гибель: «Их всех уничтожили в лагере смерти под Минском. Ни один из них не спрятался, ни одного выстрела не раздалось».

Вдобавок к антисемитским стереотипам белорусские евреи проецировали на своих немецких товарищей образ стереотипного немца — законопослушного и туповатого. «Они всему верили, — утверждает М.Т. — Им говорили собрать вещи, они собирали и собирались сами». Особенно ярко законопослушность депортированных из Гер-

мании живописует Ефим Туник: «Рядом были пустые дома. Их можно было разобрать на дрова, как это делали *мы*. Но слово “ферботен” [нем. *запрещено*] здесь было законом. Они были очень дисциплинированными, эти немцы»¹¹. Утверждение Туника является прямой напраслиной: Лёвенштейн свидетельствует, что немецкие евреи разбирали разрушенные дома для ремонта своих жилищ в гетто и на топливо, несмотря на опасность расстрела¹².

Детское легковерие немецких евреев живописует свидетель Михаил Тейф. Он и его товарищи работали вместе с молодым немецким евреем по имени Курт и «говорили с ним, он на немецком, а мы на полу-идиш, что они приехали сюда (так в тексте. — Д. Р.), и немцы им обещали вывезти их в Палестину. Мы понимали, мы, русские евреи, белорусские евреи, понимали, какая “Палестина” их ждет ... Мы понимали, но не могли сказать. Более того, мы очень хорошо понимали — трудность их положения в том, что они не знают языка. Мы можем выбежать, и если встретим кого-нибудь за пределами гетто, мы ему хоть объясним и поймем его “жидовская морда”, а он, бедный немецкий еврей — и этого не поймет»¹³.

Что касается веры в «простодушие» депортированных немецких евреев — она имела под собой определенные основания. Согласно многим свидетельствам, немецкие евреи до последнего дня были уверены, что нацисты не поступят с ними так же, как с восточноевропейскими евреями, что их не убьют и, когда война кончится, их вернут назад, и т.п.¹⁴ Эта вера была неколебима, несмотря на огромную смертность евреев в «зондергетто» и несмотря на то, что всех депортированных летом — осенью 1942 г. расстреляли немедленно по прибытии, — евреи «зондергетто» не могли этого не знать. Вера в то, что немецких евреев ждет другая судьба, не та, что ожидает «русских» евреев, поддерживала отчуждение между общинами с немецко-еврейской стороны.

Представление белорусских евреев о том, что немцы отдадут предпочтение немецким евреям, также было не вполне лишено основания. Несмотря на всю «расовую индоктринацию» и инструкции, многие нацистские чиновники, и прежде всего генерал-комиссар Вильгельм Кубе, видели в них людей «нашего культурного круга» (по формуле самого Кубе) и относились к ним лучше, чем к белорусским евреям. В декабре 1941 г. Кубе даже написал письмо рейхскомиссару Остланда Лозе, где он не только отмечал, что немецкие евреи чистоплотнее и усерднее в труде, но и что среди них есть ветераны Первой мировой войны, награжденные Железным крестом, а также арийцы наполовину и на три четверти. Кубе даже удалось перевести некоторых из них (в том числе Карла Лёвенштейна) из Минского гетто в гетто Терезина. Кубе был не единственным нацистским чиновником, отдававшим предпочтение немецким евреям¹⁵.

Условия существования в немецком гетто оставались теми же, что в «русском». Однако некоторые отличия в их положении отметить можно: небольшая часть немецких евреев были заняты на канторской работе в немецких учреждениях (что полностью исключалось для белорусских евреев); председателю «немецкого юденрата» Эдгару Франку было разрешено подавать жалобы лично Кубе; немецкие евреи не попали в мартовскую акцию 1942 г. Наконец, немецкие евреи знали о том, что генерал-комиссар благоволит им, и само это знание, точнее, пустые надежды, связанные с ним, морально поддерживали немецких евреев. Надежды эти не оправдались: конец «немецкого гетто» был таким же, как и конец «русского гетто».

Все же между немецкими и белорусскими евреями имели место контакты. Хайнц Розенберг, привезенный в Минск с первой же депортацией, рассказывает, что в одну из первых ночей «русские» евреи пробрались в немецкое гетто и рассказали подробности о самом гетто и о ноябрьских акциях. Они предупредили, что украинские эсэсовцы не лучше, а то и хуже, чем немецкие, и что убивают здесь каждый день. Все это произвело ужасающее впечатление¹⁶. Карл Лёвенштейн сообщает, что зимой 1941/42 г. «немецкий юденрат» пригласил «русский юденрат» на дружескую встречу; эта встреча осталась изолированным событием. Контактыв подобного рода между белорусскими и немецкими евреями было мало.

Одной из сфер постоянных контактов между немецкими и белорусскими евреями были совместные работы вне гетто. Здесь между «русскими» и «немцами» могли завязываться даже приятельские отношения, как это случилось у свидетеля Михаила Тейфа (см. выше).

Другой сферой контактов был обмен. Немецкие евреи привезли с собой много вещей, считавшихся в тогдaшнем СССР предметами роскоши, например швейные машины, зонтики и наручные часы, а также хорошую одежду, одеяла и даже музыкальные инструменты. Значительная часть из этого пошла на обмен за продукты. Поскольку немецкие евреи, как правило, не могли напрямую контактировать с белорусами, приходившими к забору гетто для меновой торговли, они использовали белорусских евреев в качестве посредников, и последние, разумеется, брали «комиссионные» в размере половины вымененных продуктов. В какой-то мере такие высокие комиссионные были оправданы: обмен через проволоку, отделявшую гетто от «арийского Минска», был неизмеримо более опасен, чем обмен через проволоку между «немецким» и «русским» гетто (хотя и он был опасен). Впрочем, такие же комиссионные брались и тогда, когда советский и немецкий евреи шли к забору гетто на обмен с белорусами вместе и советский еврей играл роль переводчика. В свидетельствах белорусских евреев, переживших Минское гетто, нет и тени стыда за такие «комиссионные»: ведь они считали немецких евреев капиталистами

и поэтому такое посредничество, по их мнению, было вполне допустимым.

Немецкие евреи описывают свою меновую торговлю с белорусскими евреями так же, как белорусские евреи описывают свой обмен с белорусами. В обоих случаях, тот, кто пришел за продуктами питания, полагал, что «та сторона» его надувает или, по меньшей мере, бесстыдно диктует высокий посреднический процент. Один из них вспоминает: «Меновая торговля была для нас очень плохим предприятием (*ein sehr schlechtes Geschäft*), ибо люди по ту сторону колючей проволоки держали в руках все козыри. Поэтому они могли выжить из нас что хотели»¹⁷.

Реже встречалось деловое сотрудничество между белорусскими и немецкими евреями. Рахель Билерман рассказывает о своем сотрудничестве с немецкой еврейкой Трудой, работавшей на немецком складе. Труды воровала оттуда одежду, Рахель продавала ее белорусам¹⁸.

Отношения между немецкими и белорусскими евреями — товарищами по несчастью — не были сердечными. Хая Баршай резюмирует эти отношения: «Они нас не любили, и мы их тоже не очень чтобы...»¹⁹ Известно по меньшей мере о пяти случаях любовных отношений между еврейскими женщинами из минского «зондергетто» и немцами; кроме знаменитой истории Ильзе Штайн, бежавшей в партизаны с неким капитаном Шульцем, были ещё романы евреек — работниц немецких фирм с немецкими гражданскими служащими, и все они закончились трагически. Но неизвестно ни об одном романе между евреями «русского» и «немецкого» гетто в Минске. Для немецких евреев немцы были более социально близкими, чем белорусские евреи.

Немецких евреев не удалось втянуть и в подполье Минского гетто. Организация сопротивления в гетто предлагала выводить их в лес, но за редчайшими исключениями наткнулась на отказ. Известно об одном чешском еврее, ушедшем в партизаны, и об уже упомянутой Ильзе Штайн. Немецкие евреи боялись жизни в лесу: жизнь в лесу — для ост्योंден, а не для нас, говорили они²⁰. Характерно и то, что пережившие Минское гетто советские и польские евреи вспоминают о том, как они на ранней стадии геттоизации строили «малины» и «схроны» — средства пассивного сопротивления; пережившие гетто немецкие евреи вспоминают, что они начали свою жизнь в гетто с благоустройства тех жилищ, которые им достались²¹. Советские евреи изначально были ориентированы на сопротивление, хотя бы пассивное; немецкие стремились в какой-то мере воспроизвести ту жизнь, которую они оставили в Германии.

* * *

Общая трагедия не сблизила немецких и советских евреев в Минском гетто. Отношения между ними остались холодными, не было ни дружбы, ни совместного сопротивления; контакты были в лучшем случае деловыми. С другой стороны, между ними не возникло и такой взаимной ненависти, как между украинскими и бессарабско-буковинскими евреями в гетто Транснистрии, и немецкие евреи, упоминающие в своих мемуарах «русских» евреев, упоминают их дружелюбно или в нейтральном тоне. Но о братстве и солидарности не было и речи.

Отношения между немецкими и белорусскими евреями в Минском гетто скорее напоминали отношения между евреями и белорусами. Для белорусских евреев немецкие евреи были культурными и социальными чужаками, так же как сами белорусские евреи казались культурными и социальными чужаками белорусам. Это не исключало какого-то сотрудничества между теми и другими.

¹ *Avraham Barkai*. German-Speaking Jews in Eastern European Ghettos // *Leo Baeck Institute Yearbook*, № 34 .1989. P. 260.

² *Loewenstein K.* Minsk, im Lager der deutschen Juden, Bonn, 1961. P. 47

³ *Avraham Barkai*. Op. cit. P. 250–252.

⁴ *Ibid.* P. 262.

⁵ *Анатолий Рубин*. Страницы пережитого // *Мой путь в Израиль*. Иерусалим: Библиотека Алия-Алия, 1977. С. 94.

⁶ М.Т.: Архив Яд Вашем (далее — ЯВШ), ОЗ–4724; Ефим Туник: неопубликованная рукопись Ефима Туника, ЯВШ ОЗ3–4251.

⁷ Архив устной истории Института современного еврейства, Иерусалим (далее: ИСЕ), ленты 106 и 1306.

⁸ ЯВШ ОЗ–6809.

⁹ Ефим Туник, ЯВШ, ОЗ–4724. Ценность неопубликованных «Очерков» Ефима Туника снижает то, что они были написаны в 1956 г. и содержат много советских идеологем того времени.

¹⁰ См., например, свидетельство Йохевед Рубинчик: немецким евреям сказали, что их повезут в Америку, и велели взять с собой все драгоценности и золото, а потом все это отобрали немцы. — ИСЕ.

¹¹ ЯВШ ОЗ3–4251.

¹² *Karl Loewenstein*, Minsk. P. 21, 22.

¹³ ЯВШ ОЗ–6953.

¹⁴ *Avraham Barkai*, Op.cit. P. 265.

¹⁵ *Zhits D.* Geto Minsk ve-toldotav le-or ha-teud he-hadash. Ramat Gan, 2000. P. 85–86.

¹⁶ *Heinz Rosenberg*. Im Minsker Ghetto // „Existiert das Ghetto noch?“ Weißrussland: Jüdisches Überleben gegen nationalsozialistische Herrschaft. Köln, Projektgruppe Belarus, 2003. S. 177.

¹⁷ *Avraham Barkai*. Op.cit. P. 263.

¹⁸ ЯВШ ОЗ-6475.

¹⁹ ЯВШ ОЗ-5174.

²⁰ *Avraham Barkai*. Op.cit. P. 264.

²¹ См., например, *Heinz Rosenberg*. Op. cit. P. 174.

Владимир (Зезв) Ханин

«Русское» лобби в израильской политике 1996–2006 гг.

Прошло более десяти лет с тех пор, как на политическом небосклоне Израиля появилась партия выходцев из бывшего СССР «Израэль ба-алия» («Израиль на подъеме», ИБА) во главе с Натаном Щаранским. Успех этой партии на выборах 1996 г. — семь мандатов и два министерских портфеля в правительстве Биньямина Нетанияху — был показателем того, что русскоязычная община становится самостоятельным и влиятельным фактором израильской политики¹. В конце 90-х гг. в парламенте страны были уже три «русские» партии, отражавшие размежевание в среде репатриантов по всему комплексу политических и социально-экономических проблем израильского общества. Помимо ИБА — «центристской партии социально-общинного консенсуса» — там также присутствовали «правая и рыночная» партия «Исраэль бейтену» («Наш дом — Израиль» — НДИ) Авиغدора Либермана и «левая и социальная» партия «Ха-бехира ха-демократит» («Демократический выбор», Демвыбор) Романа Бронфмана².

Впрочем, на выборы 2003 г. «Демвыбор» и НДИ пошли в составе соответствующих их платформе общеизраильских блоков — ультра-левого «Мерец» и правого «Национальное единство», а ИБА сумела провести в кнесет лишь двух депутатов, которые вскоре после выборов присоединились к фракции правящего правоцентристского «Ликуда». Для многих наблюдателей это было признаком «исчерпанности секторальной ниши» и завершения процесса политической интеграции репатриантов (*олим*) из СССР/СНГ в Израиле.

Однако другие аналитики (включая и автора этих строк) уже тогда считали этот вывод несколько поспешным, предлагая обратить внимание на сохраняющийся немалый потенциал общинной политики³. И действительно, сюрпризом прошедших в марте 2006 г. выборов в кнесет стал феноменальный успех «русской» партии «Наш дом — Израиль» Авиغدора Либермана, которая получила одиннадцать мандатов, включая девять в репатриантском секторе.

Все это ставит ряд теоретических и практических вопросов, однозначного ответа на которые пока не получено. Являются ли размежевание в русскоязычной среде на сторонников общенациональных и секторально-общинных партий и «плавающая» граница между ними результатом долговременных, или ситуативных факторов? Что означает сам феномен «организованного русского лобби» в израильской политике — тенденцию к политическому изоляционизму, поиск более удобных форм политической интеграции в местное общество или политическое выражение известного феномена «интеграция без аккультурации»? Наконец, что стоит за периодически обостряющейся дискуссией о моделях формирования такого лобби — вопросы политической тактики «русских» общинных элит или же конфликт различных типов идентичности и политической культуры выходцев из бывшего СССР в Израиле?

Факторы политической институционализации

Ответ на эти и другие связанные с ними вопросы, очевидно, невозможен без анализа исходных причин возникновения феномена самостоятельной «русской» политики в Израиле середины 90-х гг. прошлого века. Этот феномен стал следствием усиления политического веса «русско-еврейской» общины Израиля, который в свою очередь был результатом действия нескольких факторов⁴.

Первым из них стал беспрецедентный рост числа репатриантов из СССР и СНГ: в настоящий момент русскоязычная община составляет около 16% израильского электората, что соответствует примерно 19–20 мандатам в 120-местном израильском парламенте — кнессете.

Другим фактором стало утверждение в общественном и политическом сознании израильтян идеи «поликультурализма» как естественной стадии развития местного еврейского общества. Так, израильское общество и его культурный и политический истеблишмент сравнительно спокойно отнеслись к появлению в стране «русской» иммигрантской субкультуры, формирование которой шло с начала 90-х гг. Материальные значения этой субкультуры, неоднократно описанные исследователями⁵, включали, во-первых, концентрацию существенной части новых репатриантов в сравнительно немногих израильских городах, таких как Ашдод, Ашкелон, Хайфа, Бат-Ям, Беэр-Шева, Хадера, Нацрат-Илит, Ариэль и т.д., где они составили от 25 до 50% местного населения. Следствием этого стало появление эффекта «культурной самодостаточности» и создание в районах высокой концентрации новых репатриантов психологически комфортных условий для сохранения и воспроизводства привычных социальных, культурных, профессиональных и потребительских стандартов пове-

дения. Дополнительным измерением этого же феномена стало сохранение, в отличие от предыдущего периода, возможностей для широких связей со «страной исхода» — Россией и/или другими странами СНГ. Наконец, едва ли не наиболее важным аспектом этой субкультуры стало сбережение русского языка как живого и легитимного средства внутриобщинной коммуникации и идентификации, использование русского языка в контактах с государственными инстанциями, в трудовых отношениях и средствах массовой информации и формирование его «израильского варианта»⁶.

Еще одним фактором стало принятие новой системы раздельного голосования на выборах за кандидатов на пост премьер-министра и за партийные списки, впервые задействованной в 1996 г. Отмена прямых выборов премьер-министра и возвращение к системе «чистого» парламентаризма, судя по всему, не привели к «сворачиванию» секторальных, в том числе «русских», политических структур в ближайшей перспективе. По оценкам, иммигрантские движения, равно как и другие общинно-секторальные организации, слишком укоренились за прошедшие годы, чтобы вновь полностью уступить свои общины общенациональным элитам⁷.

Четвертым моментом стало развитие институциональной, социальной и экономической инфраструктуры «русской общины» в Израиле, которая формировалась под влиянием трех основных структурообразующих факторов. Это организации и проекты, инициированные израильским истеблишментом (государственными органами, Еврейским агентством, профсоюзами, общенациональными партиями и т.д.) с целью социальной, экономической, культурной и политической абсорбции новых репатриантов. Далее — собственно репатриантские общественно-культурные и социально-политические инициативы. Наконец, учреждения и структуры, инициированные и/или созданные при поддержке «внешних» сил как еврейской диаспоры, так и зарубежных правительственных и неправительственных организаций. Первый фактор почти абсолютно доминировал в 70-е гг. По мнению израильских социологов Эли Лешема и Моше Лиссака, репатрианты 70-х «не создали независимых общинных структур и демонстрировали тенденцию к слиянию с различными организациями, созданными для них местными элитами с целью мобилизовать сообщество репатриантов в свои ряды»⁸. Соответственно, самостоятельные политические инициативы этих репатриантов, не имея поддержки истеблишмента и не будучи особенно легитимными в глазах большинства «русских», были малоэффективны. К этой же группе следует отнести и «русские движения», которые с начала 80-х гг. регулярно заявляли о своих намерениях представлять интересы общины выходцев из СССР, но обычно набирали не более полумандата.

Напротив, в 90-х гг., наряду с гигантской ролью ресурсов «официальных» структур (Министерство абсорбции и другие министерства, Еврейское агентство, муниципалитеты и т.д.), собственно репатриантские инициативы стали играть все более заметную роль. Свою роль сыграла и политика «прямой абсорбции», во многом делавшая ставку на «внутренние» интеллектуальные, экономические и социальные ресурсы репатриантов⁹.

Итогом стало возникновение широкой инфраструктуры «самопомощи» в сферах культуры, образования, профессиональной ориентации и социального обеспечения, а также «русский» бизнес-сектор. В этом секторе, который включал сотни продовольственных и книжных магазинов, «русские» рестораны и кафе, врачебные кабинеты и адвокатские конторы, строительные и консалтинговые фирмы, клубы, курсы, кружки и детские сады, рекламные и туристические фирмы и т.д., было занято более 25% новых репатриантов. В свою очередь, это не могло не способствовать «автономизации» политических взглядов и политического поведения русскоязычных израильтян и, соответственно, сыграло свою роль в организационно-политической институционализации местной «русской общины»¹⁰.

Все эти факторы обеспечили возникновение в Израиле в конце 80-х — начале 90-х гг. многообразных русско-еврейских организаций. Только в 1996–1997 гг. в сфере образования, культуры и социальной помощи официально действовало около 300 ассоциаций новых репатриантов из СССР/СНГ. Среди них можно выделить разного рода клубы, добровольные общества, образовательные учреждения, театральные коллективы, культурологические, ветеранские и молодежные союзы, а также профессиональные и творческие союзы (учителей, инженеров, ученых, писателей, кинематографистов и т.д.). Кроме того, существуют многочисленные газеты, электронные и интернет-СМИ, структуры социальной помощи, а также «русский» деловой сектор и созданные им общественные организации¹¹.

Политизация этих сообществ репатриантов из СССР/СНГ последовала очень скоро, и появление собственных политических движений на следующем этапе процесса становления «русской» общины в Израиле, в отличие от 1970–1992 гг., для многих репатриантов выглядело естественным и логичным. Однако выбор наиболее адекватной формы для институционализации этих движений традиционно является предметом дискуссий.

«Русский голос» в партийном раскладе

На массовом уровне на протяжении всего прошлого десятилетия шел стабильный рост доли голосов, которые репатрианты отдавали

за «свои» партии, пока во второй половине 90-х гг. ситуация не стабилизировалась в виде почти равномерного распределения симпатий репатриантов между общенациональными и секторальными партиями. Так, если в 1992 г. две «русские» партии — ДА и ТАЛИ, а также «Список олим и пенсионеров» в сумме получили примерно 20% голосов новых репатриантов (ни одна из них не прошла тогда электоральный барьер), то в 1996 г. ИБА Н. Щаранского получила уже 44% и еще около 6% не прошедший в кнесет соперничавший с ИБА «русский» список «Единство и алия». В 1999 г. две «русские» партии — ИБА и НДИ — получили уже 55% голосов репатриантов¹².

Эта тенденция на первый взгляд не получила продолжения в 2003 г., когда репатрианты в массе своей проголосовали за общеизраильские движения. Ситуация была тем более странной, что еще в конце 2001 г. «русские» общинные партии, согласно всем опросам общественного мнения, имели абсолютный приоритет на «русской» улице. Впрочем, при более детальном анализе ситуации можно заметить, что и в 2003 г. большая часть избирателей, традиционно голосовавших в 90-е гг. за общинные списки, поддержали не столько общенациональные партии, сколько русские партии в составе общенациональных блоков (с неизбежной потерей голосов, вызванной этими объединениями).

Так, из семи мандатов, полученных блоком «Ихуд леуми» («Национальное единство», НЕ) около пяти, по опросам, было отдано «русскими» за НДИ. В свою очередь, блок «Мерец», благодаря присутствию «левой русской» партии «Демвыбор», также получил какую-то часть «русских» голосов (по разным оценкам, от четверти до почти мандата). Если к этому прибавить электорат ИБА (он де-факто соответствовал 2,5 мандата), то общая сумма будет равна примерно 8–8,5 из тогдашних 19 мандатов, или 42–45% «русских» голосов, т.е. и в этом случае реальная картина не слишком отличалась от установившейся в последнее десятилетие тенденции. Если следовать этой логике, то выборы 2006 г. вернули общину выходцев из СССР/СНГ к «нормальной ситуации» конца 90-х гг., в очередной раз почти поровну поделив ее на сторонников общенациональных и секторальных партий.

Очевидно, что противостояние по этому вопросу среди выходцев из СССР/СНГ развивается в рамках более сложного и динамичного размежевания по широкому спектру социально-экономических и социально-политических проблем. Помимо собственно идеологических разногласий между «правыми», «левыми» и «умеренными центристами», община, согласно некоторым оценкам, почти поровну делится на тех, чье политическое поведение связано в основном с социально-экономическими интересами (жилье, работа, социальное обеспечение и т.д.), и теми, кто в основном озабочен проблемами идеологии (внешняя политика, безопасность и гражданский статус)¹³.

Например, своеобразным индикатором подобного размежевания может служить отношение к общинным русскоязычным культурно-образовательным организациям в Израиле. Учитывая, что и по этому вопросу община репатриантов делится на две примерно равные части, можно с достаточной степенью уверенности предположить, что социально ориентированные репатрианты доминируют среди сторонников этих организаций, а идеологически ориентированные — среди их противников. Например, как свидетельствуют исследования Маджида Эль-Хаджа и Эли Лешема, сторонники ИБА в 2000 г. составляли большинство (около 50%) среди тех, кто считал необходимым существование в Израиле общинных русскоязычных культурно-образовательных организаций, в полтора-два раза превосходя долю избирателей ИБА среди противников этих учреждений. В свою очередь, доля избирателей НДИ как среди сторонников, так и среди противников русскоязычных культурно-образовательных организаций выражалась сопоставимыми величинами, из чего можно заключить, что существование этих организаций для этой группы репатриантов было явно второстепенной темой. (Что касается тех, кто в 1999 г. голосовал за общеизраильские партии, то их доля среди противников развития русскоязычных культурных учреждений и русскоязычных школ была в полтора-два раза выше, чем доля избирателей этих партий среди сторонников таких структур.)¹⁴

В более общем плане, в 90-е гг. большинство «социальной» группы, традиционно идентифицировавшей себя с попытками партии ИБА говорить от имени «всех-всех-всех», в 2003 г. распределило свои симпатии между ИБА и «Ликудом», а в 2006 г. было «освоено» «социальным крылом» НДИ и в меньшей степени — «партией шаронистов» «Кадима».

Напротив, идеологически ориентированные «Демвыбор» и НДИ, как и более широкие общеизраильские блоки, в которые они входили в 2002–2005 гг. — соответственно «Мерец» и «Национальное единство» (а среди общеизраильских партий — соответственно левоцентристские «Авода» (партия Труда) и «Шинуй» («Перемены»), с одной стороны, и правые партии и движения — с другой), — в большей степени отражали интересы тех, чьи главные приоритеты связаны с идейно-политической (безопасность, арабо-израильский конфликт, религия и государство и т.д.), а не социально-экономической и/или общинной проблематикой. На выборах 2006 г. «идеологически ориентированные» русскоязычные избиратели распределили свои симпатии между левыми и правыми общеизраильскими партиями и «твердым идеологическим ядром» партии Либермана.

Борьба за «русское» лобби

Столь многомерная картина была и остается нелегким вызовом для различных группировок израильских русских лидеров, которые пытаются собрать максимальное число голосов выходцев из бывшего СССР, предложив им наиболее адекватные рамки политического лоббирования их интересов.

Уже в начале 90-х гг. эта проблема стала фактором серьезных разногласий в среде «русско-еврейской» элиты в Израиле. Часть ее представителей считали возможным ограничиться созданием более сильных «русских филиалов» общенациональных израильских партий с целью использования их механизмов для продвижения интересов «русской» общины. Другие были уверены, что лишь «русская» партия сможет предотвратить распыление сил общины и конфронтацию внутри сообщества новых репатриантов и достичь намеченных политических целей. Соответственно, образованная в конце 1994 г. при Сионистском форуме советских евреев комиссия по разработке стратегии создания «русского лобби» в израильской политике мгновенно раскололась на две фракции. Первая (в составе Иосифа Менделевича, Зеэва Гейзеля и Ларисы Герштейн) настаивала на интеграции «русских» в общеизраильские партии, другая (Роман Бронфман, Юлий Кошаровский и Юрий Френкель), напротив, декларировала необходимость развития «русской» политической автономии¹⁵.

В то время как сторонники первых приступили, с разной степенью успеха, к конструированию «русских отделений» Партии труда, «Ликуда», Национально-религиозной партии («Мафдал») и других общеизраильских движений, другие, как отмечалось, предложили план создания «русской» партии «Израэль ба-алия», от которой затем «отпочковались» НДИ и «Демвыбор».

Эта же дилемма возникла и десять лет спустя, вскоре после выборов 2003 г., на которых репатрианты, казалось бы, продемонстрировали, что идеологические и структурные различия в их среде превалируют над общинно-интеграционными тенденциями. Уже в следующем году русскоязычные израильтяне стали проявлять, в силу сложившихся причин, очевидную заинтересованность в возвращении на политическую арену страны в качестве самостоятельной силы и возрождении своего «эффективного политического лобби»¹⁶.

Проведенный в конце 2004 г. тель-авивским институтом социально-политических исследований «Мутагим» репрезентативный опрос общественного мнения выходцев из СССР/СНГ показал, что в «русской» общине вновь воспроизвелась политическая ситуация конца 90-х гг. Более половины опрошенных заявили о необходимости нового выдвижения «русских» партий, треть опрошенных считали, что функцию общинного лобби наиболее эффективно смогут выполнить

влиятельные репатриантские организации в рамках общеизраильских партий, и лишь 12–15% считали, что существующие общеизраильские партии и так адекватно представляют их интересы¹⁷.

Подобные настроения в свою очередь стимулировали новый виток активности различных фракций репатриантских политических элит. Причем речь шла как о представителях «старой гвардии», чьи политические лагеря уже, казалось бы, без остатка растворились в общеизраильских движениях, так и о «русских» муниципальных лидерах и активистах среднего звена, именно сейчас получивших возможность выйти на общенациональную политическую арену, а также о новом поколении общинных политиков.

Все эти лидеры были готовы в который раз использовать опцию «секторальной», в том числе партийной, политики в различных ее конфигурациях и вариантах, о которых в 2003–2005 гг. шли напряженные дискуссии. По сути, обсуждались три возможные модели:

- возвращение в нишу самостоятельной общинной политики прежних либо «обновленных» партий репатриантов;
- структурное вхождение организованных репатриантских групп в общеизраильские политические организации и продвижение общинных интересов через существующие, в том числе неформальные, внутривнутрипартийные механизмы лоббирования;
- создание при существующих общенациональных партиях сильных репатриантских филиалов и спутниковых организаций, в том числе (как и при первом варианте) с использованием остатков инфраструктуры «русских» партий первого поколения.

«Модель Либермана»

Первая модель была наиболее релевантна прежде всего для «русских» политических группировок, в той или иной степени сохранивших свою общинную инфраструктуру, лагерей Н. Щаранского, А. Либермана и в какой-то мере Р. Бронфмана. Какое-то время два первых лидера обсуждали популярную в общине идею создания объединенной «русской» партии. Например, Авиغدор Либерман, выступая 21 мая 2004 г. в Иерусалиме перед русскоязычными активистами, преимущественно «ликудниками», борющимися против программы премьер-министра по одностороннему размежеванию, заявил о возможности создания новой «русской» партии совместно с Натаном Щаранским. Такая партия могла бы стать альтернативой «Ликуду», который, по мнению А. Либермана, постепенно превращается в популистскую партию, неспособную влиять на изменения военно-политической ситуации в стране¹⁸

Как и прошлые инициативы такого рода, эта идея не получила продолжения, в том числе и потому, что никто из ведущих лидеров «русской» общины не готов был быть вторым. (Показательно, что упомянутый репрезентативный опрос общественного мнения выходцев из СССР/СНГ показал, что 65% респондентов поддерживали идею объединенной репатриантской партии, хотя 58% при этом не верили, что подобное объединение когда-либо состоится.)

Наиболее последовательно по пути воссоздания общинной политической структуры пошли сторонники А. Либермана, по мнению которого эксперимент с участием НДИ в блоке «Национальное единство» был явно неудачным. Из семи мандатов, которые получил блок на выборах, почти пять, как отмечалось, были получены за счет «русской улицы», и лишь два с небольшим дали правонастроенные уроженцы страны и ветераны. Лидеры партии, судя по всему, пришли к выводу, что передача «русских» мандатов своим «туземным» партнерам была неадекватным вложением в их политическое будущее¹⁹.

Практически сразу же после выборов 2003 г. лидеры партии предприняли усилия по восстановлению и обновлению своей общинной инфраструктуры. В 2003–2004 гг. НДИ провела самостоятельную, без участия партнеров по блоку НЕ муниципальную кампанию, в ходе которой под эгидой партии были созданы избирательные блоки, в том числе и с участием бывших активистов «Израэль ба-алия». Относительный успех этой кампании вдохновил лидеров НДИ на дальнейшие шаги — в ноябре 2004 г. они окончательно вышли из блока «Национальное единство» и объявили свою организацию «единственной партией, представляющей русскоязычную общину Израиля»²⁰. Партия начала свою «общинную кампанию» с пресс-конференции, на которой лидер НДИ А. Либерман сообщил о «принципиально новой программе, разработанной им и его единомышленниками», реализация положений которой «позволит решить многие насущные для “русской улицы” проблемы»²¹.

В 2004–2005 гг. Авиغدор Либерман и Юрий Штерн провели серию встреч с видными представителями русскоязычной общины — учеными, деятелями искусств, спортсменами, на которых последние, как правило, заявляли о своей поддержке НДИ. В январе и феврале 2005 г. была также предпринята попытка создания своего рода «русского общественно-политического лобби», представители которого активно включились в борьбу с полицейским произволом и дискриминацией по отношению к выходцам из СССР/СНГ, впрочем, решительно отвергая идею как наличия у них собственных партийных амбиций, так и прямой связи с партией «Наш дом — Израиль». Пытаясь сохранить свой статус «русской несекторальной партии», НДИ отказалась от самоопределения образца 1999–2003 гг. как «общезраильской правой партии, большинство избирателей которой

говорят по-русски», выступив в новой функции «русской партии с израильским акцентом»²².

Почти через год, когда перспектива досрочных выборов стала очевидной, примеру Либермана последовал и Роман Бронфман, лидер третьей русской партии образца 90-х гг., «Демвыбора». В сентябре 2005 г. он решил прекратить сотрудничество с «Мерец» и баллотироваться на выборах отдельным списком. Бронфман, очевидно, рассчитывал на «левый» политический лагерь «русской общины», который так и не был по-настоящему политически институционализирован. Поскольку «левых русских голосов» (по нашим оценкам, не превышающих двух мандатов)²³, даже если бы их не сумели завоевать левые общенациональные партии, было явно недостаточно для преодоления электорального барьера, Бронфман также надеялся на поддержку тех «русских», которые в 2001 г. отдали свои голоса на выборах премьер-министра Бараку, а в 2003 г. в массе своей поддержали «Шинуй» и которым он попытался предложить свои традиционные лозунги социальной справедливости и «борьбы с религиозным засильем»²⁴. Однако узкая электоральная база «русской левой» партии заставляла Р. Бронфмана искать новый союз с какой-либо из израильских партий. Эти усилия стали приобретать определенные очертания после развала «Шинуйа», когда отколовшаяся фракция Т. Лапида и А. Пораза, не имея возможности ни удержать за собой название партии, ни зарегистрировать новый список, обратилась к Р. Бронфману. Этого в конечном итоге не случилось, и Роман Бронфман, уже на пике кампании реально оценив свои шансы, вышел из предвыборной гонки.

«Модель Щаранского»

Что касается Н. Щаранского, то он и его сторонники также не отвергли «с порога» возможность войти во вновь открывшуюся нишу самостоятельной «русской» партийной политики. Так, в октябре 2004 г. была проведена встреча Н. Щаранского и пяти десятков бывших высших функционеров ИБА, на которой обсуждались перспективы выхода «русского лагеря» из «Ликуда» и воссоздания инфраструктуры самостоятельной массовой репатриантской партии²⁵. Основной причиной этого шага, по мнению участников встречи, стал тот факт, что, покрыв 14-миллионный дефицит ИБА, лидеры «Ликуда» не спешили выполнять остальные пункты соглашения с ИБА — пополнить Центр партии 250 бывшими членами Центра ИБА и обеспечить сторонникам Щаранского адекватное представительство в руководящих органах движения²⁶.

Заметим, что немало активистов ИБА были изначально недовольны ее роспуском. Например, уже через неделю после присоединения

фракции ИБА к «Ликуду» в феврале 2003 г. и начала подготовки к интеграции их структур с резким протестом против этого шага руководства выступило собрание активистов «Израэль ба-алия» (включая 14 заместителей мэров городов, более 40 депутатов муниципальных советов и ряд председателей городских партийных советов). В опубликованном заявлении делался акцент на массу далеко не решенных специфических социальных проблем алии (образование, жилье, трудоустройство, социальный статус и т.д.) и утверждалось, что «неудача, постигшая партию, отнюдь не является фатальной... и ИБА не собирается уходить с политической арены, а тем более растворяться в Ликуде»²⁷.

Тем не менее в конечном итоге победило желание использовать инерцию популярности «Ликуда» среди репатриантов и механизмы влияния правящей партии. В январе 2005 г. конференция «Ликуда» окончательно утвердила слияние с ИБА, бывшим членам которой было предоставлено 128 мест в Центре объединенной партии²⁸. Объясняя свое решение, Натан Щаранский заметил: «Мощная группа русскоговорящих израильтян в ЦК «Ликуда» — это огромный успех для алии... Теперь у нас появились совершенно иные возможности, и можно не сомневаться, что мы используем их во благо алии и Израиля... Я не считаю, что, представляя алию, [я] должен забывать об интересах всего государства — о его еврейском характере и безопасности. Мы уже не будем партией со своей программой, но будем влиять на изменение программы «Ликуда» таким образом, чтобы она соответствовала интересам репатриантов»²⁹.

В «Ликуде» лидеры бывшей ведущей «русской» партии проявили себя последовательными сторонниками второй модели «русского лобби», продемонстрировав очевидное желание играть по существующим в общенациональных партиях правилам игры. Соответственно, они взяли курс на формирование «персонального политического лагеря», не столько работающего с «репатриантскими массами», сколько занимающегося кооперацией и обменом ресурсами с другими группами влияния в Центре партии. Натан Щаранский в ходе состоявшейся в феврале 2005 г. дискуссии о принципах заполнения «русской квоты» в Центре Ликуда вполне откровенно заметил, что «главной целью при составлении списка было создание единого, эффективно действующего и устойчивого к попыткам переманивания в другие лагеря блока... это список активных и преданных людей, которые будут достойно отстаивать интересы алии и способствовать увеличению ее силы в правящей партии»³⁰.

После августовского «размежевания» и последовавшего в октябре 2005 г. раскола «Ликуда» и выхода из него в октябре лагеря Ариэля Шарона, вскоре создавшего новую центристскую партию «Кадима», Щаранский и Эдельштейн поддержали в борьбе за пост лидера «Ли-

куда» Биньямина Нетанияху, который в свою очередь помог им получить высокие, как тогда казалось, места в списке партии (соответственно 11-е и 15-е)³¹.

В самой «Кадиме» близкую модель отстаивает Зеэв Элькин (бывший активист «русского штаба Ликуда против размежевания»), который неожиданно для многих занял 17-е место в списке «Кадимы». Присоединившись к «лагерю Ольмерта» в «Кадиме», З. Элькин еще до выборов предложил идею «массовой записи» репатриантов в эту партию с тем, чтобы, доведя их численность до критических размеров, таким образом повлиять на формирование и деятельность партийных институтов³². (В своем крайнем варианте подобная модель теоретически может привести к трансформации соответствующей партии в «общеизраильское движение с сильным русским акцентом» — нечто близкое к тому, чем стал в 70–80-х гг. для выходцев из стран Азии и Африки «Ликуд». Такой вариант, от которого отказался Либерман, в зачаточной форме в свое время имел место в партиях «Моледет» и «Шинуй», с разной степенью жесткости пресеченный официальным партийным руководством.)³³

«Модель Солодкиной»

Третья модель «русского политического лобби» была предложена еще одним членом кнесета от ИБА/Ликуда Мариной Солодкиной, план которой, если бы он был воплощен в жизнь, привел бы к созданию на базе остатков инфраструктуры ИБА своего рода неофициальной «русской» партии — спутника «Ликуда», обладающей широкой внутренней автономией и работающей преимущественно на «русской улице». Соответственно, выделенная бывшей ИБА 128-местная квота в Центре «Ликуда», по логике Солодкиной, должна была стать «штабом» такой организации и быть заполнена не столько «верными бойцами лидеров», как считали Щаранский и Эдельштейн, сколько «лидерами с мест»³⁴.

Нетрудно заметить, что такая модель устроила бы немало недовольных роспуском ИБА бывших глав и активистов отделений этой партии, особенно в экономически неблагополучных периферийных городах, где авторитет М. Солодкиной, «главного социального работника русской общины», был особенно велик. Показательно, что целый ряд таких оставшихся за бортом активистов, занявших сторону Солодкиной в ее конфликте со Щаранским, заявляли о готовности «последовать за Солодкиной в любую партию, к которой она посчитает нужным присоединиться, включая ШАС»³⁵.

Нечто подобное в конечном итоге и произошло: М. Солодкина, которая, в отличие от своих давних соратников Н. Щаранского

и Ю. Эдельштейна, поддержала план «одностороннего отделения» А. Шарона, перешла в его новую партию «Кадима», в списке которой она получила 6-е место и стала главой репатриантского штаба и главным инструментом по мобилизации поддержки этой партии среди *олим*. За ней последовала и какая-то часть бывших аппаратчиков и активистов ИБА, из среды которых «русский штаб» «Кадимы» стал набирать координаторов на местах. Еще одна заметная репатриантская группа в «Кадиме» представлена членами «независимых» муниципальных блоков выходцев из бывшего СССР, которые перешли в «Кадиму» вместе со своими мэрами городов и поселков. Наконец, в «Кадиму» вслед за проигравшим выборы в партии «Авода» Шимом Пересом перешла сплоченной группой и немалая часть репатриантов — членов Партии труда.

Что касается самой Партии труда, то там тоже были предприняты усилия по восстановлению ее заметного в 1992–1996 гг., но практически развалившегося к концу десятилетия «русского» крыла (оно сократилось с порядка 18 000 членов в 1995 до 2 500 в конце 2001 г.). Инициатива на этот раз исходила от двух соперничающих групп. Одна из них — т.н. «Русскоязычный форум» профсоюзной партии «Ам эхад» («Единый народ») Амира Переца, вошедший в «Аводу» вместе со своей партией в начале 2004 г. На момент выборов лидера партии, победу на которых одержал глава «Ам эхад» Амир Перец, Форум, во главе которого стоит давний соратник Амира Переца Леонид Литинецкий, насчитывал около 3 000 членов. Другая, также преимущественно «русская» группа в партии — Объединение репатриантов, насчитывавшая, по сведениям главы этого блока Неды Чужой, приблизительно 4 000 чел., около 100 из которых представлены в Центре партии³⁶.

В противовес Амиру Перецу и его «Русскоязычному форуму», лидеры Объединения репатриантов, по имеющимся сведениям, поддерживали бывшего премьер-министра Израиля в 1999–2001 гг. Эхуда Барака, а после его отхода от борьбы за лидерство в партии — Шимона Переса. После того как выделенное репатриантам «полупроходное» 21-е место при поддержке Переца занял Леонид Литинецкий, Неда Чужая со своими сторонниками перешла в «Кадиму». Кроме того, в январе 2006 г. к Либерману перешла депутат от «Аводы» Софа Ландвер, глава Федерации организаций русскоязычных израильтян, ресурсы которой, по утверждению противников НДИ, были задействованы в ее избирательной кампании.

Несмотря на все попытки Амира Переца привлечь к Партии труда новых репатриантов, будируя идею поддержки социально слабых слоев населения, уровень поддержки партии репатриантами остался невысоким (по имеющимся данным, партия сумела собрать не более 4,5% голосов репатриантов, что дало ей около одного из полученных ею 19 мандатов в кнесете). Потому по прошествии выборов руковод-

ством партии было принято «стратегическое решение» резко активизировать работу среди русскоязычных израильтян. Как заявил по этому поводу Амир Перец: «Нами проанализированы ошибки, допущенные партией за последние годы в работе с новыми репатриантами, и в первую очередь с русскоязычными израильтянами. За последние десять лет более 45 000 новых репатриантов вступали в партию, но из-за недостаточно профессионального отношения для большинства из них партия «Авода» так и не стала настоящим домом. Выводы однозначны — партии нужно сделать все необходимое для того, чтобы восстановить доверие этой группы граждан страны. Мы хорошо понимаем, что без этого партия «Авода» не сможет победить на выборах и стать партией власти»³⁷.

По данным прессы, эту работу Амир Перец и генеральный секретарь партии Эйтан Кабель поручили Леониду Литинецкому, который в должности исполняющего обязанности председателя объединения репатриантов партии «Авода» взял курс на воссоздание формальной организации «русской Аводы» образца 1992–1995 гг. В частности, он заявил о необходимости привлечь новых членов партии из представителей общины и сформировать временный исполнительный совет объединения из «ведущих активистов партии, депутатов городских советов, представителей общественных организаций, деятелей науки и культуры, представителей молодежного форума», а также создать филиалы объединения при городских советах партии и подготовить съезд объединения. Сменивший Амира Перца на посту лидера партии бывший премьер-министр Эхуд Барак продолжил эту линию, возлагая, по имеющимся предположениям, основные надежды на своего многолетнего соратника, бывшего главу правительственного Бюро по связям с евреями Восточной Европы («Натив») Якова Кедми.

Понятно, что подобная деятельность общеизраильских партий существенно активизируется накануне следующих выборов, и, возможно, некоторым из них удастся получить часть «русских» голов. Однако приличный шанс на удержание «русских» в сфере своего влияния между выборами имеют, судя по всему, лишь те движения, в которые «в полном составе» влились «русские» партии 90-х гг., особенно в том случае, если они сохранили — полностью или частично — свою инфраструктуру, активистов, фракции в местных органах власти и наработанные за десятилетие политические связи.

Впрочем, самое главное состоит даже не в этом. Тенденция «израилизации» «русской» политики в Израиле может получить развитие только в том случае, если общенациональные партии и элиты смогут показать репатриантам из СССР/СНГ, что они смогут дать им больше, чем «секторальные» движения и их лидеры. Пока что практика показывает, что как минимум половина выходцев из СССР/СНГ придерживаются иной точки зрения.

Тенденции и перспективы

Как можно заметить, сегодня существующая ниша репатриантских партий (9–11 мандатов) почти полностью занята «русской несекторальной» партией А. Либермана «Наш дом — Израиль». Другие общинно ориентированные политические инициативы так и не смогли составить НДИ конкуренцию. (Среди них была попытка создания «социально-центристской» общинной партии Якова Кедми; движение «полуторного поколения» русскоязычных израильтян «С тобой и для тебя», «секторально-центристские» заявки российско-израильского бизнесмена Аркадия Гайдамака и отколовшегося в сентябре 2004 г. от фракции НДИ Михаила Нудельмана, а также два субобщинных репатриантских списка — партия «Лев ле олим», которая пыталась говорить от имени выходцев из Средней Азии, Северного Кавказа и Грузии, и русский (без кавычек) список «Лидер». Первые четыре проекта так и не были реализованы, а последние два движения получили на выборах только 1 765 и 580 голосов соответственно)³⁸.

В результате последних выборов А. Либерман оказался главой не одной, а сразу двух «партий». Одна — это собственно «исторический» правый НДИ, усиленный всегда присутствовавшим в партии, но сегодня заметно выросшим ивритоязычным компонентом. Переместившись из правой части политического спектра, где партия пребывала в 2001–2003 гг., в правоцентристскую часть, НДИ сумела сохранить большую часть своего «твердого правого общинного ядра».

Другая «партия» в составе НДИ — это большая часть электората и немало инфраструктуры формально распущенной «социально-центристской» ИБА. Бывшие сторонники исчезнувшей «Израэль ба-алия», успевшие за время после выборов 2003 г. разочароваться в общенациональных партиях («Ликуд» и особенно «Шинуй»), дали партии около половины ее мандатов. Именно с целью привлечения этих политически умеренных и социально ориентированных избирателей с самого начала кампании Либерман серьезно сдвинулся к центру. Эту тенденцию символизировало присоединение в январе 2006 г. к партийному списку депутата от «Аводь» Софы Ландвер, «шинуйника» Игаля Ясинова, а также известного своими левыми взглядами журналиста Й. Шагала.

В интересах этого электората в начале избирательной кампании в кнесет 17-го созыва Либерман сделал несколько социальных и политических заявлений, противоречащих традиционно «рыночной» и «националистической» ориентации НДИ. В целом НДИ сегодня, перейдя на преимущественно общинное поле, продолжает позиционировать себя и как секторальная, и как общенациональная партия. В этом втором качестве она в каком-то смысле заменила исчезнувший

«Шинуй» в нише «партии центра», но в отличие от последнего черпает основные электоральные ресурсы не в левоцентристской, а в правоцентристской части политического спектра. В принципе, идея обмена еврейских поселенческих блоков Иудеи и Самарии на населенные израильскими арабами-мусульманами города Южной Галилеи (т.н. «проект Киссинджера — Либермана») должна была соответствовать умеренно правым настроениям большинства «русских» израильтян. Эта же идея, а также популярные в среде репатриантов лозунги искоренения коррупции оказались привлекательны и для коренных израильтян. Последние (в основном из числа умеренно правых бывших избирателей «Ликуда») дали «русской партии с израильским акцентом» примерно два мандата.

С другой стороны, НДИ сегодня де-факто приобретает статус «партии общинного консенсуса», который в момент своего создания имела «Израэль ба-алия». Общим знаменателем для всех входящих в нее фракций, вероятно, должно стать чувство «ущемленной общинной гордости», чрезвычайно важное для возрождения «русской» партийной политики после выборов 2003 г. Это чувство вполне утилизировало заявление лидера НДИ Авидора Либермана о том, что русскоязычная община «доказала, что она — единственная, которая реально спасла Израиль в самый для него тяжелый момент», и потому на нее должна быть также возложена миссия «по выведению Израиля из глубочайшего кризиса» и его превращения в «часть Европы и [ее] передовой форпост на Ближнем Востоке»³⁹.

Вся эта весьма выигрышная в период выборов ситуация стала серьезной проблемой для организации, вынужденной давать разные ответы различным группам своих избирателей в процессе практической политики. Поэтому задача, которую сейчас пытаются решать лидеры НДИ, это найти верный баланс между фракциями, по-разному относящимися к критическим для израильского общества темам — арабо-израильскому конфликту, светско-религиозному противостоянию и социально-экономической политике, и не повторить судьбу взлетевших и распавшихся центристских партий прошлого — «русской» ИБА и «общенационального» «Шинуя».

Целый ряд внешних обстоятельств во многом облегчает эту задачу. Например, симпатии репатриантов к единственной оставшейся на политической арене «русской» партии возросли, когда стало известно, что в правительстве не только не будет министров от НДИ, но и — впервые за десять лет — вообще министров — выходцев из СССР. Шестой номер в списке «Кадимы» Марина Солодкина, которая согласно всем обещаниям (и Шарона, и Ольмерта) должна была получить критическое для репатриантов Министерство абсорбции, так и не стала министром. (Ольмерт предпочел отдать это министерство Зеэву Бойму, который является важной фигурой в «ближнем круге»

премьер-министра.) Шаг этот вызвал серьезное недовольство части общинных активистов «Кадимы» (соответствующее письмо протеста было подписано 25 местными «русскими координаторами» партии) и серьезно поднял акции на «русской улице» находящиеся в оппозиции Щаранского и особенно Либермана. Как заметила обозреватель газеты «Ха-арец» по вопросам алии и абсорбции Лили Галили, «сейчас все они [выходцы из бывшего СССР] объединены чувством, будто израильский истеблишмент использовал их, после чего выбросил на помойку. Солидарность с Солодкиной и Либерманом переносит проблему из сферы личной в сферу коллективную»⁴⁰.

И действительно, согласно данным опроса Тель-Авивского ИСПИ, сформированная Ольмертом коалиция не нравилась 72% русскоязычных респондентов. При этом около 40% были недовольны отсутствием в правительстве НДИ, треть — отсутствием там русскоязычных министров вообще, а 60% заявляли, что видят себя на стороне оппозиции правительству Ольмерта. Согласно другому исследованию, проведенному компанией «Шваким панорама» в июне 2006 г., 80% репатриантов из стран СНГ, которые голосовали на парламентских выборах за «Кадиму», сегодня готовы отдать свои голоса за партию «Наш дом — Израиль».

В свою очередь, оценивая сложившуюся ситуацию, Марина Солодкина, которая перешла в своего рода «внутреннюю оппозицию» в «Кадиме», заметила: «Если называть вещи своими именами, “Кадима” — это тот блин, который вышел для нас комом... У меня нет желания... гордо заявить, что я — стопроцентная израильтянка. Я в первую очередь — “русская” еврейка, я, разумеется, израильтянка, но я всегда помню о своих корнях... Я начала защищать интересы репатриантов в “Израэль ба-алия” и продолжаю этим заниматься, “союзничая” с другими партиями. [И эта партия] жива — во мне и в активистах, ставших независимыми... Я не сомневаюсь, что должна быть “русская партия”... У меня была своя концепция, свое видение политической ситуации, наиболее благоприятной для общины. “Русская” партия плюс наши политики на видных местах в крупных общенациональных партиях. Но вот сейчас ШАС и “Кадима” доказали, что и эта концепция не оправдала себя»⁴¹.

В качестве выхода из ситуации, когда в руках общины «нет министерств с их бюджетными возможностями и решающих голосов в правительстве», и принимая во внимание, «что миллион двести тысяч человек не могут думать одинаково» и потому «русская партия» в единственном числе быть не может», Солодкина предложила создать надпартийный форум «русской улицы», состоящий из политиков, представителей бизнеса, хай-тека, культуры, общественных организаций и т.д. Это, по ее мнению, «должен быть работающий форум, а не карманный и не играющий в чужие игры»⁴².

Надо полагать, что Марина Солодкина, по сути, предлагала восстановить организационную самостоятельность партии «Израэль ба-алия», предъявив претензии не только на те «русские» мандаты, которые получила на выборах «Кадима», но и на часть бывшего электората ИБА, который на выборах 2006 г. поддержал Либермана. Другую заявку на тот же электорат сделал русско-израильский бизнесмен и филантроп Аркадий Гайдамак, объявивший в начале 2007 г. о создании движения, а затем партии «Социальная справедливость» («Цедек хеврати»).

Разумеется, ситуация остается многовариантной, и до следующих выборов — состоятся ли они в срок, или, что намного вероятнее, вновь досрочно — многое может измениться. Но в том, что вновь открывшаяся ниша общинной партийной политики будет чрезвычайно востребованна, сомневаться не приходится.

¹ О электоральном феномене «Израэль ба-алия» см. Ханин В. (З.) «Русские» и власть в современном Израиле: становление общины выходцев из СССР/СНГ и ее роль в политической структуре страны на рубеже XX и XXI веков. Москва, 2004; Bick E. Sectarian Party Politics in Israel: the Case of Ysrael B'Aliya, the Russian Immigrant Party // Elazar D and Sandler S (Eds.). Israel at the Polls, 1996. London, 1998). P. 129–133; Rogovin Frankel E. The 'Russian' Vote in the 1996 Israeli Elections // East European Jewish Affairs, 1996, vol. 26, no. 1; Vladimir (Ze'ev) Khanin, «Israeli "Russian" Parties and the New Immigrant Vote» // *Israel Affairs*, London, Vol. 7, Nos. 2–3 (Winter 2001), pp. 101–134.

² О происхождении, структуре и идеологии «русских» партий первого поколения см. Vladimir (Ze'ev) Khanin, «The New Russian Jewish Diaspora and «Russian» Party Politics in Israel» // *Nationalism & Ethnic Politics*, Boulder, Vol. 8, No 4 (December 2002), pp. 38–51.

³ Vladimir (Ze'ev) Khanin, «The Israeli 'Russian' Community and Immigrant Party Politics in the 2003 Elections», in S. Sandler, B. Mollow and J. Rynhold, Eds. *Israel at the Polls, 2003*, London and New York: Routledge, 2005, pp. 178–180.

⁴ Более детальный анализ этих факторов см.: Ханин. «Русские» и власть. С. 27–38.

⁵ Фельдман Э. «Русский» Израиль: между двух полюсов. М., 2003. С. 125–155, 351–415.

⁶ См. Низник М. Особенности культурной интеграции выходцев из СССР/СНГ в Израиле // *Диаспоры*, 2003, № 1, С. 49–60; Бен-Рафаэль Э. Самоидентификация различных социальных групп в современном израильском обществе // *Общество и политика современного Израиля / Под ред. А.Эпштейна и А.Федорченко*. Иерусалим, 2002. С. 15–47; Glinert L. Inside the Language Planner's Head: Tactical Responses to New Immigrants // *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol. 16, issue 5 (1995). С. 351–371.

⁷ Sandler S., and Rynhold J. Introduction // Sandler S., Mollow B. and Rynhold J. (Eds) *Israel at the Polls, 2003*. London, 2004.

⁸ *Leshem E. and Lissak M.* Development and Consolidation of the Russian Community in Israel // Well S (Ed.). *Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspective*. Jerusalem, 1999. С. 140.

⁹ См. *Хакохен Д.* Система прямой абсорбции и ее следствия: социально-культурная интеграция иммигрантов из СНГ в начале 90-х гг. Иерусалим, 1994 (на иврите).

¹⁰ *Remennick L.* Transnational community in the making: Russian-Jewish immigrants of the 1990s in Israel // *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 28, Number 3 (July 2002) // P. 515–530; *Cohen-Goldner S. and Paserman D.* The Dynamic Impact of Immigration on Natives' Labor Market Outcomes: Evidence from Israel. London, 2005.

¹¹ *Ханин В.* Политические элиты, общественные структуры и социально-политические конфликты в общине выходцев из СССР/СНГ в современном Израиле // Миграционные процессы и их влияние на израильское общество. С. 228–243.

¹² *Гительман Ц. и Пост К.* «Русская революция» в израильской политике // Выборы 1999 г. в Израиле / Под ред. А. Ариана. Иерусалим, 2001. С. 226 (на иврите).

¹³ См. *Peres Y. and Lissitsa S.* New Immigrants and Old Timers: Identity and Interrelations — Research Findings. Paper, presented to the Rabin Center for Israel Studies. Tel-Aviv, 1999.

¹⁴ *Al-Haj M and Leshem E.* Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later. Research report, Haifa, 2000. С. 57.

¹⁵ *Ханин В.* «Русские» и власть. С. 38–40.

¹⁶ Детальный анализ причин возрождения «русской» общинной политики в Израиле в 2003–2005 гг. см. *Ханин В (3).* «Русские» партии в Израиле — второе издание? // Ближний Восток и современность. Вып. 25. М., 2005. С. 89–110.

¹⁷ См. результаты опроса на www.isprg.org.

¹⁸ *Либерман и Щаранский* затевают новую «русскую» партию // *ISRALAND новости*, 23 мая 2004.

¹⁹ *Зубарев Я.* Вставайте, люди «русские» // *Русский израильтянин*. № 43/407 (26.10 — 1.11.2004). С. 1, 12–13; См. также *Galili L.* Is Lieberman becoming Russian again? // *Haaretz*, June 29, 2004.

²⁰ *Кляйн Б.* Обновленная концепция // *Вести*, 11 ноября 2004.

²¹ *Кфир И.* «Русский список» без Щаранского // *Глобус*, № 630 (8–14 ноября 2004). С. 6.

²² *Galily.* Lieberman: Likud, Labor officials back transfer of Arab villages to PA // *Haaretz*, 7 June 2005.

²³ См. *Ханин.* «Русские» и власть в современном Израиле. С. 172–200.

²⁴ Интервью автора с Романом Бронфманом. М., сентябрь 2005.

²⁵ Интервью автора с бывшим депутатом от ИБА Геннадием Риггером, 28 марта 2006 г.

²⁶ *Зубарев.* Вставайте, люди «русские». С. 1.

²⁷ См. «Заявление заместителей мэров городов, депутатов муниципальных советов от партии Исраэль ба-алия, председателей городских партийных советов и активистов партии» // *Вести*, 13 февраля 2003.

²⁸ «Ликуд» и «Израэль ба-алия» слились воедино». Заявление пресс-службы министра по делам Иерусалима и диаспоры Н. Щаранского. Январь 2005.

²⁹ Цит. по Абесадзе Н. *Ход конем* // Вести-2, 17.03.2005. С. 9.

³⁰ «Ответ Марине Солодкиной». Заявление пресс-службы министра по делам Иерусалима и диаспоры. 23 февраля 2005.

³¹ Подробнее см. Ханин В. *Вокруг размежевания: Общество и политика Израила в 2005 г.* М., 2006. С. 119–122.

³² Интервью автора с З. Элькиным. Февраль и май 2006 г.

³³ См. Ханин «Русские» и власть. С. 53–61.

³⁴ Солодкина: список Щаранского ослабляет влияние Ликуда на «русской улице» // Пресс-служба депутата кнесета доктора Марины Солодкиной 23 февраля 2000.

³⁵ Передача «Суть дела», радио РЕКА, 28 февраля 2005 г.

³⁶ Русскоязычная маёвка в Аводе. Пресс-релиз пресс-службы объединения репатриантов партии Авода, 03.05.2005, <http://cursorinfo.co.il/pr/2005/05/03/avoda/>

³⁷ Партия Авода сжимает «русский кулак» и готовится к «русскому съезду» // NEWSRU.co.il, 31 мая 2006.

³⁸ Подробнее об этих инициативах см. Ханин В. «Русская» община, выборы и власть в Израиле: итоги и перспективы // *Ближний Восток и современность*. Вып. 26. М., 2006.

³⁹ Интервью Авидгора Либермана программе «Обратный отсчет» 9-го канала Израильского ТВ, 6 июня 2005.

⁴⁰ Галили Л. Зерна разочарования на «русской улице» // *Ха-арец*, 12.05.2006 (на иврите).

⁴¹ Цит. по: Бавли С. Караваны судьбы Марины Солодкиной // *MIGnews*, 18.05.06.

⁴² «Ответ на открытое письмо депутата кнесета от партии НДИ Ю. Штерна». Пресс-служба депутата кнесета Марины Солодкиной, 17.05.06.

| |
|---|
| <p style="text-align: center;">Таргум ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В СРЕДНИЕ ВЕКА</p> |
|---|

Ури Гершович

Исследования еврейской библейской экзегезы Средневековья: история и перспективы

Общим местом является утверждение о том, что еврейская культура — это культура Книги, толкуемой и перетолковываемой на протяжении многих поколений¹. Тем более удивительным может показаться тот факт, что в исследовательской литературе область еврейской библейской экзегезы по сей день не имеет достаточно четких очертаний. В связи с этим трудно говорить об истории еврейской библейской экзегезы как о сложившейся дисциплине с четко определенным предметом исследования. Есть целый ряд причин, этот вызывающий удивление факт породивших. И мы коснемся их в данной статье. Но начать хотелось бы с попытки, ограничившись эпохой Средневековья, все-таки дать хотя бы приблизительный абрис этой области.

1. История еврейской экзегезы

Развитие еврейской библейской экзегезы в Средние века можно условно разделить на три периода. Первый, формативный период, когда библейская экзегеза становится особой сферой деятельности со своими собственными законами и методами, превращается в особый вид литературного творчества. Этот период, по-видимому, следует датировать с начала X в. и до первых десятилетий XI в. Немаловажную роль здесь сыграли караимские авторы², стремившиеся создать подход к Писанию, элиминирующий талмудическую традицию, но главной фигурой, безусловно, являлся Саадия Гаон, заложивший основы новой рационалистической экзегезы и сформулировавший ее принципы. Мы называем этот тип экзегезы «новым» в сравнении с зафиксированным в талмудической литературе мидрашистским подходом к Писанию. Главное отличие — в тенденции: мидраш, как правило, стремится не столько понять и объяснить написанное, сколько

истолковать его, извлечь новый смысл³, в то время как новая экзегеза ставит целью именно разъяснение библейского текста. Второе серьезное отличие, отчасти связанное с первым, состоит в том, что мицраш подчеркнуто аконтекстуален, в то время как новая экзегеза уделяет пристальное внимание контексту и контекстуально обусловленному значению слова. Кроме того, как уже было сказано, экзегеза Саадии имела ярко выраженный рационалистический характер: стихи Писания, противоречащие чувственным данным или положениям разума, должны истолковываться иносказательно⁴. Этот принцип несет на себе явную печать эпистемологии калама⁵. Еще один принцип — иносказательное истолкование стихов, противоречащих устной традиции, — указывает на полемику с караимами.

Само собой разумеется, что все сказанное в Писании следует понимать буквально, за исключением тех случаев, когда такое понимание невозможно. Это может произойти по четырем причинам. Иногда простое понимание противоречит тому, что говорят нам органы чувств. Так, сказано: «И нарек Адам имя жене своей Хава, ибо она была матерью всего живого» (Быт. 3:20). Но мы ведь видим, что женщина не может родить ни быка, ни льва; поэтому следует понимать сказанное как «она была матерью всех людей». Иногда простое понимание Торы неприемлемо для человеческого разума. Так происходит в словах: «Ибо Господь, Бог твой, огонь пожирающий Он, Бог-ревнитель» (Втор. 4:24). Огонь — это нечто сотворенное, нуждающееся для поддержания своего существования в материи, кроме этого, существование его конечно — огонь может угаснуть. Разум не приемлет уподобления Бога огню, и поэтому мы должны понимать этот стих, как если бы в нем было пропущено слово, а именно, «Господь, Бог твой, **месть** Его как огонь пожирающий» [...] В тех случаях, когда два стиха на первый взгляд противоречат друг другу, следует сохранить буквальное значение у того из них, смысл которого наиболее понятен, объяснив второй в соответствии с первым [...] А также, когда устная традиция указывает нам, каким образом следует понимать то или иное место, мы должны интерпретировать его соответствующим образом. Так, известно, что виновного можно приговорить к тридцати девяти ударам, не более (Мишна. Маккот, 3:10), а в Писании сказано, что не более чем к сорока (Втор. 25:3). Поэтому мы должны понять, что на самом деле в Торе имеются в виду тридцать девять ударов, но она просто округляет их общее количество...⁶

Важной составляющей экзегезы Саадии является филологический анализ.

И говорю я: первое, что нужно предпослать всякому комментарию, — это то, что известно из языка комментируемой книги в соответствии с тем,

как его понимают носители, кроме тех случаев, когда то или иное значение недопустимо с точки зрения разума или противоречит традиции. В этом случае его место должно занять другое значение, полученное способами иносказания (*маджаз*), принятыми в народе... И замена значения путем иносказания должна быть обоснованной, согласной с тем, как это принято среди носителей языка, а не произвольной⁷.

Упомянутое здесь иносказательное толкование (*маджаз*)⁸ должно, таким образом, основываться на тщательном исследовании библейского языка, выявлении переносных значений слов и фигур речи, принятых в иврите.

С одной стороны, бросаются в глаза резкие отличия разработанных Саадией принципов комментирования Писания от мидрашистской герменевтики. С другой — очевидно, что Саадия позиционировал себя в качестве продолжателя талмудической традиции. Поэтому особый интерес представляет вопрос о том, насколько Саадия в своих комментариях опирается на талмудическую литературу и каким образом он это делает. Этому вопросу посвящена статья Хаггая Бен-Шама, перевод которой публикуется в данном сборнике.

Комментарии Саадии Гаона, наряду с его работами по ивритской грамматике⁹, стимулировали развитие библейской экзегезы в качестве особого жанра раввинистического литературного творчества. Среди наиболее известных экзегетов указанного периода можно упомянуть Шмуэля б. Хофни¹⁰ и караимских авторов Даниэля ал-Кумиси, Йакуба ал-Киркисани и Йефета б. Эли¹¹.

Весомый вклад в развитие экзегезы внесли так называемые *медакдеким* — грамматики, которые не ставили перед собой комментаторских задач, но занимались анализом библейского языка и систематизацией его особенностей¹². Большая часть произведений *медакдеким* была написана в конце X — начале XI в. и активно использовалась экзегетами более позднего времени. Заметим, что основным языком авторов этого периода был арабский. На нем, точнее, на иудео-арабском написана большая часть их произведений.

* * *

Второй условно выделяемый нами период — XI–XII вв. Он характеризуется параллельным развитием двух комментаторских традиций в различных регионах: в Северной Франции, с одной стороны, и в Северной Африке и Испании — с другой. Интересно, что и в том и в другом регионе тенденции были схожими — акцент ставился на простом (прямом) смысле Писания, называемом *пишат*. В исследовательской литературе комментаторов Северной Франции этого периода принято называть *пиштаней Цорфат*, а их южных коллег —

паштаней Сефарад. При этом, если относительно первых, с некоторыми оговорками, можно говорить как об определенной школе¹³, то вторых квалифицировать таким образом вряд ли оправдано¹⁴. Что же отличает экзегетов этого периода от их предшественников? Прежде всего, более тонкий и разработанный филологический инструментарий, методологическая рефлексия и, главное, радикализм в постановке цели комментария — выявление *пшата* и, как следствие, решительный отказ от *мидраша* (и от его методов, обобщенно называемых средневековыми авторами *драи*). Так, один из ашкеназских паштанам р. Йосеф Кара¹⁵ пишет:

Мидраш наших мудрецов предназначен для того, чтобы расширить Тору и украсить ее¹⁶, но тот, кто не знает простого смысла Писания, а тянется к мидрашам, подобен тому, кого унес речной поток и окружила водная пучина, и хватается он за все, что кругом него, дабы спастись. Но если бы со вниманием отнесся бы он к слову Божьему, то исследовал бы смысл сказанного и его прямое значение...¹⁷

А о дистанции паштанам по отношению к экзегезе гаонов мы можем судить по словам Авраама ибн Эзры в его стихотворном предисловии к комментарию Пятикнижия. Он весьма едко и иронично отзывается о подходе гаонов, сравнивая его с движением по кругу, в то время как истина находится в центре этого круга. Острой критике подвергает Ибн Эзра многословные отступления, которые допускают в своих комментариях гаоны. Так, по его словам, Шмуэль ибн Хофни, перечисляя имена всех еврейских пророков и сообщает, кто из них и сколько раз был вынужден покинуть свое местожительство, а комментируя фразу «И вышел Яков из Беэр-Шевы...» (Быт. 28:10), перечисляет имена всех еврейских пророков и сообщает, кто из них и сколько раз был вынужден покинуть свое местожительство, а комментируя фразу «И увидел сон...» (там же, 28:12), пускается в странное рассуждение о толковании сновидений и т.д. С точки зрения Ибн Эзры, подобные отступления бессмысленны, как и научные факты, приводимые гаонами в их комментариях без доказательств. «А тот, кто хочет постичь внешнюю премудрость, пусть изучает книги ученых», — восклицает Ибн Эзра¹⁸.

Различия между серфардскими и ашкеназскими *паштанам* связаны в первую очередь с различием культурных контекстов: арабомусульманская культура с ее достижениями в области филологии и поэзии, теологии и естествознания, с одной стороны; переживающая ранний Ренессанс¹⁹ христианская культура — с другой. Так, например, в комментариях ашкеназских авторов существенное место занимает антихристианская полемика, в то время как у сефардских антиму-сульманская полемика встречается гораздо реже. С другой стороны, попытка примирить Писание с «научными истинами» своего времени в большей степени характерна для сефардских авторов. Кроме того,

последним был доступен весь корпус грамматических произведений *медакдеким*, в то время как ашкеназские авторы могли воспользоваться только теми из них, что были написаны на иврите²⁰. Нужно заметить, что некоторые сефардские авторы этого периода продолжали писать комментарии на арабском языке²¹.

Вершиной творчества паштаним по праву считаются комментаторские труды Авраама ибн Эзры, которым посвящено огромное количество исследований²².

* * *

Началом следующего, третьего периода, озаменованного кардинальными изменениями в области еврейской экзегезы, следует считать появление «Путеводителя растерянных» Маймонида и перевод этого произведения на иврит. В своем трактате, оказавшем огромное влияние на дальнейшее развитие еврейской культуры в целом, Маймонид формулирует метод интерпретации Писания, который, не вдаваясь в детали, можно назвать философской аллегорезой²³. Нельзя сказать, что до Маймонида философский подход к Писанию отсутствовал в еврейской культуре. Элементы философской экзегезы мы находим в произведениях целого ряда мыслителей XI–XII вв.²⁴, а Шломо ибн Габироль, по-видимому, написал комментарий к Пятикнижию, который, судя по отрывкам, приводимым Авраамом ибн Эзрой, был выдержан в духе философской аллегорезы. И все же именно «Путеводитель растерянных» открыл двери бурно развивавшемуся на протяжении XIII–XIV вв. философскому комментарию Писания (философия в данном контексте — это философия Аристотеля в интерпретации арабских перипатетиков), который не только получает широкое распространение, но и претендует быть единственно верным подходом.

Здесь не место подробному разбору герменевтики Маймонида и его последователей, но все же зафиксируем вкратце несколько ее характерных черт, радикально отличающих подход Маймонида от рационализма Саадии и паштаним. Казалось бы, Маймонид так же, как и его предшественники, утверждает, что Тора не противоречит положениям разума. Однако это поверхностное сходство не должно вводить нас в заблуждение. Вот как Саадия воспринимает назначение Торы:

Ибо это книга, которая учит послушанию [Богу], а суть этого послушания — исполнение заповедей. И мы убедились, что лучшая подготовка человека к принятию заповедей состоит из трех частей: заповедь, [обещание] вознаграждения, [примеры для] размышления. Заповедь: «делай» и «не делай». [Обещание] вознаграждения: описание последствий и вознаграждения/наказания за действия, которые были предписаны или запре-

щены. [Примеры для] размышления: рассказы о людях, которые соблюдали их [т.е. заповеди] и процветали, и о людях, которые пренебрегали ими и погибли. [...] И поскольку Всезнающий знал, что мы получим наибольшую пользу от соединения этих трех элементов, он сделал их краеугольными камнями Своей Торы²⁵.

Итак, с точки зрения Саадии, Тора — это книга, указывающая человеку, как жить, исполняя волю Бога, а потому она включает в себя заповеди, обещание награды за их исполнение и наказания — за нарушение, а также назидательные истории. С первой частью этого утверждения Маймонид, пожалуй, согласился бы, а вот со второй — наверняка нет. Дело в том, что, согласно Маймониду, путь к исполнению Божественной воли лежит через интеллектуальное совершенство, связанное с постижением устройства мироздания. Поэтому Тора не только регламентирует поведение человека и снабжает его этическими нормами, но и учит тому, как устроен мир. Другими словами, содержит информацию о мире, в частности физику и метафизику. Причем эта информация дана в Торе неявно, в виде притч и аллегорий — так, что далеко не каждый способен само наличие этой информации обнаружить. Маймонид полагает, что такая эзотерическая подача материала в Торе связана с тем, что большая часть указанной информации недоступна восприятию масс и в явной форме могла бы лишь сбить с толку неподготовленных людей. Таким образом, усматриваемые Маймонидом в Писании аллегории переносят нас в область сугубо философских понятий и в этом смысле не имеют ничего общего с *маджазом* Саадии. Приведем пример. И Саадия и Маймонид отказываются понимать буквально описание явившегося к Богу вместе с ангелами и провоцирующего Его сатаны в начале Книги Иова. Саадия считает, что сатана — это человек, из зависти к Иову пытавшийся очернить его в глазах авторитетов своего поколения²⁶, собравшихся для служения Богу²⁷. А полный намеков и недомолвок анализ Маймонида в «Путеводителе растерянных» (часть 3, гл. 22) подводит к мысли, что сатана означает материю или связанную с материей лишенность²⁸. Для подтверждения своей правоты Саадия приводит примеры из Писания, где слово *сатан* относится к человеку и используется в значении «обвиняющий» или «вызывающий распрю, ненависть». Маймонид тоже, обращаясь к Писанию, выявляет этимологию слова *сатан* (основное значение, с его точки зрения, — «сводить с истинного пути», «сбивать с толку»). Отличие здесь не столько в выявленном значении, сколько в отношении к филологическим средствам и способе определения значения слова. Так же, как и Саадия, Маймонид считает, что для правильного понимания Писания необходимо учитывать многозначность слов²⁹. Но если Саадия убежден, что к истинному прочтению можно прийти, перебрав всевозможные контекстуальные значения,

то для Маймонида гораздо важнее глубинная этимология, не всегда определяемая простым смыслом Писания, но непременно коррелирующая с философским содержанием фрагмента³⁰. Другими словами, Саадия всецело полагается на обусловленное контекстом значение слова, а Маймонид выявляет семантику с учетом философского подтекста.

Таким образом, в «Путеводителе растерянных» представлена разработанная, цельная стратегия комментирования библейских текстов, резко отличающаяся от тех, что прижились в еврейской культуре к концу XII в. и, пожалуй, уже воспринимались как традиционные. Всякому, кто исполнился решимости применить эту стратегию, было ясно: отныне для правильного понимания Писания недостаточно элементарного здравого смысла, общепринятых научных сведений и познаний в области грамматики, но необходимо владеть философией (физикой и метафизикой). Идеи Маймонида нашли благодатную почву в Провансе (и чуть позднее в Италии) и дали всходы почти сразу же вслед за появлением ивритского перевода «Путеводителя растерянных», выполненного Шмуэлем ибн Тиббоном, который и стал одним из главных пропагандистов маймонистского подхода. Шмуэлем ибн Тиббоном был намечен план составления систематических философских комментариев к книгам Соломона (Екклезиаств, Песнь Песней, Книга Притчей), который вслед за ним продолжали реализовывать его сын Моше и другие философски ориентированные комментаторы его круга (представители так называемой школы тиббонидов)³¹.

Именно радикальная философская интерпретация Писания, предпринятая последователями Маймонида, стала одной из главных причин острого спора вокруг «Путеводителя растерянных», приведшего к публичному сожжению этого произведения доминиканцами в 1232 г.³² Многие исследователи связывают расцвет каббалы с философской экспансией, рассматривая появление каббалистических произведений как реакцию на попытку привнести «чуждую мудрость» в иудаизм³³. Так или иначе, в XIII в. наряду с философской появляется и каббалистическая экзегеза с ее особыми методами толкования Писания. Подход каббалистов к толкованию Писания принято вслед за Г. Шолемом называть символическим (в том смысле, который вкладывал в это понятие сам Шолем)³⁴ и противопоставлять философской аллегории. На самом деле, как показал М. Идель, символическая интерпретация библейских сюжетов, характерная для представителей так называемой теургической каббалы, не исчерпывает всей палитры методов и техник, применявшихся каббалистами. Так, например, у представителя пророческой каббалы Авраама Абулафии заметную роль играет психологическая аллегория³⁵. Кроме того, существовал целый ряд вненаративных экзегетических техник, которые Идель называет эксцентрическими: толкование отдельных букв, «холисти-

ческое» толкование всего текста в целом, воспринимаемого в качестве иероглифа, толкование графики форм, объемлющих буквы (когда текст воспринимается как негатив), гематрия, комбинация букв (*целуф отийот*)³⁶.

Итак, начиная со второй половины XIII в. в еврейской библейской экзегезе сосуществуют три различных направления: филологический комментарий, направленный на выявление *пшата*, философская аллегореза, каббалистические методы раскрытия тайн Торы. Эти направления отнюдь не гомогенны и имеют различные изводы. Порой взаимно дистанцируясь и конфликтуя, порой притягиваясь и сосуществуя, они так или иначе влияют друг на друга. Кроме того, представителям каждого из направлений было присуще определенное отношение к талмудическому мидрашу, а также к таким факторам, как христианская экзегеза и полемическая литература. Другими словами, творчество любого комментатора этого периода может быть в принципе рассмотрено под пятью углами зрения: его место в рамках того направления, к которому он принадлежал, отношение к двум другим направлениям, к мидрашу и к христианской экзегезе.

Показательным примером является комментаторское творчество Нахманида (Рамбана)³⁷, который:

- декларирует приоритет каббалистического тайного смысла (*сод*) Торы, но, как правило, лишь намекает на него в своем комментарии;
- в качестве отправной точки использует комментарии двух классических представителей пшата — Раши и Авраама ибн Эзры;
- в отличие от большинства паштанам часто обращается к мидрашу;
- будучи в принципе настроенным антифилософски и полемизируя с философским прочтением, использует, тем не менее, философскую терминологию;
- включает в свой комментарий элементы антихристианской полемики, хотя в то же время, по мнению некоторых исследователей, заимствует некоторые элементы христианской экзегезы³⁸.

Надо полагать, что попытка выработать позицию по отношению к альтернативным экзегетическим направлениям и к талмудической традиции (а возможно, и христианское влияние³⁹) отражается во введенном каббалистами понятии ПаРДеС — аббревиатура четырех уровней толкования Писания: *пшат*, *ремез*, *драш*, *сод*. Если ассоциировать *ремез* (букв. «намеки») с аллегорическим толкованием⁴⁰, то можно прийти к выводу, что каббалисты не отрицают прочих экзе-

гетических стратегий, а лишь представляют свою собственную — *cod* (букв. «тайна») — как наивысший уровень толкования⁴¹.

Среди экзегетов, творчество которых явно несет на себе отпечаток сочетания различных тенденций, можно назвать такие крупные фигуры, как р. Давид Кимхи (Радак) — комментатор пшатного направления, применявший, однако, и философскую аллегорезу⁴²; р. Леви б. Гершом (Ралбаг) — комментатор философской направленности, включавший в свои комментарии в качестве отдельного раздела филологический анализ слов⁴³; р. Ицхак Арама, строящий свой комментарий через толкование талмудических пассажей и широко использующий как философскую, так и каббалистическую терминологию⁴⁴.

Нужно сказать, что до настоящего времени в исследовательской литературе практически не было попыток выработать некий цельный взгляд на область средневековой еврейской экзегезы, который включал бы в себя все перечисленные направления в их взаимосвязях и взаимовлияниях. По сути дела, карта исследований этой области представляет собой конгломерат достаточно независимых «государств»-специализаций, границы между которыми никак не назовешь открытыми. В принципе здесь можно насчитать четыре крупных «автономии»: экзегезой периода гаонов занимаются по большей части филологи-арабисты; философской экзегезой — исследователи средневековой еврейской философии; каббалистической экзегезой — исследователи каббалы; и наконец, экзегезой школы *пшат* — собственно специалисты по еврейской экзегезе. Причем до недавнего времени экзегеза как таковая в исследованиях творчества средневековых философов и каббалистов занимала достаточно скромное место, оставаясь в тени проявления теологических, философских и теософских аспектов их творчества. И лишь комментаторские труды школы *пшат* рассматривались как экзегеза *par excellence*. Больше того, и комментаторы, не принадлежавшие к этому направлению, рассматривались как таковые, исходя из их филологической оснстки, отношения к *пшату* и в соответствии с критериями, выработанными при исследовании экзегезы школы *пшат*⁴⁵.

Показательным в этом смысле является содержание немногочисленных общих обзоров еврейской библейской экзегезы⁴⁶. В них по большей части отсутствует какое бы то ни было упоминание о философском⁴⁷ и каббалистическом направлениях⁴⁸. Это не мешает авторам обзоров рассматривать творчество таких комментаторов, как Рамбан или Ралбаг, лишь вскользь касаясь каббалистической направленности первого и философской — второго.

Отчасти подобную ситуацию можно объяснить объективной сложностью области: множественность путей развития еврейской экзегезы, специфика изучения философского и каббалистического направлений, требующая владения соответствующим понятийным

аппаратом, обилие различных аспектов — полемика внутренняя и внешняя, разнообразие техник и методов.

Однако помимо вышеперечисленных «технических» сложностей есть ряд исторических и идеологических причин, обусловивших настоящее положение дел. Их выявление потребует от нас небольшого экскурса, касающегося истории развития исследований еврейской библейской экзегезы. Подобный экскурс представлен в статье Сары Яфет⁴⁹, за которой мы и последуем.

2. История исследований

Начало исследований еврейской библейской экзегезы, как и начало научной иудаики в целом, связано с движением *Wissenschaft des Judentums*. При этом, как подчеркивает С. Яфет, в центре внимания исследователей, реализовывавших программу движения, оказались в первую очередь комментарии представителей школы *пишат*⁵⁰. Наряду с этим практически не было исследований, посвященных изучению самого Писания, которое занимало столь важное место и в трудах деятелей еврейского Просвещения⁵¹, и в творчестве представителей ортодоксального иудаизма⁵² конца XVII — начала XIX в. Чем же объясняется такое распределение научных интересов представителей *Wissenschaft des Judentums*? Причины, на которые указывает Сара Яфет, можно свести к следующим взаимосвязанным факторам: 1) политико-идеологический, 2) обусловленный научным контекстом, 3) социально-психологический. Первый подразумевает собственно программные цели движения: продемонстрировать перед просвещенной христианской Европой творческие достижения духа еврейского народа (что, по мысли основателей движения, должно было привести к эмансипации евреев). Поскольку Писание не воспринималось христианским миром как специфически еврейское произведение, для реализации указанной цели следовало обратиться к постбиблейским источникам. И вот средневековые комментарии школы *пишат* на фоне научной атмосферы того времени (второй фактор) оказались весьма и весьма репрезентативными. Элементы рационализма, филологии и критического анализа текста в комментариях *пиштанам* как нельзя лучше совпадали с доминирующей в то время тенденцией библейской критики. Оказывается, основы научно-критического исследования Писания были сформулированы средневековыми еврейскими комментаторами. Это ли не доказательство свершений еврейского духа! Отсюда те огромные усилия, которые были затрачены на исследование этой области представителями *Wissenschaft des Judentums*.

Для нас чрезвычайно важен и другой подчеркиваемый С. Яфет факт:

Наряду с открытиями этой области... заметны усилия ограничить ее и решительно отделить от всего того, что к ней не относится. Экзегеза пшата представляется как ярко выраженная сфера творчества, как вершина экзегетического творчества. Поэтому следует углублять ее исследование и очистить от всех случайных черт. Так, например, когда Познанский, отказываясь от анализа произведений некоторых явно пришедшихся ему не по вкусу комментаторов, говорит: «...Кроме того, их комментарии не всегда направлены на поиски *пшата*, есть у них толкования галахические, мидрашистские и использующие намек (*ремез*), поэтому мы не станем здесь говорить о них»⁵³.

Другими словами, не выдержанные в духе пшата комментарии к Писанию воспринимались большинством исследователей XIX в. как несерьезные. Заметим, что подобная позиция надолго укоренилась в исследованиях еврейской экзегезы и продолжала влиять на развитие этой области, даже когда вызвавший эту позицию культурно-научный контекст изменился.

И наконец, третьим фактором, определившим повышенный интерес к *паштиним*, являлось стремление представителей *Wissenschaft des Judentums* обосновать внутри еврейского мира свою собственную деятельность (своего рода «внутренняя апология», преодоление комплекса, который испытывает иудей, занимаясь **научным** исследованием священных текстов). *Паштаним* виделись им примером рационалистического, научно-критического подхода в рамках иудаизма, подхода, во многом совпадающего с их собственным и позволяющим ощущать себя продолжателями еврейской традиции.

В приверженности представителей *Wissenschaft des Judentums* к экзегезе пшата, точнее, к комментаторам школы *пшат* есть глубокое личностное и социальное основание. Выдающиеся представители школы *пшат* воспринимались как объект для подражания, как пример, которому нужно следовать⁵⁴.

Движение *Wissenschaft des Judentums* прекратило свое существование с началом Первой мировой войны. На некоторое время наступил застой в развитии наук об иудаике. Однако в сфере библейской экзегезы, по словам С. Яфет, он продлился гораздо дольше, чем в остальных областях, — чуть ли не до середины 60-х гг. двадцатого столетия. Объясняя причины столь длительного застоя, как и возрождения интереса к этой сфере, который она связывает с созданием Бар-Иланского университета (1955), С. Яфет вновь указывает на социально-психологический фактор. Она выдвигает предположение, что изучение пшатной экзегезы являло для исследователей XIX в. своего рода замену изучения Писания, которым они избегали зани-

маться из-за указанного выше комплекса иудея, исследующего священные тексты иудаизма. Симптомом этого комплекса можно считать тот факт, что когда при создании Института наук об иудаике при Еврейском университете в Иерусалиме возник спор о том, должна ли существовать в нем кафедра библеистики, то в качестве компромисса была создана кафедра библейской экзегезы⁵⁵. Однако в дальнейшем в силу определенных культурно-исторических причин (таких как секулярность израильского общества, преподавание Танаха в школах и т.п.) именно исследование Писания заняло центральное место на кафедре, вытеснив библейскую экзегезу. По мнению С. Яфет, религиозная направленность Бар-Иланского университета вновь актуализировала упомянутый комплекс. И ассоциирующие себя с традицией исследователи предпочли заниматься не библейской критикой, с трудом совместимой с традиционными представлениями, а комментариями Писания, но не всеми, а лишь теми, кто подходит к Писанию «научно», т.е. школой *пшат*, в точности как когда-то представители *Wissenschaft des Judentums*⁵⁶.

Не так важно, насколько права С. Яфет в этом своем рассуждении. Важна общая картина динамики развития исследований в области еврейской библейской экзегезы. А она предстает таковой:

- исследование области началось в середине XIX в.;
- в силу разного рода причин исследователи XIX — начала XX вв. сосредоточили свое внимание на комментаторах школы *пшат*, более того, постарались свести всю область к экзегезе, ставящей целью выявление *пшата*;
- в течение примерно полувека после Первой мировой войны исследование области пребывало в застое, во всяком случае, о каких-либо значительных достижениях или переменах в этот период говорить не приходится;
- новая волна интенсивных исследований началась ближе к концу 60-х гг. двадцатого столетия, причем исследователи новой волны восприняли ту модель области, которую оставили им в наследство представители *Wissenschaft des Judentums*: еврейская библейская экзегеза = экзегеза школы *пшат*.

В течение последующих двух десятилетий появилась целая плеяда крупных израильских исследователей в области еврейской экзегезы школы *пшат*: Моше Арэнд, Сара Камин, Сара Яфет, Уриэль Симон, Элизер Твито, Авраам Гроссман и др. Помимо подготовки критических изданий комментариев и исследований, посвященных отдельным авторам, немаловажное место в работах конца прошлого века занимали попытки определения понятия «пшат»⁵⁷. Одна из наиболее

обсуждаемых тем в исследованиях о паштаним Северной Франции — это элементы иудео-христианской полемики в их комментариях. (Именно этой теме посвящена статья А. Гроссмана, перевод которой будет опубликован в следующем номере.)

В 70–80-е гг. исследователи средневековой еврейской философии начинают проявлять заметный интерес к экзегетическому (шире — к герменевтическому) аспекту творчества исследуемых авторов⁵⁸. Чуть позднее подобный интерес проявляется и у исследователей каббалы⁵⁹. К настоящему времени и те и другие достигли значительных результатов. Однако, как уже было сказано, эти результаты остаются как бы за пределами области еврейской экзегезы и числятся по ведомству «истории еврейской мысли».

3. Перспективы

В связи с вышесказанным первоочередной задачей развития области нам видится синтез результатов, полученных в исследованиях различных направлений, а также выработка единого взгляда и методологии, учитывающей «интердисциплинарные» аспекты развития еврейской экзегезы в Средние века. Такой синтетический подход должен не только скорректировать наши представления об истории развития различных типов экзегезы, но и дать возможность вписать историю средневековой еврейской экзегезы в историю развития еврейской культуры в целом⁶⁰.

Серьезным шагом в указанном направлении могла бы стать развернутая типология существующих исследований в области еврейской библейской экзегезы. К сожалению, пока в этом отношении практически ничего не сделано. М. Фишбайн (который, кстати, уже рассматривает всю область в целом, включая и философскую, и каббалистическую экзегезу) предпринимает начальную попытку типологизации, перечисляя четыре исследовательские модели: исследование определенной темы, творчества комментатора или его школы, собрание материалов в своего рода компендиумы, рассмотрение различных уровней библейской интерпретации⁶¹. Он выражает надежду, что его классификация послужит стимулом для создания более точной и обширной типологии.

Мы со своей стороны могли бы предложить следующее уточнение в отношении моделей исследований⁶²:

1. издание комментария и его описание;
2. описание комментаторского подхода (отдельных его аспектов) некоего автора;

3. уточнение терминологии или отдельных принципов автора (школы);
4. общее описание принципов школы;
5. выявление элементов влияния (внешнего или внутреннего);
6. сравнительное рассмотрение различных комментариев к некому фрагменту Писания (или к книге);
7. рассмотрение различных аспектов (филология, поэтика, мировоззрение, полемика, галаха), отраженных в экзегетических текстах;
8. экзегетические аспекты в произведениях других жанров (респонсы, галахические труды, философские и гомилетические произведения и т.д.);
9. общетеоретические исследования, касающиеся различных аспектов средневековой еврейской экзегезы;
10. исторические обзоры развития еврейской экзегезы.

Следует подчеркнуть, что наиболее распространенными являются модели 1–3, 6 (которые по большей части носят чисто дескриптивный характер). А к наиболее редким типам относятся 7–9. Этот факт лишний раз указывает на не слишком зрелую рефлексию области и на назревшую необходимость перехода от дескрипции к анализу феноменов, вписываемых в исторический и культурологический контексты.

Заметим, однако, что вышеуказанные шаги не отменяют важности освоения неохваченных материалов, которых в области еврейской экзегезы (в силу ее относительной молодости) по-прежнему остается довольно много: это и неопубликованные комментарии, и содержащие экзегезу произведения других жанров⁶³, и, как справедливо указывает Фишбайн, анонимные компиляции комментариев, а также супракомментарии⁶⁴ (особенно много их было написано к комментариям Авраама Ибн Эзры).

Некоторые из указанных выше задач могут показаться слишком отдаленной перспективой. Однако динамика развития области в последние годы вселяет определенный оптимизм, и не исключено, что в ближайшие десятилетия она займет то место в исследованиях по иудаике, которое бы соответствовало месту интерпретации Писания в еврейской культуре.

* * *

При подборе статей, посвященных средневековой еврейской экзегезе, перевод которых будет предложен читателям в этом и следующем номерах журнала, мы все же руководствовались существующим на

сегодня положением дел в этой области. Поэтому среди выбранных статей нет исследований, посвященных философской или каббалистической экзегезе.

Одна из предлагаемых статей касается формативного периода еврейской экзегезы (Х. Бен-Шаммай), другая связана с творчеством паштаним и посвящена одной из наиболее обсуждаемых тем — иудео-христианской полемике в их творчестве (А. Гроссман). Статья У. Симона представляет собой одну из пока еще довольно редких попыток культурологического анализа, направленного на прояснение восприятия историчности Писания в творчестве паштаним (косвенно в этой статье присутствует сопоставление подхода паштаним с современным подходом к изучению Писания⁶⁵). И наконец, статья М. Когена — пример интердисциплинарного подхода (в принципе характерного для работ этого исследователя⁶⁶), ее тематика находится на стыке экзегезы, поэтики, логики и философии.

Приложение. Темы и авторы, рассматриваемые в обзорах еврейской библейской экзегезы*

| | | | |
|---|---|--|---|
| М.-Ц. Сегал. <i>Библейская экзегеза</i> (1952) | Э.-Ц. Меламед. <i>Библейские комментаторы: их подходы и методы</i> (1957) | М. Гринберг (ред.) <i>Еврейская библейская экзегеза</i> (1983) | Й.-Ц. Мошковиц. <i>Библейская экзегеза различных поколений</i> (1998) |
| Внутрибиблейская экзегеза | | | Внутрибиблейская экзегеза |
| Экзегеза мудрецов Талмуда | Экзегеза мудрецов Талмуда | Экзегеза мудрецов Талмуда | Экзегеза мудрецов Талмуда |
| Экзегеза <i>софрим</i> и арамейские переводы Писания | Экзегеза в арамейских переводах Писания | Экзегеза в арамейских переводах Писания | |
| Филон Александрийский | | | Аллегория, Филон |
| Гаоны | | Гаоны и караимы | Экзегеза гаонов |
| Медакдеким (<i>филологическая экзегеза</i>) | | Медакдеким | |
| Моше ибн Эзра (<i>эстетическая экзегеза</i>) | | | |
| <i>Философская экзегеза</i> (ранняя, вплоть до Рамбама) | | | |
| | | Пшат (Сефарад — до Авраама ибн Эзры) | |
| Пшат (исключительно пштанам Сев. Франции) | Раши Рашбам | Пшат (Сев. Франция) | Раши Рашбам |
| <i>Синтетическая экзегеза:</i> | | | |
| Авраам ибн Эзра | Авраам ибн Эзра | Авраам ибн Эзра | Авраам ибн Эзра |
| Радак | Радак | Кимхаим (Йосеф, Моше, Радак) | Радак |
| Рамбан | Рамбан | Рамбан | Рамбан |

* Последовательность тем в некоторых обзорах местами изменена для наглядности сравнения.

| | | | |
|--|--|---|--|
| | | Йешаяху из Трани | |
| | | Яков б. Ашер | |
| <i>Новая философ- ская экзегеза:</i> | | | |
| Йосеф ибн Каспи | | Йосеф ибн Ка- спии | |
| Ралбаг | | Ралбаг | |
| Абраванель | | Абраванель | Абраванель |
| | | Сфорно | |
| Пилпуль в экзе- гезе | | | |
| | | | |
| Экзегеза Нового времени | | | |
| Просвещение | | | |
| Христианская экзегеза | | Христианская экзегеза в Сред- ние века | |
| Библейская кри- тика у еврейских авторов | | Еврейская библейская эк- зегеза Нового времени | Еврейская библейская эк- зегеза Нового времени |
| | | | Современная библейская эк- зегеза |
| | | | Пути использо- вание библей- ской экзегезы в преподавании Танаха |

¹ С этого утверждения начинает свой обзор еврейской библейской экзегезы М. Фишбайн, см.: *Fishbane M. Bible Interpretation // The Oxford Handbook of Jewish Studies / Ed. M. Goodman. Oxford Univ. Press, 2002. P. 682.*

² О развитии караимской экзегезы см. *Frank D. Karaite Exegesis // Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation / Ed. Magne Sæbø. Vol. 1. Part 2, 2000. P. 110–129 (Ниже — НВОТ). См. также: Polak M. Zmihata shel parshnut ha-miqra ha-karait (Расцвет караимской библейской экзегезы) // Sefunot 7 (22), 1999. P. 299–311.*

³ Условно говоря, мудрецам Талмуда Писание в целом внятно, и даже, задавая вопрос *май ди-хтив* («что значит написанное?»), они подразумевают — как можно это истолковать, какой смысл из этого извлечь. Подчеркнем, что речь идет о тенденции, хотя, естественно, можно привести и отдельные примеры, опровергающие выдвинутое утверждение.

⁴ О выдвинутых Саадией принципах толкования Писания см.: *Броди Р.* Гаоны Вавилонии и формирование средневековой еврейской культуры. М.-Иерусалим: Гешарим, 2006. С. 350–353; *Idem.* The Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes // *НВОТ*. P. 74–88; *Ben-Shammai H.* The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method // *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* / Ed. by J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, and J.W. Goering. Oxford Univ. Press, 2003. P. 33–50.

⁵ Об эпистемологии калама см.: *Ben-Shammai H.* Kalam in medieval Jewish philosophy // *History of Jewish Philosophy* / Eds. D.H. Frank and O. Leaman, London-N. Y., 1997. P. 115–148. Ср. также: *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.-Иерусалим: Гешарим, 2002. С. 50–51.

⁶ *Саадия Гаон.* Книга верования и мнений, 7:1 (цитируется по: *Тверский И.* Галаха и философия: основы учения Рамбама. Курс Открытого университета Израиля, 2001–2003. Ч. 8. С. 172–173).

⁷ *Iyov im targum u-ferush ha-Rasag* (Перевод [на арабский] и комментарий Саадии к Книге Иова) / Пер. и изд. Й. Капах. Иерусалим, 1973. Предисловие. С. 20–21.

⁸ В отличие от использования этого термина в арабской поэтике и риторике, у Саадии он не означает метафору или аллегорию. См.: *Ben-Shammai H.* The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom... (см. выше, прим. 4). P. 39–40.

⁹ О работах Саадии по грамматике см.: *Skoss S.L.* Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian // *ПААЖР* 21 (1952). P. 75–100; 22 (1953). P. 65–90; 23 (1954). P. 59–73.

¹⁰ См.: *Nebo Y.* Darkhe parshanuto shel r. Shemuel b. Hofni gaon la-Tora (Экзегетическая манера комментария к Торе р. Шмуэля б. Хофни) // *Sinai* 121 (1998). P. 1–17. См. также *Halkin A.S.* Ha-parshanut ha-yehudit ba-aravit hutz la-sefarad we-ha-parshanut ha-karait ha-qeduma (Еврейская экзегеза на арабском за пределами Испании и ранняя караимская экзегеза) // *Parshanut ha-miqra ha-yehudit: pirke mavo* / Ed. M. Greenberg. Иерусалим, 1983. P. 19–21.

¹¹ См.: *Frank D.* Op. cit. (и библиографию, предваряющую статью); *Polak M.* Op. cit.; *Halkin A.S.* Op. cit. P. 22–26 (и библиографию там).

¹² О медакдеким и экзегетических аспектах их творчества см.: *Saenz-Badillos A.* Early Hebraists in Spain: Menahem ben Saruq and Dunash ben Labrat // *НВОТ*. P. 96–110; *Maman A.* The Linguistic School: Judah Hayyūj, Jonah ibn Janāh, Moses ibn Chiquitilla and Judah ibn Bal'am // *НВОТ*. P. 261–275. См. также библиографию к обеим статьям.

¹³ Наиболее известные представители этой школы — р. Шломо Ицхаки (Раши), р. Шмуэль б. Меир (Рашбам), р. Йосеф Бехор-Шор. См.: *Grossman A.* The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France // *НВОТ*. P. 321–371 (см. также библиографию, предваряющую эту статью).

¹⁴ Хотя У. Симон называет свою статью о них: Parshanut ha-miqra al derekh ha-peshat: ha-askola ha-sefaradit (Библейская экзегеза, выявляющая пшат: сефардская школа) // *Moreshet Sefarad* / Ed. H. Bainart. Иерусалим, 1992. С. 95–109.

¹⁵ Не путать с автором «Шульхан аруха».

¹⁶ Парафраза стиха Ис. 42:21.

¹⁷ Комментарий к книге Шмуэля (Сам. I, 1) — *Perush rabbi Yosef Kara la-neviim rishonim* / Изд. Ш. Эпштейна. Иерусалим, 1972. С. 47 (цитируется с незначительными изменениями по курсу Открытого университета Израила «Евреи и христиане». Ч. 6. С. 42).

¹⁸ *Perush ha-Tora le-rabbi Avraham ibn Ezra* // Ed. A. Weizer. Иерусалим, 1976. Т.1. С. 2.

¹⁹ О так называемом Ренессансе XII в. см.: *Ch.H. Haskins. The Renaissance of the Twelfth Century*. Mass. and London, 1976.

²⁰ А именно Менахема б. Сарука и Дунаша б. Лабрата (см. *Saenz-Badillos A. Op. cit.*).

²¹ Например, Йехуда ибн Балам (см. *Matan A. Op. cit.* P. 277–282).

²² См. библиографию к *U. Simon. Parshane sefarad* (Комментаторы Испании) // *Parshanut ha-miqra ha-yehudit: pirke mavo* / Ed. M. Greenberg. Иерусалим, 1983. P. 58–60, а также *Idem. Abraham ibn Ezra* // *НВОТ*. P. 377–378.

²³ Под аллегорезой мы понимаем интерпретационную стратегию, выявляющую скрытую аллгорию в тексте, который на первый взгляд не является аллегорическим (в этом смысле аллгория — результат аллгорезы). Бросается в глаза определенное типологическое сходство подхода Маймонида с аллегорезой Филона Александрийского (хотя прямое влияние последнего на еврейских средневековых философов-экзегетов исследователи отрицают). В то же время аллгореза Маймонида обладает рядом особенностей — см.: *Шнейдер М.* Маймонид и его Путеводитель // *Таргум 2* (1991). С. 14–15. От себя добавим, что аллгория у Маймонида является принципиально незавершенной, позволяющей последующую реинтерпретацию на новом уровне.

²⁴ Элементы философской экзегезы с преобладанием неоплатонических мотивов мы находим в произведениях Шломо ибн Габироля, Бахьи ибн Пакуды, Авраама б. Хийи, Йосефа ибн Цаддика. Интерпретация Писания занимает немаловажное место и в произведении первого еврейского аристотелика Авраама ибн Дауда «Возвышенная вера». См.: *Klein-Braslavy S. The Philosophical Exegesis* // *НВОТ*. P. 302–320. Заметим, что все перечисленные авторы (за исключением, быть может, Ибн Габироля) собственно экзегетических произведений не создавали.

²⁵ *Perushe rav Saadia gaon li-Bereshit* (Комментарий Саадии Гаона на книгу Бытия) / Пер. и изд. М. Цукера. Нью-Йорк, 1984. С. 7–8; ивр. пер. — С. 171–172. Цитируется по *Броди Р.* (см. прим. 4). С. 354. ²⁶ Таково, с точки зрения Саадии, значение выражения «сыны Бога» (Иов 1:6) в данном контексте.

²⁷ *Iyov im targum u-ferush ha-Rasag* (см. прим. 7). С. 26–29. Согласно комментарию Саадии, Бог ответил на этот вызов и решил испытать Иова, чтобы доказать его праведность и укрепить веру свидетелей его испытания.

²⁸ Одно из понятий Аристотелевой физики (См. *Физика 191a — Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 77, прим. 29).

Обзор мнений относительно маймонидовской интерпретации образа сатаны см.: *Nuriel A. Le-berur musag satan ba-“More nevuhim”*: zihum shonim shel ha-satan (К вопросу о понятии «сатана» в «Путеводителе растерянных»: различные идентификации сатаны) // *Mehqare Ierushalaim be-mahshevet Israel* 5 (1986). С. 19–38.

²⁹ Эта задача заявлена как одна из основных в «Путеводителе растерянных», ее решению посвящены так называемые лексикографические главы (часть 1, гл. 3–49).

³⁰ См.: *Harvey Z. Keizad lehathil lilmod et More ha-nevuhim: helek alef perek alef* (Как начать изучение «Путеводителя растерянных»: ч. 1, гл. 1 // *Daat* 21 (1988). С. 5–23.

³¹ Шмуэлем ибн Тиббоном был написан комментарий к Екклесиасту (недавно вышло критическое издание комментария: *Robinson J. T. Samuel ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: the Book of the Soul of Man*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), Моше ибн Тиббоном — к Песни Песней, Зархийей бен Шалтиэлем и Менахемом Меири — к Книге Притч.

³² О споре вокруг произведений Маймонида см., например: *Silver D.J. Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*. Leiden: E.J. Brill, 1965; *Halkin A. Be-iqvot ha-Rambam: mi-divre sanegoraw, parshanaw u-mevakraw* (По следам Маймонида: со слов его защитников, интерпретаторов и критиков). Иерусалим, 1979. См. также *Cipam K. Op. cit.* С. 335–340.

³³ См., например, *Idel M. Kabbalistic Exegesis* // *НВОТ*. Р. 459.

³⁴ *Г. Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. М.-Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 59–61.

³⁵ *Idel M. Avraham Abulafia: lashon, Tora, we-hermeneutica* (Авраам Абулафия: язык, тора и герменевтика). Иерусалим-Тель-Авив, 1994. С. 16.

³⁶ *Idem. Hearot rishoniot al ha-parshanut ha-kabalit le-sugeha* (Первоначальные замечания о типах каббалистической экзегезы) // *Sefer ha-yovel la-rav Mordehay Broyer. T. 2*. Иерусалим, 1992. С. 774–777.

³⁷ На наш взгляд, в сложной и противоречивой культурно-исторической ситуации Рамбан стремился создать своего рода новый канонический подход к интерпретации Писания, гармонично сочетающий элементы талмудического мидраша и пшатного комментария, в некоторой степени допускающий философскую тематику, но в то же время способный противостоять как философской аллегорезе, так и христианской экзегезе. Глубинным и неявным основанием этого подхода должна была стать каббала. Несмотря на столь весомую роль Рамбана в развитии еврейской экзегезы, его комментаторские принципы мало исследованы. См. *Ben-Meir R. Iyunim ba-parshanut ha-meuharet: le-darkhe parshanuto shel Ramban* (Исследования поздней экзегезы: к вопросу об экзегезе Рамбана) // *Pirke Nehama: sefer zikaron le-Nehama Leibovich* / Eds. M. Arend, R. Ben-Meir, G.-H. Cohen. Иерусалим, 2001. С. 125–142 (автор статьи констатирует отсутствие серьезного исследования экзегезы Рамбана на фоне огромного числа работ, посвященных его творчеству, — с. 126). Библиографию исследований, касающихся экзегетических аспектов творчества Рамбана, см. в: *Elman Y. Moses ben Nahman/Nahmanides (Ramban)* // *НВОТ*. Р. 417–418.

³⁸ См.: *Funkenstein A. Parshanuto ha-tipologit shel ha-Ramban* (Типологическая экзегеза Рамбана) // *Zion* 45 (1980). С. 43–45; *Idem. Signonot be-parsha-*

nut ha-miqra biyme ha-beinaim (Стили средневековой библейской экзегезы). Тель-Авив, 1990. С. 45–46. См. также *Ben-Meir R.* Op. cit., p. 126, p. 6.

³⁹ Тезис о христианском влиянии на формирование понятия ПаРДеС был выдвинут Бахером (*Bacher W.* Das Merkwort PRDS in der jüdischen Bibel-exegese // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 13 (1893). S. 294–305), альтернативную точку зрения сформулировал Сандлер (*Sandler P.* Li-veayat PaRDeS we-ha-shita ha-merubaat // *Sefer ha-yovel le-Eliyahu Urbah.* Иерусалим, 1955. С. 222–235). См.: *Idel M.* Kabbalistic Exegesis // *НВОТ.* P. 457.

⁴⁰ См.: *Idel M.* Hearot rishoniot... (выше, прим. 36). С. 774; *Wolfson E.R.* Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics // *The Midrashic Imagination* / Ed. M. Fishbane. Albany: SUNY Press, 1993. P. 155–156.

⁴¹ *Sholem G.* Pirke yesod be-havanat ha-kabala u-smaleha (Основы понимания каббалы и ее символов). Иерусалим, 1976. С. 9–35.

⁴² О творчестве Радака см.: *Talmage F.E.* David Kimhi: the man and his commentaries/ Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1975. Пример привлечения философии к комментарию Писания см.: *Kasher H.* Ha-ptiha she-be-kitve yad la-perusho ha-alegорическому комментарию Радака к *маасе берешит* // *Kiryat sefer* 62 (1988–89). P. 873–885.

⁴³ Фундаментального исследования экзегетического творчества Ралбага (ввиду его обширности) пока что не существует, хотя отдельным его аспектам и комментариям на некоторые фрагменты и книги Танаха посвящено немало работ. См. обзорную статью *Friman E. and Brener B.* Perush Ralbag la-Tora // *Mahanaim* 4 (1993). P. 224–241. Среди крупных исследований, посвященных отдельным блокам экзегезы Ралбага, можно выделить следующие: *Eisen R.* The Exodus of the Jews from Egypt in Gersonides' Commentary on the Tora: A Study in Medieval Philosophical Exegesis. Ann Arbor: UMI, 1990. *Ben-Meir R.* Perush Ralbag La-Kohelet: text we-nituah (Комментарий Ралбага к Екклесиасту: текст и анализ). Диссертация. Еврейский университет в Иерусалиме, 1994. *Kellner M.* Rabbi Levi ben Gershom Perush la-Shir ha-shirim (Рабби Леви бен Гершом. Комментарий к Песне Песней). Рамат-Ган, 2001.

⁴⁴ Исследований, посвященных творчеству Ицхака Арамы, крайне мало. Одна из немногих работ, касающихся его экзегезы: *Fox M.* R. Isaac Arama's philosophical exegesis of the Golden Calf episode // *Minha le-Nahum; Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna* / Eds. M. Brettler and M. Fishbane. Sheffield, 1993. P. 87–102.

⁴⁵ Показательной в этом отношении является статья *Birnboim P.* Le-shitat ha-Rambam be-parshanut ha-miqra (К вопросу о подходе Рамбама к интерпретации Писания) // *Sefer ha-shana li-yehude Ameriqa, kereh 7* / Ed. M. Ribolov. NY, 1945. Автор статьи рассматривает исключительно филологические аспекты экзегезы Рамбама и влияние *медакдеким*. Само по себе такое рассмотрение и интересно, и полезно. Однако показательным (на грани курьеза) является тот факт, что, судя по всему, именно указанные аспекты автор статьи и считает собственно экзегезой, выводя за пределы таковой аллегорический метод Рамбама.

⁴⁶ *Segal M.-Z.* Parshanut ha-miqra (Библейская экзегеза). Иерусалим, 1952; *Melamed E.-Z.* Mefarshet ha-miqra, darkhei hem we-shitotei hem (Библейские комментаторы: их подходы и методы). Иерусалим, 1957; *Parshanut ha-miqra*

ha-yehudit: pirke mavo / Ed. M. Greenberg. Иерусалим, 1983; *Moshkowitz Z.-Y. Parshanut ha-miqra le-doroteha* (Библейская экзегеза различных поколений). Иерусалим, 1998. Описание содержания этих обзоров см. в приложении.

⁴⁷ Исключением в этом смысле является монография Сегала (см. приложение).

⁴⁸ Обзор эти направлений был включен в недавно вышедший часто упоминаемый нами сборник *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* / Ed. Magne Sæbø. Vol. 1, 2000. Этот обширнейший труд включает статьи различных авторов и предлагает максимально широкий взгляд, претендующий быть своего рода энциклопедией библейской экзегезы (как еврейской, так и христианской). Но даже в нем философская и каббалистическая еврейская экзегеза занимают вместе чуть более двадцати страниц, в то время как обзор школы паштанам Сев. Франции — свыше пятидесяти.

⁴⁹ *Yafet S. Kiwune mehqar we-halhe ruah be-heqer parshanut yeme ha-beinaim bi-zfon zarfat* (Направления исследований и идеологические настроения в исследовании средневековой экзегезы в Сев. Франции) // *Yedion ha-gud ha-olami le-madae ha-yehadut* 25 (1985). С. 3–18.

⁵⁰ *Ibid.* С. 7. Справедливости ради отметим, что и караимская, и геоническая, и философская, и каббалистическая экзегеза не были вовсе обойдены вниманием. См., например: *Bacher W. Die Biblexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und des Maimuni*. Budapest, 1892; *Idem. L'Exégèse Biblique dans le Zohar* // *REJ* 22 (1891). *Idem. Das Merkwort PRDS...* (выше, прим. 39); *Posnansky S.A. Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*. London, 1908. Этот список можно было бы продолжить, но все же по сравнению с работой, проделанной в области пшатной экзегезы, он будет достаточно скромным.

⁵¹ Достаточно упомянуть перевод Танаха на немецкий, предпринятый М. Мендельсоном (см. *Yafet S. Op. cit.*, p. 8, n. 14).

⁵² С. Яфет упоминает комментарии к Писанию Виленского гаона и Мальбима (*Ibid.*, p. 8, n. 15).

⁵³ *Ibid.* P. 11. Цитируемые слова Познанского см.: *Poznansky S.A. Perush al Yehezkiel u-tre asar le-rabbi Eliezer mi-Balganci* (Комментарий р. Элиэзера из Божанси (Beaugency) к Книге Иезекииля и к двенадцати малым пророкам). Варшава, 1913. С. LXXIV.

⁵⁴ *Yafet S. Op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ *Ibid.* P. 10.

⁵⁶ *Ibid.* P. 15–16.

⁵⁷ См. основополагающую работу *Kamin S. Rashi: Pshuto shel Miqra u-midrasho shel Miqra* (*Пшат* Писания и *мидраш* Писания). Иерусалим, 1986. См. также библиографию в: *Garfinkel S. Clearing Peshat and Derash* // *HBOT*. P. 129–130.

⁵⁸ По словам одного из исследователей, инициировавших обращение к экзегетическому творчеству средневековых философов, вопреки общепринятой точке зрения, согласно которой философы извращают текст Писания, «вчитывая» в него угодный им смысл, философская экзегеза «весьма развита и многогранна и основывается на глубоком и точном анализе библейского текста» (*Rosenberg S. Al parshanut ha-miqra ba-sefer ha-More* (Об интерпретации Писания в «Путеводителе») // *Mehqare Ierushalaim be-mahshevet Israel* 1

(1981). С. 88–89). Этим высказыванием Шалом Розенберг пытается реабилитировать философскую экзегезу и опровергнуть идущее от Спинозы и бытующее в исследовательской среде второй половины XX в. пренебрежительное отношение к философской интерпретации Писания (см. *Спиноза Б. Богословско-политический трактат*. Минск, 1998. С. 192–199). Любопытно, однако, то, что Розенберг неявно разделяет мнение о том, что интерпретация текста, которая не основана на тщательном текстологическом анализе, не заслуживает исследовательского интереса.

⁵⁹ В основном благодаря усилиям Моше Иделя и Элиота Вольфсона (см. библиографию к: *Idel M. Kabbalistic Exegesis // НВОТ*. Р. 456).

⁶⁰ Ср. *Fishbane M.* Op. cit. Р. 700.

⁶¹ *Ibid.* 695.

⁶² Приведенное здесь перечисление моделей исследований, безусловно, должно быть дополнено анализом применяемых методов исследования, который, однако, выходит за рамки данной статьи.

⁶³ Фишбайн указывает лексикографические работы Йоны ибн Джанаха и Давида Кимхи (*ibid.*, р. 699), но в принципе не меньший вклад в изучение средневековой экзегезы могло бы внести исследование и теологических, поэтических или гомилетических произведений с точки зрения содержащихся в них аспектов интерпретации Писания.

⁶⁴ *Ibid.* Р. 699.

⁶⁵ См. выше, текст по месту прим. 55–56.

⁶⁶ См., например, *Cohen M.Z. Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*. Leiden: E.J. Brill, 2003.

Раввинистические тексты и тексты мидраша
в комментариях р. Саадии Гаона к Писанию:
продолжение традиции и нововведения*

I

Предлагаемые здесь вниманию читателя рассуждения являются частью обширного исследования, посвященного комментированию библейских текстов гаонами; исходной точкой и основным предметом исследования стал манускрипт, содержащий комментарий р. Саадии Гаона к Десяти песням, комментарий р. Шмуэля бар Хафни к разделу «Прислушайтесь» (Втор. 32) и анонимный комментарий (по всей видимости, тоже восходящий к эпохе гаонов) к тому же разделу; все эти комментарии написаны на арабском языке¹. Для обоснования выдвигаемых в настоящей статье предположений вниманию читателя будут предложены и другие толкования Саадии. Дабы дать точное определение интересующей нас здесь теме, следует отметить, что «раввинистическими текстами и текстами мидраша» я называю все, что было написано на иврите и на арамейском на протяжении периода от завершения канона Писания и до начала эпохи гаонов, включая арамейские переводы Писания (Таргумы), Мишну, Тосефту, Талмуд (и Вавилонский, и Палестинский) и многие другие сочинения, обозначаемые общим термином «мидраш».

Нет надобности напоминать, что в своих галахических произведениях р. Саадия всецело полагается на талмудические источники. О деятельности Саадии в этой области была опубликована статья Й. Броди², подытоживающая результаты более ранних исследований, и у меня нет намерения рассматривать ее в рамках настоящей работы. Я предполагаю ограничиться именно комментариями Саадии Гаона

* Статья опубликована в книге: Masoret ve-shinui ba-tarbut ha-aravit — ha-yeheudit shel yame-ha-beinayim (Традиция и нововведения в средневековой арабо-еврейской культуре). Рамат-Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 2000. С. 33-69.

к Писанию, а также его философскими сочинениями за исключением его толкований к галахическим отрывкам. В рамках настоящей статьи меня будут в первую очередь интересовать агадические материалы, включенные Саадией Гаоном в его толкование Писания. Как я покажу ниже, такое включение агадических материалов делалось, как правило, в пересказе по-арабски, довольно часто без обозначения или какого-либо определяющего термина, указывающего на первоисточник, и с различными изменениями в содержании. Таким образом, возникает необходимость прежде всего однозначно определить тексты первоисточников в литературе мидраша. В некоторых случаях нет полного совпадения между текстом комментария, составленным по-арабски, и первоисточником в тексте мидраша, но можно указать на связь с известным отрывком или на влияние мидраша. Однако бывают случаи, когда в нашем распоряжении нет никаких указаний на какой-либо конкретный источник в мидраше. В последней ситуации можно предположить одно из двух: либо что мидраш, которым воспользовался в данном случае р. Саадия, не сохранился, либо что Гаон продолжает деятельность мудрецов мидраша, создавая свои собственные комментарии и проповеди на тему отдельных отрывков Писания (*драшот*).

Саадия Гаон считается основоположником целого ряда направлений духовной жизни и творчества эпохи гаонов. Даже в тех случаях, когда он не был действительно первым хронологически (нам теперь известно, что не он первый предпринял перевод Писания, начиная с первых слов Книги Бытия, на арабский язык, но что он имел возможность обратиться к труду предшественника³); тем не менее Саадия был человеком, определившим направление и проложившим путь, по которому пошло дальнейшее развитие этих областей еврейской мысли. Все, что создавалось в этой сфере до него, нельзя сравнить со вкладом более поздних, чем он, авторов, так как любая отрасль еврейской мысли, в которой он творил, преобразилась вследствие его деятельности и по сей день несет на себе неизгладимый отпечаток его влияния. По этой причине необходимо рассмотреть статус текстов мидраша с точки зрения комментариев Саадии Гаона к Писанию. Этот вопрос уже затрагивался в научной литературе; в настоящий момент можно указать на два основных направления в изучении позиции Саадии по отношению к текстам мидраша.

Один подход был недавно резюмирован в работе Й. Франкеля⁴. Согласно точке зрения Франкеля, ясно сформулированные принципы, или принципиальные высказывания наилучшим образом выражают общие позиции их авторов, в нашем случае Саадии, относительно обсуждаемой темы. Франкель подчеркивает, что правило, гласящее: агадический мидраш не предоставляет достаточной опоры для определения галахи, впервые приписывается Саадии Гаону.

Франкель предполагает, что сформулированное таким образом правило предоставляет все необходимые основания считать, что Саадия не признавал авторитетность агадических мидрашей, и считает, что обобщение, согласно которому «нет возможности развивать галахические дебаты на основании агадических мидрашей», указывает на то же. Эти герменевтические правила и другие, подобные им, выражают целенаправленную установку на то, чтобы «максимально приблизить агадическую интерпретацию текста Писания в мидраше к его простому смыслу (*пешат*)». Она возникла в свое время как проявление апологетического настроения по отношению к агадическому мидрашу вследствие необходимости оказывать сопротивление в полемике с «внешними мировоззрениями» и т.п.

В работах М. Цукера (светлой памяти!) представлено несколько иное направление в изучении творчества Гаона. Этот подход более сложен, чем предыдущий, и основывается в первую очередь на замечаниях и утверждениях, сформулированных в тексте самих толкований⁵. Цукер обращается к тому, что сам он называет «двусторонними отношениями» переводов р. Саадии и толкований талмудических мудрецов. Цукер рассматривает сравнимое с этим положение дел в толкованиях Саадии, при этом подчеркивая принципиальное требование Гаона о непоколебимой верности мнениям мудрецов (в этой связи он приводит отрывок из введения Саадии к его толкованию Исаяи⁶). По мнению Цукера, причиной тому — «стремление обнаружить галахическо-талмудическую подоплеку библейских повествований, даже в тех случаях, когда для этого нет оснований в текстах Талмуда или мидраша». Ниже нам предстоит убедиться в чрезвычайной важности этого последнего различия. Тем не менее Цукер указывает на случаи, когда Саадия Гаон однозначно и преднамеренно отклоняется от точки зрения талмудических мудрецов.

II

В настоящей статье я предлагаю несколько общих соображений, с необходимостью вытекающих из разбора толкований Саадии Гаона к Писанию⁷, в первую очередь в результате обнаружения многих первоисточников в текстах мидрашей, на которые он сам далеко не всегда указывает. Такое выявление источников важно само по себе, даже помимо определения той роли, которую оно может сыграть в оценке творчества Саадии Гаона в целом — с точки зрения необходимости дать оценку месту, занимаемому текстами мидраша в арабско-еврейской литературе вообще⁸. В эту область, как и во многие другие, Саадия внес свой особый вклад. Я имею в виду, что он стремился сделать раввинистические тексты мидраша центральным элементом

своих толкований, при этом переиначивая их по-своему в отношении языка — т.е. передавая их по-арабски — и, следовательно, в отношении содержания. Передача содержания на новом языке сделала возможными — или неизбежными — радикальные изменения и обеспечение освоение учения талмудических мудрецов возникающей в ту эпоху арабо-еврейской культурой. В этой области Саадия определил направление, в котором развивалась деятельность гаонов в более поздние времена. Критические замечания о мидрашах, которые можно обнаружить в литературе гаонов, оказываются почти всегда связаны с единичными случаями, требовавшими апологетических пояснений или оправданий отклонениям от формулировок талмудических авторитетов. Гораздо более многочисленны случаи, в которых те же отрывки ложатся в основу формирующейся арабо-еврейской культуры. Однако прежде чем приступить к обсуждению конкретных примеров встраивания традиции мидрашей в толкование Саадии к Писанию, следует заново рассмотреть рассуждения Гаона о соотношении библейских текстов и высказываний мудрецов эпохи Талмуда.

Рассуждения на эту тему встречаются в нескольких местах в писаниях Саадии, как правило в связи с вопросом о том, в каких ситуациях следует отказаться от понимания библейского стиха в соответствии с его очевидным, внешним смыслом (здесь употребляется арабский термин *thahir*⁹). В одном месте, особенно часто цитируемом в работах современных ученых, в 7-й главе «Книги избранного о верованиях и мнениях»¹⁰, Саадия перечисляет четыре возможные ситуации: 1) расхождение между *thahir* и действительностью, данной нам в ощущениях; 2) расхождение между *thahir* и истиной, постигаемой разумом; 3) разногласия между различными библейскими стихами; 4) разногласия между библейским стихом и раввинистической традицией.

Как известно, Саадия использовал некоторые арабские герменевтические понятия, принадлежащие к основным элементам эзегезы Корана. В их число входят термины «мухкам», «муташабах»¹¹. Первый термин обозначает тексты с определенным ясным и однозначным смыслом, тогда как второй подразумевает отрывки — целые фразы или отдельные слова, — поддающиеся нескольким толкованиям, такие, в связи с которыми возникают сомнения в их точном значении. Как правило, Гаон относится к мидрашам талмудических мудрецов как к текстам «ясным». Это вытекает непосредственно из общего принципа, сформулированного Саадией, о том, что в тех случаях, когда возникает, как кажется, противоречие между библейским стихом и «традицией», нужно следовать путем «*ta'wil*», т.е. толковать стих не согласно его очевидному смыслу, а в соответствии с традицией — точно так же, как следует поступать, если возникают расхождения между стихом с однозначным смыслом и стихом со значением двояким. Чтобы уяснить себе это положение, следует рассмотреть

упомянутые герменевтические принципы в более широком контексте рассуждений Саадии.

Что касается противоречий между текстом библейского стиха и действительностью, данной нам в ощущениях, то ясно, что требуется решение на основании трактовки стиха согласно разуму таким образом, чтобы определенные выражения в стихе соответствовали чувственному восприятию действительности. Также в случае расхождений между текстом стиха и реальностью, постигаемой умственно (см., например, стих во Втор. 4:24: «ибо Господь Бог твой огонь пожирающий»), необходимо обнаружить приемлемую для разума трактовку так, чтобы удалить эту сложность. В основе такой герменевтики лежит предположение, что в этой ситуации суждение разума не может быть ошибочным, так что толкование стиха обязательно должно ему соответствовать. Точно так же и в случае кажущегося противоречия между двумя различными библейскими стихами — разум определяет их правильное понимание. Во-первых, разум решает, который из этих двух стихов является однозначным и, соответственно, определяющим; и во-вторых, разум избирает тот герменевтический подход, с помощью которого нужно интерпретировать оба стиха, чтобы увязать один с другим. Однако в случае противоречия между библейским стихом и раввинистической традицией с точки зрения Гаона однозначно ясно, что содержание традиции раввинов является решающим само по себе, оно наделяется статусом стиха с однозначным значением (*мухкам*), а разум используется для того, чтобы найти логичный способ толкования, который даст возможность увязать библейский стих с содержанием традиции раввинов. Не удивительно, что приводимые примеры (как в обсуждаемом отрывке, так и в других местах) взяты из стихов, относящихся к галахе. В частности, это стих «сорок ударов нанесет он ему, не добавляя» (Втор. 25:3), толкуемый в раввинистической традиции как указание о «сорока с одним недостающим» (т.е. 39 ударов). В данном случае логический способ толкования, применяемый для удаления кажущейся трудности, основывается на утверждении, что библейский слог изобилует типологическими («круглыми») числительными¹².

В своем введении к Книге Бытия¹³ р. Саадия приводит те же примеры, предлагая аналогичные объяснения, за исключением четвертого случая, в связи с которым он вместо вопроса о сорока минус одном ударе плетью обсуждает соотношение раввинистического запрета на употребление в пищу мяса с молоком с библейским стихом «Не вари ягненка в молоке матери его». Здесь он, однако, не поясняет, с помощью какого именно герменевтического приема устраняется кажущееся противоречие; вместо этого Саадия объясняет, что раввинистическая традиция по неопровержимой силе своей равнозначна действительности, воспринимаемой чувственно и что, соответствен-

но, требующий разъяснения стих должен быть истолкован именно в свете этой традиции. Подытоживая, можно сказать так: раввинистическая традиция равнозначна разуму, а в совокупности они превосходят текст Писания своей способностью определять, какой именно стих нуждается в особом объяснении (*таауил*) и каким должно быть это объяснение. Несмотря на то что примеры, приводимые Гаоном в обоих этих случаях, относятся к галахе, нет оснований априори полагать, что его отношение к агаде должно быть иным. Вопрос скорее в другом: следует ли сам Гаон этому правилу, когда обращается к агадическому мидрашу в своих толкованиях?

Чрезвычайно важно то обстоятельство, что часто — или даже как правило — элементы, почерпнутые из мидраша, приводятся не в своем изначальном виде, а в виде парафразы на арабском языке. В отличие от толкователей, писавших на иврите (таких как, например, Раши), в чьих трудах без особого труда можно выделить используемые ими первоисточники, — они заявляют о себе как прямые цитаты, парафраза по-арабски сама по себе «заслоняет» свой источник, тем более в том случае, когда толкователь на него прямо не указывает. Это обстоятельство вводит читателя в заблуждение, приводя к мысли, что Гаон лишь изредка обращается к высказываниям талмудических мудрецов¹⁴. Однако если внимательно перечитать сочинения Саади, критически относясь к упомянутому первому впечатлению, то обнаруживаются многочисленные, доселе не отмеченные парафрастические заимствования такого типа. Как бы то ни было, перенесение элементов мидраша на другой язык важно само по себе тем, что оно предоставляет Гаону возможность вмешиваться в содержание мидрашей, менять и по-своему представлять их, о чем более подробно речь пойдет ниже.

Можно сказать, что, с точки зрения Саади Гаона, содержание мидрашей представляет собой разворачивание в истории событий, лишь вкратце или одним только намеком обозначенных в Писании. Иными словами, агадические мидраши восполняют лакуны как в библейской историографии, так и в библейской «хронологии» предсказываемых событий будущего (так, например, комментарий к Дан. 7: 5¹⁵); в других случаях они заменяют философские разъяснения¹⁶. Более того, временами мидраши содержат дополнения к тексту, необходимые для того, чтобы уяснить себе трудные места в Писании (так, например, Суд. 5:31, о чем см. ниже в разделе VI). В таких случаях Саади склонен обращаться к мидрашу, причем, как правило, оказывается, что избираемый им мидраш не является единственным возможным толкованием рассматриваемого отрывка. Иными словами, мидраши представляют собой резервуар решений проблем, связанных со сложными местами в Писании, и временами Саади Гаон предпочитает этот материал какому-либо другому, например философским толкованиям. Точнее,

однако, было бы сказать так: не исключено, что временами Саадия превращает толкования талмудических мудрецов в своеобразные философские проповеди (см. ниже в разделе VIII).

III

Прежде чем приступить к рассмотрению конкретных примеров работы Саадии Гаона с материалами мидраша, необходимо уделить внимание вопросу, имеющему, по всей видимости, прямое отношение к подходу к агадическому мидрашу, который был им выработан. Я имею в виду склонность Саадии к классифицированию с помощью последовательной нумерации. Возникает вопрос: не связано ли происхождение такого пристрастия Гаона к исчислению и к типологическим числительным со сходной тенденцией, наблюдающейся в талмудических текстах?

Подсчеты с очевидностью занимают почетное место в мышлении мудрецов времен Талмуда и мидраша, как явствует из высказываний, приведенных в Палестинском Талмуде, трактат Шекалим 5:1 (48с)¹⁷:

Сказал р. Аббаху: Написано, «семейство писцов, жителей Йаабец» (1 Хр 2:55). Что подразумевает Писание под словом «писцы» (*соферим*)? Но [имеется в виду,] что они превратили Тору в подсчитываемые множества (*сефурот*): «Пятеро не могут жертвовать» (Терумот 1:1), «Пять вещей облагаются обязанностью отделять хала» (Хала 1:1), «Пятнадцать случаев, в которых женщина освобождает от обязательства свою соперницу» (Ивамот 1:1), «Гридцать шесть видов наказания карет в Торе» (Керитот 1:1), «Тринадцать вещей сказано о падали чистой [дозволенной] птицы» (Таарот 1:1), «Четыре категории ущербов» (Бава Кама 1:1), «Категории рабочих действий, [запрещенных в субботу,] сорок без одной» (Шаббат 7:2). Сказал р. (Аха) Элизер: Написано, «Эзре, священнослужителю, писцу» (Эзра 7:11). Что подразумевает Писание под словом «писец»? Но [имеется в виду,] что так же, как он был писцом (подсчитывающим) слова Торы, так же был он писцом (подсчитывающим) слова мудрецов.

Весь этот фрагмент — своеобразное выражение общего правила, доказывающего первостепенную важность подсчетов для мудрецов талмудических времен — по крайней мере с точек зрения мнемотехнической и дидактической¹⁸. То обстоятельство, что Саадия так ценит подсчеты, которые, казалось бы, не обладают сами по себе какой-либо важностью, выявляет, как представляется, его стремление идти в этом отношении по стопам учителей времен Талмуда и мидраша. Примером тому может послужить важность, которую он приписывает Десяти песням, и все оттого, что они подсчитываются в мидраше

(а точнее, во многих различных мидрашах¹⁹), в связи с чем он отмечает, что можно исключить из этого перечня одну песнь или вставить в него какую-то другую при условии, что их общее число будет оставаться равным десяти. Он сам во многих случаях поступает именно так. По крайней мере в некоторых из них он, по всей видимости, считал, что такие подсчеты значимы сами по себе²⁰.

Как уже отмечалось выше, Саадия Гаон довольно часто приводит элементы мидраша в их арабской парафразе. Следует добавить, что обычно Гаон не указывает, что источником его толкования является мидраш. Прямые заимствования из высказываний мудрецов Талмуда иногда представлены от имени «первых» или «наших предшественников» (в оригинале: «al-awwalun», «qadmana») и т.п. Еще в этой же связи р. Саадия употребляет термин «al-athar», который по своему значению близок к талмудическому «*дивре каббала*» («содержание традиции», «воспринятое по традиции»). Об этом и о соотношении библейских пророчеств с раввинистической традицией я говорил достаточно подробно в одной из своих прежних публикаций²¹. Нечто вроде дефиниции этого соотношения сам Гаон эксплицитно формулирует в предисловии к Книге Иова. Этот пассаж является частью чрезвычайно важного отрывка, в котором Саадия перечисляет три основы, на которых должен зиждиться труд толкователя («*al-mu'abbir*» в оригинале)²²:

- а) доказательство, соответствующее требованиям рассудка, которым он наделен с рождения;
- б) речевые обороты и выражения, употребляемые на деле среди носителей языка, на котором было создано Писание;
- в) традиции (предания) мудрецов от имени пророков²³.

Отсюда следует, каким образом один и тот же термин может быть применим для всех преданий (традиций), ведь все они были переданы пророками мудрецам и далее из поколения в поколение (вполне в соответствии с цепочкой передачи традиции, представленной в Мишне, Авот 1:1), и в рамках такой классификации традиция оказывается по своему статусу, силе и значимости равной разуму²⁴. И действительно, в этом же комментарии мы находим любопытное заявление Гаона в самом начале его толкования к Иов 1:1 о том, что земля, называемая «Уц» в стихе, — это земля Уца, брата Авраама, что очевидно ввиду нескольких причин. Первая из них звучит так: «Многие из первых так передали [своим последователям]»²⁵. Иными словами, само существование традиции (предания) является достаточно веским основанием, чтобы признать истинность ее содержания. Следует, однако, отметить, что Саадия Гаон сам поднимает вопрос о количестве, или собрании ученых мужей, стоящих у истоков традиции, словно указывая на то, что традиция (предание) особенно важна потому, что содержание

ее передается от имени (ученого) собрания. Из этого, возможно, следует, что мнение одиночки или одиночек менее весомо или же вовсе лишено значимости.

IV

Обратимся теперь к тенденции Саади частично или полностью замалчивать то обстоятельство, что его собственные толкования основаны на изречениях талмудических мудрецов. Достаточно яркий пример такого частичного замалчивания мы находим в его толковании Быт. 23:3:

Обращение его к ним лишь после того, как он поднялся по окончании оплакивания своей утраты [смерти Сары], соответствует требованиям [галахи — традиционного еврейского] закона: тот, перед кем лежит тело умершего, не может рассматриваться ни как законный покупатель, ни как законный продавец [недвижимости]. Также и молитва в присутствии тела близкого человека не разрешается, так как сердце его занято им (умершим) весьма.

В данном отрывке традиция мудрецов обозначена общим термином «*фикх*», «галаха» (традиционный закон), не предоставляющим читателю или слушателю возможности ни определить, откуда взяты приводимые утверждения, ни убедиться, как именно они звучали в своем первоначальном виде²⁶. А быть может, термин «*фикх*», «галаха» подразумевает собрание решений галахических вопросов (такое как, например, Галахот Гедолот, составляемые различными авторами в Средние века). Для Саади важно привести эти сведения, показывающие, что поведение Авраама соответствовало традиционному еврейскому закону, несмотря на то что указание на соблюдение норм галахи лишено здесь какой бы то ни было связи с библейским контекстом, равно как и силы галахического постановления. Единственное, что делает эти замечания уместными в настоящем контексте, это связь систематического комментирования Писания с различными другими составляющими литературы талмудических мудрецов.

В толкования Саади вкраплено множество необозначенных переложений элементов мидраша, сделанных на арабском языке. Средний грамотный читатель, не особенно хорошо разбирающийся в еврейских текстах и, возможно, более хорошо ориентирующийся в арабоязычной культуре, не имея возможности самостоятельно обнаружить источник выдвигаемых утверждений, принимал их как авторитетное толкование Гаона. Очевидно, что такие вкрапления отражают представление Саади о его собственном творчестве как о продолжении

мидрашей талмудических времен. Но даже такое продолжение, близкое к первоисточнику, сопряжено с изменениями и искажением первоначального текста. Саадия не приписывает особого значения цитированию оригинала без перевода и довольно часто отдает предпочтение арабской парафразе²⁷. Однако особый интерес представляют те случаи, когда Саадия обрабатывает слог или меняет смысл отрывка в первоисточнике или когда он дает свою собственную оценку или интерпретацию высказываниям мудрецов.

В некоторых случаях Гаон предваряет анонимную парафразу на арабском языке фразой, свидетельствующей об ограниченной авторитетности последующего. Так, в начале раздела «А это порождения Ноя» (Быт. б) он приводит мидраш об отделении мужчин от женщин в Ноевом ковчеге, предваряя его словом «уайукэл» («есть такие, кто говорят...»), а в заключение добавляет: «уахууа каул кариб» («а это мнение, близкое [разуму=приемлемое для разума]») ²⁸.

Другой пример имплицитной парафразы мидраша, в которой даже не упоминается, что предлагаемое толкование — раввинистического происхождения, это толкование Быт. 4:10:

Слово «деме» («крови», во множественном числе) здесь вместо «дам» («кровь», в единственном числе), в соответствии с тем, как и принято в дозволенных, но редко употребляемых речевых оборотах²⁹, таких как «элохе» вместо «элоха» («Бог»), «адонену»³⁰ вместо «адон», «бене» вместо «бен» («сын»), «пене» («лик») в качестве существительного единственного числа. Так и «деме» («крови») надо понимать как единственное число, то есть как «дам» («кровь»). А можно соотнести это и с уничтожением потомства, которое могло бы у него (Авеля) быть.

Таким образом, Саадия предлагает два разных ответа на трудность, возникающую из-за множественного числа «деме» («крови»): первый из них — объяснение языковедческое, приравнивающее функционирование формы множественного числа к форме единственного числа с точки зрения значения слова. Это объяснение, называемое здесь «маджаз», т.е. мало употребляемый речевой оборот (или оборот, употребляемый реже, чем множественное число, но с тем же значением), подтверждается с помощью других случаев, признанных вполне корректными грамматически, в которых то же делается с другими существительными. Второе решение той же трудности, связанной со множественным числом, — арабская парафраза древнего мидраша, зафиксированного, как уже отмечалось, в Таргуме Онкелоса. Этот мидраш представлен здесь в качестве мыслимого, приемлемого толкования, сопровождаемого, однако, арабской частицей *кад* (перед глаголом будущего времени), указывающей на определенную осторожность. Как бы то ни было, приведя это толкование, автор не

отсылает читателя к какому-либо источнику в литературе мидраша или других текстах; таким образом, читателю предоставляется возможность предположить или сделать вывод, что оно предлагается от имени самого Гаона. Тогда оказывается, что Саадия предлагает два выхода из грамматического затруднения, о котором здесь говорилось, и, за исключением небольшой оговорки по отношению к мидрашу, он не дает никаких намеков на сделанный им самим выбор. Которому из предлагаемых толкований отдавал предпочтение сам Гаон? Как бы то ни было, создается впечатление, что здесь он хочет подчеркнуть приемлемость обоих толкований или обоих подходов к толкованию, возможно, на двух различных герменевтических уровнях.

Более любопытный случай такого рода — арабское переложение заимствованного из мидраша материала, когда ход этот описывается арабским экзегетическим термином «*батин*», т.е. скрытый, сокровенный смысл — толкование, не доступное обычному взору³¹.

Саадия предлагает два толкования к стиху «Весы хитрости омерзение Господа, а весовой камень полноценный — Его воля» (Притч. 11:1)³²:

1. «*ала захир*», в соответствии с расхожим, общепринятым значением слов, т.е. стих нужно понимать как предостережение против обмана в мерах и емкостях (в духе Лев. 19:35–36 и Втор. 25:13–16).
2. «*фи батин*»: имеется в виду толкование, не очевидное в свете буквального («внешнего») смысла текста, а скрытое, указанное только намеком³³.

В толковании, предлагаемом Саадией в качестве такого скрытого смысла стиха, отплатить за добро добром приравнивается к честности во взвешивании в торговле, тогда как «весами хитрости» называется недобрый поступок, совершаемый в ответ на доброе дело. Согласно Саадии, именно на это указывает Писание, но не заявляет об этом открыто. В Мидраше Песикта р. Каханы к разделу *Захор* (Втор. 25:17–19; см. также Исх. 17:8–16)³⁴ сохранилась проповедь-драша о том, что не следует подражать неблагодарному коню (в связи с толкованием стиха в Пс. 32:9), завершающаяся словами: «а вы не поступайте так, а следите, чтобы отплачивать добром человеку по добру его, а злему — по злу его»³⁵. Вслед за этим приводятся «исторические» примеры отношений сынов Израиля с эдомитянами и амалекитянами (вполне очевидно, что именно эта последняя тема и является поводом включить в текст песикты к разделу «*Захор*» весь указанный отрывок из мидраша). Цель цитируемого мидраша — предостеречь от поведения вроде лошадиного, призывая отплачивать добром за добро, злом за зло. Непосредственно вслед за этим помещена проповедь к уже указанному стиху из Притч; тематическая направленность этой драши несколько отклоняется от толкования Саадии Гаона, и все же

возможно, что непосредственная близость этих двух фрагментов в тексте мидраша привела к формулировке о скрытом толковании, которое предлагает р. Саадия. Иными словами, если мы не располагаем достоверным источником в тексте мидраша, которым воспользовался Саадия, можно, видимо, говорить о том, что толкования Гаона *вдохновлены мидрашем*.

В толковании к Притч. 24:27 Саадия предлагает сразу три возможных смысловых уровня при изучении одного и того же стиха³⁶: два уже известных (см. предыдущий пример), т.е. *захир* и *батин*, и еще третий, соответствующий согласно его концепции «пути тайны». Стих гласит: «Подготовь вонне свою работу и учини ее себе в поле, потом строй свой дом». Первый смысловой уровень — это *захир*:

Это совет всякому, кто задумал жениться: ему не следует этого предпринимать, пока он не обеспечит себе средств к существованию и не удостоверится, что средства эти достаточны для содержания одного или двух детей. И когда он женится уже при наличии этих условий, ему останется заботиться только о постоянности дохода, а в этом нужно уповать на Господа. Согласно такому толкованию («*ибара*»), «дом» подразумевает жену³⁷.

Это же толкование сохранилось в Тосефте, Сота 7:13, а также в Вавилонском Талмуде, Сота 44а³⁸. Любопытно, что в этих текстах предлагаются четыре различные интерпретации библейского стиха; не исключено, что такое построение и послужило образцом для Гаона в его комментарии. Толкование мудреца талмудического периода, наверняка выразившее с его точки зрения прямой, простой смысл стиха, становится здесь для Саадии очевидным, причем трактовка слова «дом» в этом стихе как «мужняя жена», по всей видимости кажется ему настолько естественной, непосредственно относящейся к «*захир*», что он не видит надобности обосновывать ее с помощью других библейских текстов. К тому же он не считает необходимым указывать на источник, из которого заимствует это толкование, однако нет никаких сомнений, что толкование Вавилонского Талмуда к этому стиху было ему известно.

Второй герменевтический уровень, на котором может быть рассмотрен этот стих из Притч. 24:27, — это *батин*:

Человек должен начинать с насущных потребностей³⁹ мира сего прежде, чем заботиться о мире грядущем, так как невозможно попасть в мир грядущий без удовлетворения естественных потребностей вроде пищи, одежды и жилья, а также исправления нрава, размеренного⁴⁰ движения и отдыха, то есть достаточного времени для сна. Если не станет он заниматься всеми этими вещами, а только будет полагаться на пост и молитву — то дело это у него не заладится и не достигнет совершенства.

Согласно этому толкованию, «дом» обозначает мир грядущий⁴¹.

В Вавилонском Талмуде (там же) сохранилась проповедь, в которой слово «дом» употребляется как ссылка на мир грядущий («восстребуй и получи вознаграждение»), однако сомнительно, что в основе толкования Саади на уровне *батин* или *сод* заложено именно это понимание текста.

Третий уровень — это «сод», сокровенная тайна («*мин сарайцирихи...*» в оригинале):

У мудрости есть начала, вроде прохода, ведущего в дом. Не обращай к отрасли какой-либо науки прежде, чем пройдешь вдоль такого прохода, ведь он ее открывает⁴². На греческом языке введение в любую науку, такую как логика, геометрия или медицина, принято называть *исагогикой*. Если предоставить учащемуся изучать саму книгу прежде, чем он овладеет введением, то книгу он не поймет. Так же и у заповедей есть начала⁴³, являющиеся к ним ключом, без которого человек не сможет извлечь никакого толка кроме как из какой-то части из них, в то время как другой части ему будет не хватать. Что из этого следует: заповеди *шимийот* («традиционные», берущие свое начало исключительно из учения, передаваемого из поколения в поколение), такие как пост, соблюдение субботы, праздничное паломничество в Иерусалим и маца, останутся бессмысленными для человека, если он не предварит их заповедями *сихлийот* («разумными», постигаемыми разумом), такими как правдивость, справедливость и честность, а также воздержание от убийства, прелюбодеяния и грабежа и подобных им тяжелых (*кабаир*) прегрешений. Смысл (*мани*) же в следующем: направь достойным образом свое обращение с людьми, а уж после этого — то, что между тобой и Господом твоим. Не воруй, и не давай затем [из наворованного] подавание бедным, и не прелюбодействуй, сопроводая затем содеянное постом⁴⁴.

Такого рода морализаторская проповедь, в которой определяется иерархия заповедей, соблюдаемых ввиду близости мира грядущего, по всей видимости является характерной именно для Саади, по крайней мере сравнение заповедей *сихлийот* (=заповеди, связанные с отношениями между людьми) с введением к наукам, т.е. с необходимой основой вроде вступления к заповедям *шимийот* (=заповедям, связанным с отношениями человека и Всевышнего). С другой стороны, при такой иерархии оказывается, что заповеди, связующие человека с Всевышним, являются подлинной целью, тогда как заповеди, связующие человека с ближним, оказываются ничем иным, как путем, ведущим к достижению этой цели.

По всей видимости, все три предлагаемых объяснения обладают равной ценностью с точки зрения возможности правильного толкования стиха, причем талмудическая проповедь задействована как

захир, или очевидный смысл библейского текста. Не удивительно, однако, что многослойные толкования такого рода обнаруживаются именно в связи с Книгой Притч. В начале своего толкования Пр. 1:1 Саадия сообщает, что и раньше он уже отмечал, что эта книга называется «Притчами» по той причине, что «когда разум желает вразумить природу, то выражает для нее то, что ясно разуму, но скрыто от природы»⁴⁵, с помощью притчи, внятной им обоим»⁴⁶. Отсюда следует, что именно в толковании этой библейской книги нужно ожидать наибольшего числа случаев, в которых предлагаются два или более уровней толкования. И все же все эти предположения заслуживают основательной проверки в связи с толкованиями Саадии Писания вообще.

Саадия, безусловно, мог и совершенно независимым образом выработать такой принципиальный подход к тексту; Книга Притч по самой природе своей приглашает, чтобы к ее изучению применялся подход такого рода. С другой стороны, возможно, что Саадия опирался на материал, который он обнаружил в древних источниках мидраша. Так, например, в Авот де-рабби Натан, гл. 1, во вступительной речи «Будьте сдержанны в суждении» (в обеих версиях)⁴⁷ говорится, что книги притч соломоновых, т.е. Книга Притч, Песнь Песней и Екклесиаст, не могли быть включены в Писание, пока их соответствующим образом не «истолковали» «мужи Иезекии, царя иудейского» (см. Пр 25:1). Получается, что правильное понимание Притч зависит, по всей видимости, от толкований, которые не вполне сочетаются с наиболее распространенным и общепринятым прочтением многих стихов этой книги⁴⁸ потому, что эти стихи являются притчами. Глава, избранная автором этой *драши* в качестве иллюстрации этого общего правила, — это глава 7 Книги Притч, в которой мудрость предостерегает о соблазнах блудницы. Здесь Саадия вновь поясняет различие между *батин* и *захир*, добавляя: «Слова пророка полезны для нас и понятны “внешним” образом и во “внутреннем” своем смысле»⁴⁹. И действительно, на смысловом уровне *батин* Саадия предлагает идейное толкование притчи о блуднице, представляющееся довольно далеким от очевидного смысла: образ блудницы и все, что относится к ее описанию, это указания на людей, держащихся за блага мира сего не только в материальном, но и в концептуальном его аспекте. Т.е. блудница — это люди, верящие в предвечное существование вселенной [не признающие сотворение вселенной во времени]! Такого, разумеется, в изречениях талмудических мудрецов нам не найти.

Поучительный пример соотношения между теми случаями, когда Саадия называет талмудические источники своих толкований, и теми, когда он этого не делает, находится в рассуждениях, приводимых от имени Саадии Авраамом бен Шломо (XIV в.) в его комментарии к Ранним Пророкам в связи со странствиями пророка Илии:

Относительно еды [для Илии] сказал ему [Господь]: «воронам повелел Я содержать тебя там» (1 Цар. 17:4). Некоторые удивляются этому и говорят: Как может позволить⁵⁰ себе пророк есть то, что приносят вороны, как он может быть уверен, что это не ворованная еда? И особенно [изумляются они] относительно [упомянутого] мяса, о котором сказано: «а вороны, приносившие ему хлеб и мясо» (там же, б): как может он отличить дозволенное от запрещенного в этом? И вот я [отвечаю и] говорю: всякий, кто изумляется этим вещам, заблуждается в переводе слова *орвим*, произнося его с «о» в начале (как в слове *орвим*, вороны, на иврите). Если удалить это заблуждение, повод для изумления тоже полностью исчезнет. Я же говорю, что эти *орвим* [*арвим*] — на самом деле не кто иные, как люди из народа Израиля, жители города Арав, часто упоминаемого в Мишне, ведь сказано о «деле, приведенном перед рабби Йохананом бен Заккаем в Араве» (Шаббат 22:3). Они называются *орвим* (орвийцы) по имени своего города, точно так же, как жители Багдада называются «багдадцами», а жители Басры «басрийцами».

Первое затруднение здесь связано с правом собственности: ведь если речь идет о настоящих воронах, следует полагать, что пища, принесенная ими, окажется ворованной, отобранной у настоящих владельцев. Вторая трудность, более существенная, чем первая, относится к законам о дозволенном и запрещенном (для употребления в пищу согласно еврейской традиции). Более существенна эта вторая трудность потому, что тогда как происхождение пищи (ворована она или нет) еще может оставаться под вопросом, с точки зрения кошерности нет никаких оснований считать дозволенным мясо, принесенное воронами. Вся указанная дискуссия, включая затруднения, вложенные в уста неизвестного вопрошающего, берет свое начало в Талмуде и мидрашах. Разногласия по поводу того, подразумеваются ли здесь настоящие вороны [*орвим*] или люди, которых так называют по месту их проживания, можно найти уже в Берешит рабба⁵¹ и в Вавилонском Талмуде, трактат Хулин 5а. В Талмуде эта тема обсуждается в связи с вопросом о галахической приемлемости мяса животного, зарезанного самаритянином, идолопоклонником и т.п. Тут-то и встает вопрос о пророке Илии, питавшемся тем, что приносили ему вороны со стола царя Ахава. Скорее всего, переход к этому вопросу здесь продиктован статусом последнего: царь Ахав считался идолопоклонником — не по происхождению, а по поступкам («прозелитом чуждого служения был он»)⁵². В Талмуде предлагается ответ от имени Рава: такая пища была дозволена только в той единственной ситуации, а не вообще, и то на основании особого «указания свыше». Именно здесь в ходе обсуждения комплекса этих тем затрагивается вопрос о значении слова «*орвим*». Участниками спора становятся поздние амораи. Согласно Равине, имеются в виду вороны в прямом смысле этого слова; соглас-

но раву Аде бар Манйуми, речь идет о людях, которых тоже звали «Орев». Согласно еще одному подходу, не приписываемому какому-либо конкретному мудрецу, возможно, что люди эти так именуются по названию своего города или местности, причем само это предполагаемое название в Талмуде не указано. Последнее объяснение отвергается на том основании, что в таком случае жители должны были бы называться «орвийим»⁵³. Все эти препирания остаются, в конце концов, достаточно теоретическими; вороны остаются воронами, а питание Илии со стола царя Ахава с их помощью не влияет на процесс определения галахи.

В Берешит рабба та же история приводится в связи с вороном, находившимся в Ноевом ковчеге. Там спор о значении слова «орвим» приписывается таннаям рабби Йехуде и рабби Нехемии. Там тоже понимание этого слова в соответствии с его общепринятым, всем известным значением, так, как его понимает рабби Нехемия, обсуждается только в связи с вопросом о кошерности пищи, приносимой птицами пророку Илии. И проблема также решается с помощью тезиса о мудрости птиц, приносивших Илии пищу с кошерного стола царя Иеошафата. Вопрос о ворованной пище в этих текстах не затрагивается⁵⁴. В отличие от своего оппонента рабби Йехуда считает, что «есть город в районе Бет Шеана, называемый *арави*», из чего следует, что жители этого города приносили пищу Илии. Таким образом, название города в этом тексте отличается от «*арав*», о котором пишет Саадия на основании текста Мишны в трактате Шаббат. Место, которое имеет в виду Саадия, — известный город в Нижней Галилее⁵⁵, упоминаемый во многих древних текстах, начиная с Иосифа Флавия и кончая пиютами, «страж» священнослужителей византийской эпохи и позднее. Возможно, Саадия посетил этот город во время своего пребывания в Земле Израиля.

Приведенный пример кажется мне подходящим, чтобы продемонстрировать, как в своем обращении с еврейскими классическими текстами времен Талмуда Саадия Гаон одновременно действует и как продолжатель традиции, и как новатор. Нет сомнений в том, что источник, вдохновляющий его рассуждения о воронах, находится в мидраше. И вопросы, и предлагаемый Гаоном ответ приводятся в текстах талмудических времен; из этого материала и строит свой подход к теме Саадия. То обстоятельство, что затруднения, возникающие в связи с воронами Илии, не изложены в тех же выражениях у талмудических мудрецов, может свидетельствовать о собственном вкладе Саадии в оформление этой темы; с другой стороны, возможно, что именно в таком варианте он их обнаружил в каком-то тексте, не дошедшем до нас, — например, в каком-то полемическом сочинении, пытающемся обнаружить изъяны в логическом построении билейских повествований. Гаон к тому же не сообщает, какие именно

сложности возникают, если понимать слово «орвим» (вороны) в его общепринятом смысле; это не входит в число типов затруднений, представленных в его классификации герменевтических сложностей в интерпретации библейского текста (см. выше). Можно только предполагать, что, согласно Саади, сам разум должен отвергнуть такую возможность, чтобы пророк провозгласил дозволенным для себя принимать пищу, принесенную воронами, когда такая пища вероятнее всего должна оказаться запретной (это и есть второе затруднение из указанных выше); ведь такое поведение противоречило бы его собственному пророчеству⁵⁶. И все-таки решение в конце концов подсказывает не разум, а традиция талмудических мудрецов. Почерк Саади легко узнаваем здесь в систематической, рационалистичной арабской фразеологии, тем более что он ни одним намеком не указывает на первоисточник, вдохновляющий его собственный подход; в результате обработки и перевода в его новом языковом обличье этот первоисточник оказывается еще труднее распознать. Лишь отрывок из Мишны, поддерживающий предлагаемый самим Саадией грамматический выход из затруднительного положения, приводится на языке оригинала — на иврите. И здесь складывается впечатление полемики: Саади прибегает к тексту Мишны для пояснения библейского слова, тем самым демонстрируя свое представление о единстве языка всех времен и о приемлемости выяснения значений библейских оборотов с помощью языковых особенностей иврита времен Мишны и Талмуда⁵⁷. Это относится к затруднениям чисто языковым — синтаксическим, грамматическим — в не меньшей степени, чем к тем, которые можно определить как «теологические», вроде того, которое обсуждается в приведенном нами здесь случае. Это не единственное пример того, когда отрывок из текста Талмуда приводится на языке оригинала (без перевода) в качестве лингвистического подтверждения позиции автора или в доказательство того или иного заявления, сделанного в контексте полемики.

V

Отношение Саади Гаона к текстам талмудических мудрецов как продолжателя их образа мыслей отражено чрезвычайно любопытным образом еще и в том, что в некоторых случаях мы имеем основания утверждать — по крайней мере, пока нет убедительных доводов, склоняющих к противоположной точке зрения, — что Саади продолжает творить в духе и наподобие мидраша. Ограничусь лишь несколькими примерами. В первую очередь — проповедь к «Спас [Господь Израиль]» (Исх. 14:30)⁵⁸. Эту драшу можно назвать «историко-филологической»: она посвящена выстраиванию нарратива о прошлом на основании

языковедческого анализа. Главный ее стержень — ключевое слово «спас»; сама драша является попыткой охватить весь диапазон значений слова и всех контекстуальных употреблений еврейского корня *йод-шин-аин* в Писании. Драша состоит из трех частей. В первой Саадия стремится определить виды бедствий, ущербов и убытков, причиненных египтянами сынам Израилевым; это делается на основании всех тех мест в Писании, где указанный корень подразумевает спасение и выручение из беды; действительно, все бедствия, описанные в этих стихах, постигли Израиль в Египте. Таким образом спасение [о котором идет речь в указанном стихе] представляется все более и более грандиозным, оно оказывается самым великим спасением истории, так как оно подразумевает и включает в себя спасение от всех бед, упоминаемых в Писании. Тут есть как стихи, относящиеся к повествовательным частям Писания, так и стихи, относящиеся к библейским пророчествам. Саадия приводит престранный агадический мидраш, источник которого продолжает оставаться для меня загадкой: в числе напастей, постигших сынов Израилевых в Египте, Гаон называет и убиение их детей. Казалось бы, что может быть проще, чем сослаться на соответствующее место в Книге Исход, где сообщается о приказе фараона убивать младенцев сынов Израилевых? Но Саадия в этой связи приводит другой стих: «Спас Господь Израиль в день тот, а сражение протянулось за Бет Авен» (1 Сам. [1 Цар.] 14:23), таким образом вычитывая убиение еврейских детей филистимлянами из употребляемого в этом стихе слова о спасении. Но дело не только в том, что эта история (о филистимлянах, убивавших еврейских детей) отсутствует в каком-либо другом источнике; неясно также, каким образом указанный стих из 1 Сам. 14:23 может на нее указывать. Во второй части драши Саадия собирает множество библейских стихов, в которых содержатся слова с корнем *йод-шин-аин*, а также какие-то сведения о состоянии (особенно духовном) спасаемых до избавления, такие как «Близок Господь к сокрушенным сердцем, и смиренных духом спасет Он» (Пс. 34:19) — стих, из которого следует, что сыны Израилевы были сокрушены сердцем и смиренны духом перед наступлением момента избавления. Структура третьей части более сложная: Саадия собирает здесь пассажи, содержащие обетования блага и милости, как правило даруемых Богом тем, кого Он спасает, и свидетельства об исполнении таких обещаний народу, выведенному из Египта. Например:

Мы убеждаемся, что вслед за спасением приходят благословение и почет, как сказано: «Господу спасение, на народе Твоем благословение Твое, Сэла» (Пс 3:9). И так и свершилось с народом, как сказано: «ибо Господь Бог твой благословил тебя во всяком деле руки твоей» (Втор. 2:7).

Даже если здесь можно обнаружить обрывки идей, взятых из текстов Талмуда и Мидраша, вся драша целиком, ее сложная, впечатляющая, систематическая структура — это очевидная, продуманная обработка, которой Гаон подверг традиционные подходы. Причем не в качестве забавы или простой имитации, а как способ, с одной стороны, освоить традиционное наследие и, с другой стороны, выразить и передать новые идеи. Как уже отмечалось, эти идеи могут быть связаны с созданием новых драшот или с глубинным процессом обработки и освоения драшот уже известных с сохранением их древнего оформления. Рассмотрим еще два примера.

В толковании стиха «Ты вел милостью Своей народ этот, Тобою искупленный, направил мощью Своей к Своей святой обители» (Исх. 15:13). Саадия от имени «первых» (*ал-ауалун*) парфразирует по-арабски слова Шимона Праведника в трактате Авот (1:3) о том, что «на трех вещах зиждется мироздание, на Торе, на служении и на добрых делах», а далее присоединяет к этому проповедь по-арабски, выстроенную согласно распорядку, «Записано в Торе, и повторено у Пророков, и утровоено в Писаниях». Ход аргументации там такой⁵⁹:

О стихе «Ты вел милостью Своей» сказали первые, что мироздание держится тремя вещами: Торой, служением и добрыми делами. Словами «и на служении»⁶⁰ они хотели⁶¹ указать на Дом святости (Храм). Эта «тройка» собрана воедино в трех стихах Писания⁶²: первый из них в Торе, это и есть слова отцов «Ты вел милостью Своей». Слова «милостью Своей» указывают на добрые дела, как сказано: «Милость Твоя, о Господи, наполняет землю, законом Своим научи меня» (Пс. 119:64). «Мощью Своей» подразумевает Тору, как сказано: «Господь мощь народу Своему даст» (Пс. 29:11). Его «святая обитель» это однозначно Дом святости (Храм)⁶³, как сказано «Узри Сион, град собраний наших, очи Твои да увидят Иерусалим, обитель мирную, шатер несдвигаемый, и колья его не вытянет никто вовек, и все канаты его никогда не лопнут» (Ис. 33:20). Второй стих — из раздела Пророков, и вот он: «и слово Свое вложил Я в твои уста» (Ис. 51:16), что подразумевает Тору, так как она есть Слово Господне, а далее: «сенью длани Своей прикрыв Я тебя», что подразумевает милость и благие дела, так как в некоторых стихах «длань» указывает именно на это, как, например, стих «Поведал я им о длани Бога моего, которая была благом мне» (Неем. 2:18). А далее сказано: «И сказать Сиону, ты народ Мой», а это однозначно Дом святости (Храм)⁶⁴, ведь сказано: «А Господь обитает в Сионе» (Иоиль 4:21). Третий же стих — в Писаниях, а именно то, что сказано: «Милость и истина хранят царя, и престол его укрепится в милости» (Пр. 20:28). Итак, «милость» однозначно указывает на добрые дела; «истина» же — это Тора, как сказано: «Учение (Тора) истинное у него на устах» (Мал. 2:6); а «престол» — это Храм, как сказано: «В те времена будут называть Иерусалим престолом

Господним, и будут стекаться туда все народы, к Имени Господню, в Иерусалим» (Иер. 3:17).

Некоторые из высказываемых здесь положений действительно восходят к текстам Талмуда и мидраша. Тем не менее создается впечатление⁶⁵, что в настоящей своей форме эта драша не существует ни в одном более раннем источнике. Чтобы прояснить соотношение драши, составленной Гаоном, с драшот, сохранившимися в других текстах, разобьем драшу р. Саади на пять частей: 1) изречение Шимона Праведника; 2) вступительная фраза, указывающая на двукратное деление на три части; 3) тройная драша — экспозиция стиха Торы; 4) тройная драша — экспозиция стиха раздела Пророков; 5) тройная драша — экспозиция стиха раздела Писаний. Между первой и второй частями — вставка, призванная пояснить, что термин «служение» конкретно в этом случае подразумевает Храм (см. ниже о возможном источнике такого утверждения). Предлагаемое здесь соотнесение данной проповеди в том виде, в котором она представлена в тексте Саади, с традициями, восходящими к древним еврейским мудрецам, основывается на предположении, что указанная вставка отделяет первую часть, в которой по-арабски приводится высказывание Шимона Праведника без изменений, от остальных частей, автором которых является сам Саадия. Разумеется, такое предположение не единственно возможное, и не исключено, что обсуждаемое замечание — ремарка самого Гаона, вставленная им в целостную структуру комментария, почерпнутого из более раннего источника.

В некоторых древних текстах первая часть драши приводится для того, чтобы обеспечить возможность ее истолкования с помощью стихов, цитируемых в других частях. Возможно, в нашем случае первичное ядро находится в Палестинском Талмуде (тр. Таанийот 4:2, тр. Мегила 3:7), где высказывание сопровождается добавлением: «и все три в одном стихе» (фраза, являющаяся здесь своего рода второй частью, о чем также см. ниже). Эта фраза осуществляет переход к части четвертой, которая — в отличие от остальных — там приводится и которая напоминает текст Саади, хотя и не совпадает с ним полностью. Наиболее правильным будет сказать, что в талмудическом тексте она содержит четыре пункта, так как стих Ис. 51:16 рассматривается по отношению к Торе, к добрым делам, к жертвоприношениям и к Израилу («сказать Сиону: Ты народ мой»). Она завершается своего рода подведением итогов словами р. Хинаны бар Папы: «Мы проверили все Писание и не нашли, чтобы Израиль где-либо был назван Сионом, кроме как в этом стихе», а это не только отличается от того, что пишет Саадия Гаон, но и находится в противоречии с его подходом. Предположение о том, что «служение», упоминаемое в высказывании Шимона Праведника, подразумевает служение храмовое — предположе-

ние столь важное для Саадии — высказывается отдельно, в трактате Авот де-р. Натан⁶⁶. Еще один этап в развитии этих положений можно усмотреть в Песикта р. Кахана⁶⁷, откуда отрывок попал в несколько разных текстов, включенных в Йалкут Шимони⁶⁸. Там непосредственно вслед за первой частью приводится третья (от имени «пересекавших море»), которых Саадия называет просто «отцами нашими»). Вслед за ней помещена драша о высказывании р. Шимона бен Гамлиэля (Авот 1:18)⁶⁹, в данной версии содержащая фразу, параллельную второй части, а вслед за ней — четвертая часть в том же виде, в котором мы ее находим в Палестинском Талмуде (с той оговоркой, что в Талмуде она приводится без указания имени автора, а здесь приписывается р. Иошуа из Сикнина от имени р. Леви), а затем заключение р. Хинаны бар Папы. Последняя, пятая часть, по всей видимости, не находится ни в одном из названных источников; таким образом, весьма вероятно, что она является изобретением самого Саадии либо что он ее почерпнул из источника, который до нас не дошел.

Одним словом, Саадия в данном случае использовал традиции из мидрашей, которые находил в различных источниках (причем тот факт, что он считал необходимым к этим источникам прибегнуть, сам по себе заслуживает серьезного внимания) и по-своему обрабатывая которые он построил свою собственную драшу, структурированную согласно известному образцу: «Написано в Торе, повторено (удвоено) у Пророков, утроено в Писаниях»⁷⁰. Эту свою проповедь он построил, естественно, на арабском языке, и единственное в ней ясное и однозначное указание на источники в тексте Талмуда или мидрашей — ссылка на «первых» (древних, ранних) в ходе арабской парафразы слов Шимона Праведника. Остальные части драши, в которых представлены центральные идеи еврейского мировоззрения, подтверждаемые принципиальным видением Писания как единого целого, Саадия оформляет заново и по-своему, дабы создать цельную проповедь, которую он, по всей видимости, представляет читателю как свое собственное произведение. Все это он проделывает в ходе толкования стиха, который сам по себе не содержит никаких проблематичных мест с точки зрения языка, слога или любой другой, никаких сложных оборотов, которые бы требовали отклонения от смысла «внешнего», наиболее распространенного, естественным образом связываемого с текстом⁷¹. Для такого толкователя, как Саадия Гаон, видящего в Песни на море особо возвышенное выражение переживаний, вызванных ходом избавления Израилева в прошлом и в будущем, обязательно должна возникнуть необходимость выявить неординарные смыслы в любом оттенке, как малом, так и великом, этого поэтического фрагмента. В данном случае — как и во многих других — такой неординарный смысл Саадия обнаруживает в мидрашах древних еврейских мудрецов.

В другой ситуации Гаон существенно видоизменяет содержание древнего мидраша. В своем толковании Исх. 14:30, «Увидел Израиль Египет мертвым на берегу морском», он пишет⁷²:

А относительно слов «Увидел Израиль Египет мертвым» сказали первые (древние), что в тот момент, когда море выбросило фараона и народ его на берег, удар этот привел их в состояние непосредственного созерцания смерти (собственными глазами), поэтому сказано: «мертвым на берегу морском», то есть они там агонизировали⁷³. Это высказывание обосновано, и от него не следует отказываться, ведь о Рахили говорится: «Было при исходе души ее ибо она умирала, нарекла имя ему Бен Они (сын силы моей)» (Быт. 35:18). И так как сказано, «нарекла имя ему», и ведь не может быть, чтобы она дала ему имя после своей смерти, то, следовательно, слова «ибо она умирала» подразумевают, что она была при смерти,⁷⁴ то есть близка к смерти. И мудрость (Божия) открылась здесь в четырех аспектах: а) чтобы не подумали сыны Израилевы, что египтяне спаслись из моря так же, как спаслись они сами; б) чтобы не подумали египтяне, что сыны Израилевы утонули в море так же, как утонули они; в) чтобы египтяне увидели свое собственное уничтожение и узнали, что казнь Господня их преследует, как и сказано было заранее, «и узнают египтяне, что Я Господь, когда прославлюсь (букв.: утяжельюсь) Я через фараона, его конницу и его всадников» (Исх. 14:18); г) чтобы забрали сыны Израилевы оружие и украшения, которые были у них с собой, и стало бы все это им напоминанием навеки, не по причине ценности, а в память о чуде, подобно камням, которые Иисус, сын Навина, вынес из Иордана, о чем сказано, «дабы было это знаком среди вас» (И. Нав. 4:6).

Следует отметить, что приведенный комментарий целиком — а это все, что написал Саадия о библейском отрывке, который здесь обсуждался, — достаточно близок к драше, сохранившейся в Мехилте. Еще точнее будет сказать, что с точки зрения порядка, в котором материал представлен в мидрашах, наш комментарий наиболее близок к тексту отрывка, находящегося в Мехилте р. Шимона б. Йохая⁷⁵. По своему содержанию этот последний отрывок идентичен тексту в Мехилте р. Ишмаэля, но с точки зрения порядка, в котором следуют элементы мидраша, между двумя версиями есть расхождения⁷⁶. Если разделить этот комментарий на две основные части, одну о сынах Израилевых, когда они смотрят на египтян, агонизирующих на берегу моря, и вторую, описывающую причины или цели этой ситуации, то можно убедиться, что в Мехилте р. Шимона бар Йохая эти две части следуют одна за другой именно в этом порядке, тогда как в Мехилте р. Ишмаэля порядок обратный. Создается впечатление, что порядок в Мехилте р. Шимона бар Йохая более логичен, ведь выяснение вопроса о состоянии египтян на морском берегу и впрямь должно предше-

ствовать попытке отыскать причину этого их состояния. Это описание положения египтян, по-видимому, устраняет сложность или даже противоречие, которое так и остается не сформулированным в открытую ни в одном из наших первоисточников: каким образом могли сыны Израилевы, стоя на берегу моря, видеть кончину египтян, если воды покрыли их, как следует из 28-го стиха обсуждаемой главы?

Положение египтян описывается в обоих мидрашах по принципу «умерли, и нет их — и [в то же время] не умерли». Тем не менее в обоих мидрашах приводится стих о Рахили в качестве доказательства о том, что «*мет*» (умирающий) в Писании на иврите употребляется в описаниях человека при смерти. Влияние такого комментария не заметно в переводе Саадии этого стиха — переводе, выполненном достаточно буквально⁷⁷. В своем переводе эпизода смерти Рахили он передает слова «*ки мета*» в библейском тексте как «уаййа мэита» по-арабски, из чего ясно следует, согласно общепринятому значению этого арабского выражения, что она была при смерти, но еще не умерла⁷⁸. Саадия не предлагает никаких других вариантов для истолкования указанного стиха — в частности, для устранения упомянутого противоречия⁷⁹, — а ограничивается тем, что приводит слова «древних» («первых»), хотя и возможно, что в выражениях, которыми он сопровождает эту цитату, сквозит определенная неуверенность: это заявление древних «обосновано, и от него не следует отказываться». Отметим также, что ссылку на описание смерти Рахили, из которого следует (если все еще необходимы какие-либо доказательства), что уже в самых ранних мидрашах выводы делались на основании языковедческих рассуждений, Саадия подает, как будто это доказательство является его собственной находкой, — он упоминает о нем после фразы, которую прибавляет от себя о толковании «древних». Действительно, он добавляет подтверждение этому доказательству на основании «логики». Создается впечатление, что такое логическое подтверждение казалось автору мидраша самоочевидным. Гаону же важно подчеркнуть логичность библейского повествования.

Основное изменение в содержании мидраша заключается в обработке Саадией его второй части. Обратимся к тексту Мехилты⁸⁰:

Увидел Израиль Египет [мертвым]. Тому было четыре причины: чтобы не говорил Израиль: так же (как мы взойшли со дна моря с одной стороны,) (и они взойдут с другой. Другая причина⁸¹: чтобы не говорили египтяне: так же) (как мы погибли посредством воды⁸², и они погибли посредством воды. Еще одна причина: ради шестов и телег, которые были нагружены серебром и золотом и камнями драгоценными и жемчугами) для того, чтобы Израилю досталось добро. И еще одна причина: чтобы они ви(дели) их⁸³ и их порицали, как и сказано: «Буду порицать тебя и выступать у тебя на глазах» (Пс. 50:21) и сказано: «Увидела моя ненавистница, и

покрыл ее стыд» и далее («говорившая мне, где-то Он, Господь Бог твой», Мих. 7:10).

Разница ощутима уже в том, как представлены причины. В мидраше говорится: «Тому было четыре причины», — и читатель должен понимать, что речь идет о целях, во имя которых осуществлялось то или иное действие или произошло некое событие. Возможно, читатель должен сам из всего этого заключить: важен общий принцип, гласящий, что Господь не делает ничего, не имеющего повода или цели. Однако если мысль об этом и повлияла на намерения автора драши, в самих словах его нельзя найти никаких указаний на эту теологическую установку. Совсем иначе у Саадии. С помощью оборота, широко употребляемого в его писаниях, и прибегая к обычной для него терминологии, Гаон встраивает причины, приводимые в мидраше, в свою собственную теологическую концепцию. Арабский оборот, о котором речь, — «уадж аль-хакма», или, во множественном числе, «ууджух аль-хакма», как в обсуждаемом здесь толковании. Ибн Тиббон переводил его, как правило, словами «החכמה (ני) אופן (вид(ы) мудрости)», «הגיון החכם (дело мудрости)» и тому подобное. Подразумевается выявление⁸⁴ мудрости, полезной целенаправленности в действиях Творца, все деяния Которого являются абсолютным благом для человечества, и в этом и есть Его мудрость. Он не может и не желает совершать какие-либо действия кроме мудрых, т.е. что-либо такое, что не будет иметь цели или даже причинять вред⁸⁵. Выход агонизирующих египтян из пучины морской вблизи того места, где из моря вышли сыны Израилевы, должен, таким образом, смещаться с этим подходом. Иными словами: недостаточно утверждения о том, что египтяне вышли на берег, для того чтобы удалить трудность, возникающую в связи с библейским описанием перехода через Красное море. Помимо этого необходимо выявить и понять, какая польза достигалась таким событием, польза, ясно и осязаемо демонстрирующая мудрость Творца. Таким образом, слово «מפני» (*минне*, «ввиду»), функционирующее само по себе в тексте мидраша, в рамках выражения, говорящего о «видах мудрости», Саадия переносит в сферу теологии. Не исключено, что ему казалось, что именно это имели на самом деле в виду «древние» («первые»).

Что же до самих четырех поводов, то первые два, перечисленные в мидраше, полностью совпадают со своими коррелятами в толковании Саадии⁸⁶. Описание двух последних в каждом из этих источников не одно и то же; расхождения обнаруживаются как в порядке, в котором они представлены, так и в содержании. Третий повод, приводимый в мидраше, оказывается четвертым в перечне Саадии. Уже в тексте Мехилты он приводится также и отдельно от драши, обсуждаемой здесь⁸⁷, причем в сопровождении того же пояснения: «чтобы

досталось добро сынам Израилевым». Соответственно, это отдельное повествование, вставленное в более обширное построение мидраша с подробным перечислением всех «поводов»⁸⁸. В связи с этим «поводом» Саадия пишет об оружии, не упоминаемом в мидраше, но известном в иудео-эллинистической литературе: Иосиф Флавий сообщает, что морская пучина выбросила на берег оружие египтян, с помощью которого Моисей вооружил сынов Израилевых (надо думать, чтобы подготовить их к предстоящим сражениям)⁸⁹, а еще раньше об этом же пишет Иезекиил Трагик⁹⁰. Саадия связывает воедино ценные предметы и оружие⁹¹, но при этом освобождает весь приведенный сюжет от какой-либо утилитарной целенаправленности, в отличие от линии, эксплицитно проводящейся в эллинистических текстах. Он также исключает возможность корыстной мотивации, тогда как текст мидраша, даже если он не указывает на такую мотивацию напрямую, вполне явственно ее подразумевает. Подход Саади предполагает, что единственное, в чем состоит ценность этого элемента чуда — это его дидактическая составляющая, связанная в первую очередь с его обращением к поколениям грядущим, потомкам выходцев из Египта, а не к самим современникам Исхода. Саадия, возможно, полагал, что версия, предлагаемая им, является чем-то вроде внутреннего, скрытого значения слов мидраша «для того, чтобы досталось добро сынам Израилевым». Для обоснования своей драши Саадия приводит еще один стих, описывающий событие чрезвычайно близкое и схожее с тем, что до сих пор обсуждалось, причем сходство это относится как к чисто внешним обстоятельствам — т.е. и в том и в другом случае речь идет об извлечении какого-то предмета из вод, разверзшихся чудесным образом, — так и к дидактической цели события в целом.

Четвертый повод, приводимый в мидраше, соответствует третьему в перечне Саади, однако в этом случае Гаон не только изменил содержание, но и фактически вывернул его наизнанку. Согласно мидрашу, агония египтян на берегу предоставила сынам Израилевым возможность высказать им в глаза упрек, и тем самым как бы отомстить им за злодеяния, за ненависть и за то, что они осмелились восстать против Небес. Согласно «поводу», приводимому Саади, все было содеяно Господом, чтобы исполнить Свое обетование о том, что, когда увидят египтяне воочию могущество Господне⁹², они сами поймут, что Он Господь, и убедятся в том, что неправ был фараон и согрешил, когда сказал: «Кто такой Господь... не знаю я Господа» (Исх. 5:2). Иными словами, кара, постигшая египтян, оставалась бы лишеной смысла, если бы они не узнали сами, Кто именно и почему их покарал. Хотя возможно утверждение, что такой подход заложен и в тексте мидраша Мехилты — ведь там приводится стих из Книги пророка Михея, как бы передающий слова ненавистников Израиля, в которых тоже различимо отрицание Бога: «где Он, Господь Бог твой». Однако в ми-

драше, понимаемом в наиболее очевидном его смысле, сыны Израилевы приводят своих врагов к знанию о Боге тем, что порицают их и тем самым им мстят, примерно так же, как и в предыдущем «поводе». Если там такой элемент мести был налицо, то Саадия в своем тексте полностью его искореняет. В его третьем «поводе» сынам Израилевым не отведено никакой роли: знание о существовании Господа и Его величии приобретает египтянами без их участия. Египтяне должны достигнуть этого знания своими собственными силами, на основании Божественного обетования, о котором гласит библейский стих. А также, по всей видимости, еще и потому, что с точки зрения Саадии важно, чтобы египтяне достигли состояния действенного знания — т.е. знания, приобретаемого без помощи наставника, — а если так, то никакой роли в этой связи сыны Израилевы играть не должны.

В общем и целом: рассуждения Саадии об извлечении египтян из Красного моря не вообразимы без драши, сохранившейся в Мехилте, ведь эта последняя предоставляет ему необходимый материал и средства для создания его текста. При этом Саадия придает своей проповеди такое своеобразие и в смысле слога, и содержательно, что его сочинение производит впечатление чего-то совершенно нового и оригинального.

VI

Временами Саадия Гаон встраивает в свое толкование материал, заимствованный из мидрашей, но при этом сопровождает его замечанием, свидетельствующим о возможном несогласии или о сложностях, возникающих в рамках цитируемого экзегетического подхода. Пример тому можно найти в его толковании фразы «как солнце, встающее в силе своей» (Суд. 5:31). После того как он поясняет образ солнечного света, употребляемый в Песни Деборы для описания любящих Господа в мессианские времена (в духе Мал. 3:20)⁹³, ему необходимо объяснить объем света, хранимого для праведников в грядущем будущем⁹⁴:

А один из древних истолковал свет, обетованный Господом праведникам, как силой своей превосходящий силу света солнца в триста сорок три раза. Такое толкование коренится в словах Исайи: «И будет свет луны как свет солнца, а свет солнца будет семикратным, как свет семи дней» (Ис. 30:26) и основано на предположении⁹⁵, что «семикратное» подразумевает семью семь. Когда мы руководствуемся таким подходом, свет оказывается в сорок девять раз сильнее. Помимо того, так как сказано «как свет семи дней», а не сказано «как свет дня одного», нужно умножить сорок девять на семь, а это даст триста сорок три, что и есть результат этих подсчетов. Это толкование верное, если принять исходное предположение.

Итак, изучение вопроса о количественном определении света, предуготованного в награду праведникам в мире грядущем, не обязательно должно быть связано с обсуждаемым здесь толкованием стиха; оно становится понятным только в связи с общим подходом Саадии Гаона, который стремится охватить все актуальные аспекты избранной темы. Как мы уже отмечали (и как нам еще предстоит убедиться в дальнейшем), в таких случаях р. Саадия строит свои рассуждения по порядку, зачастую соответствующему текстам талмудических времен, хотя и не полностью этими текстами продиктованному. Источник в тексте мидраша, к которому нужно обратиться в данном случае, это арамейский перевод — так называемый Таргум Йонатан, к Суд. 5:31; Ис. 30:26:

Как Сисра, так да пропадут ненавистники народа Твоего⁹⁶, Господи, а любящие Его праведники будут в грядущем светиться как свет Славы Его, в триста сорок три раза более, чем [свет, который] солнце излучает в [часы] своей мощи. А свет солнца будет в грядущем светить в триста сорок три раза сильнее, как свет Семи Дней⁹⁷.

Очевидно, что обращение к образам солнца и луны, звучащее в обоих стихах, вынудило древнего толкователя прибегнуть к ним обоим для исчисления мощи солнца. Можно предположить, что в этом р. Саадия готов согласиться со своим предшественником. Более существенно здесь то, что пишет Гаон в своем заключительном замечании, из которого выясняется, что правильность этого исчисления и этого толкования зависит от принятия основного эзегетического предположения, сделанного здесь, а именно, что значение слов вроде «семикратно» и есть их наиболее очевидное значение, т.е. количество, в семь раз превосходящее количество изначальное. Это замечание сделано не случайно; в другом тексте⁹⁸ р. Саадия пространно обсуждает доказательство того, что числа вроде семи (включая также и формы типа «семикратно»), десяти, ста и тому подобное — это не что иное, как округленные количественные, означающие «много». Как уже отмечалось выше, материал этот взят из его комментария к Бытию (4:24: «ибо семикратно будет отмщен Каин»), а если так, то он был записан раньше, чем толкование к Песни Деборы, которое представляет собой нечто вроде приложения Песни на море. Возможно, отсюда можно сделать какие-то выводы о том, как происходило развитие идей Саадии Гаона, или другие выводы такого же типа. Однако еще более простым представляется прийти к такому заключению: составляя свое толкование, Саадия в каждом отдельно взятом случае определял порядок тем и способ задействования текстов Талмуда и мидраша в зависимости от требований создаваемого им контекста. Как уже отмечалось, наиболее важно здесь то, что Саадия обращает

внимание читателя на методический аспект, не отвергая при этом никакие экзегетические подходы. Он подчеркивает, что, следуя одному избранному пути, читатель сталкивается с необходимостью принять определенные толкования, которые оказываются неприемлемыми, если избрать какой-то другой путь. Таким образом мирно уживаются друг рядом с другом в различных пассажах экзегетических писаний р. Саадии такие столь различные комментарии к Ис. 30:26, как толкование «древних», или талмудических мудрецов и литературно-стилистический комментарий самого р. Саадии.

VII

Последняя тема, затронутая в предыдущем разделе, — вопрос об открытом отношении Саадии Гаона к способам, применяемым талмудическими мудрецами в связи с истолкованием Писания, — представляется нам подходящим контекстом для обсуждения тех случаев, когда р. Саадия создает свое толкование с помощью экзегетических приемов, заимствованных из текстов Талмуда или мидраша, причем запрятывает он их в своем сочинении так, что сами заимствования становятся неузнаваемыми. Яркий пример тому — арабский термин «*тацхиф*», употребляемый Саадией Гаоном в различных местах его толкований к Писанию. М. Цукер⁹⁹ уже обнаружил, что указанный термин — это, на деле, талмудическое выражение *аль тикре* («не читай [так, а читай эдак]»; интерпретация, выдвигаемая на основании игры слов, которая возникает при изменении традиционной огласовки неогласованного текста), подразумевающее, как известно, подход, характерный для мидраша. Хотя подход этот и не включен ни в один из перечней признанных мидрашем комментаторских приемов, он используется в столь древних источниках, как мидраши таннаев, и в Талмудах, в агадических и даже в галахических пассажах в мидрашах¹⁰⁰.

Цукер понимает *тацхиф* как идентичное *аль тикре* ввиду отрывка толкования Саадии Гаона Исх. 21:33, в котором автор обсуждает неполную форму написания слова *бор* (ров, яма). При такой неполной форме написания слово может быть прочитано и как *бар*, т.е. слово, одно из значений которого — «чистый». Р. Саадия переносит содержание мидрашей, составленных в духе *аль тикре*, в арабские парафразы, не употребляя при этом изначальный арамейский термин. Вместо этого термина он приспособливает *тацхиф*, термин, относящийся к арабской риторике, для обозначения этого подхода мидраша. В категории «*тацхиф*» встречается немало мидрашей, построенных на основании расхождений между письменной формой слова и традиционной формой его прочтения (*кри у-хетив*), полной и дефектной

форм написания одного и того же слова, изменения в огласовке слов и других. Этот способ работы можно определить в общем как толкование, строящееся на альтернативной форме прочтения слова текста, подвергающегося истолкованию или изучению в духе мидраша. Альтернативная форма понимания может быть результатом изменения огласовки или противопоставления записываемой формы традиционной форме прочтения слова. Для полноты картины следовало бы рассмотреть, насколько широко использовался этот подход, однако и сейчас уже ясно, что Саадия употребил его для достижения своих экзегетических целей с помощью приема *аль тикре*.

Указанный арабский термин встречается как в старинных, так и в современных словарях со значением «нарушение», «ошибка». Однако достаточно очевидно, что не это значение имел в виду р. Саадия. Уже в так называемых классических словарных источниках¹⁰¹ можно найти дополнительные значения, причем некоторые из них определяются как «неклассические»: «прочтение слов не тем образом, или не в том смысле, который имел в виду автор, или в смысле, отличающемся от общепринятого», или «изменение лишь в диакритической огласовке», из-за которого полностью меняется значение слова. Близость, созданная составителями словарей и другими толкователями между этим термином и словом «*тахриф*», привела к тому, что и термин «*тацхиф*» приобрел смысловые оттенки умышленного нарушения. Однако от указанных значений недалеко и до тех, которые можно найти в достаточно древних и даже литературных текстах¹⁰² и из которых следует, что имеется в виду литературная игра слов, меняющая (в первую очередь в материале, передаваемом письменно!) места диакритических точек в каком-то одном слове или в нескольких словах и таким образом приводящая к искажению смысла.

Примерно во времена Саади Гаона начинает свое развитие своеобразный литературный жанр, посвященный обсуждению природы *тацхифа* и со временем приобретший известность: грамматики и стилисты прибегали к этому приему как к украшению или риторическому средству для того, чтобы извлечь из расхожих элементов языка неожиданно новые смыслы и звучания. Так, например, энциклопедист Хамза аль-Асфхани (умер ок. 970 г.) стал первым автором сочинения, посвященного *тацхифу* как нечаянному или умышленному искажению, а также как риторическому приему¹⁰³. Тема, занимающая Хамзу и других авторов, — это характер арабского письма и собственно недостаток этого письма, заключающийся в том, что в этой форме письменности можно обеспечить большое количество возможных форм прочтения одного и того же текста, так как изменения происходят и с буквами (а это само по себе является недостатком с точки зрения некоторых авторов, так как количество простых письменных знаков в арабском языке меньше, чем количество арабских согласных

звуков¹⁰⁴), и с огласовками¹⁰⁵. Эти авторы опасались искажений, могущих вкратиться в передаваемый текст Корана¹⁰⁶ и традицию, а также могущих нарушить надежность передачи древней поэзии¹⁰⁷; именно в этой связи они пишут о *тацхифе* как об ошибках, возникающих по причине безграмотности читателя. С другой стороны, они очень любил заниматься *тацхифом* умышленным. Целые главы в книге Хамзы аль-Асфхани посвящены этой теме, как в прозе, так и в стихах¹⁰⁸.

Первый поэт, о котором рассказывается, что он прибегал к этому приему, был Абу Нуас (умер в 811 г.). Аль-Асфхани также сообщает, что временами этот прием употреблялся в связи с материалом, весьма далеким от литературного или языковедческого. Так, сохранилась традиция, приписываемая Али ибн аби Талибу, четвертому халифу и отцу шиитского учения, который сказал жителям города Басры: «Разрушение сего города вашего Басры будет совершено ветром». Лишь двести лет спустя стал очевиден *тацхиф*, т.е. в данном случае — изменение в прочтении букв в последнем слове, так как Али не имел в виду это слово согласно указанной форме написания (*р-й-х*), а *з-н-дж*, слово, подразумевавшее чернокожих рабов, взбунтовавшихся в Южном Ираке в 868–883 гг. [Разница между этими двумя словами возникает исключительно благодаря расстановке диакритических точек.] Итак, *тацхиф*, или искажение (а можно: замена, или сокрытие, совершаемое умышленно по отношению к письменному тексту) действительного значения «пророчества» Али стало понятным — согласно аль-Асфхани — лишь двести лет спустя после того, как было сделано само предсказание¹⁰⁹. С течением времени *тацхиф* стал неотъемлемой частью арабской риторики (*илм ал-бадиа*, учение о риторических украшениях)¹¹⁰. Знаток текстов, критик и коллекционер Ас-Саалаби (умер в 1038 г.) сообщает о политических деятелях и авторах, прославившихся своей великой способностью применять *тацхиф*¹¹¹. Следует предполагать, что Саадия Гаон мало интересовался проблемой *тацхифа* в связи с уточнением особенностей текста Корана, но представляется вероятным, что значение этого термина в связи с особенностями вопросов языковедения, стилистики и интерпретации священных текстов было хорошо ему знакомо.

Нет надобности объяснять, что на иврите *тацхиф* мыслим в основном в связи с изменением в огласовке слов; т.е. форма и озвучивание самих согласных букв не подлежат изменению¹¹². С другой стороны, как нам еще предстоит убедиться в дальнейшем, исключительно редкостные формы написания, с какой-либо лишней или недостающей буквой, безусловно могут послужить основанием для такого рода драшот или толкований к стихам из еврейской Библии.

Рассмотрим несколько примеров. В толковании, составленном в духе проповедников-даршанов, Исх. 15:10 (толкование, которое мы не имеем возможности здесь подробно разобрать и которое корнями сво-

ими очевидно уходит в древние и путанные мидраши¹¹³), сложным путем ассоциаций р. Саадия приходит к сравнению египтян с лисами, обосновывая это сравнение на стихе «Схватите нас, лисы, маленькие лисы, уничтожающие виноградники» (Песнь Песней 2:15). Он пишет¹¹⁴:

Что же до того, почему дважды¹¹⁵ слово *шуалим* (лисы) написано с недостающей буквой вав, так это для того, чтобы с помощью *тацхифа* можно было прочесть *шаалим*, *шаалим* оба раза. Значение двух этих слов: земля и море. Со значением «земля», сказано: «прошли они в Земле Шаалим» (1 Сам. 9:4), а со значением «море», сказано: «кто измерил в чаше ладони своей [*шаало*] воды» (Ис. 40:12). Господь покарал их на море и на суше сразу, как сказано: «покрыло их море», «поглотила их земля».

Таким образом, с помощью оборотов, процитированных из различных мест Писания (уместность этих оборотов в данном контексте кажется по крайней мере сомнительной), стих Песни Песней поясняет природу кары египтян на море и на суше. Нет надобности повторять, что представление о единстве Писания, о котором уже говорилось выше, является само собой разумеющейся основой для такой или для любой другой *драши* подобного рода.

Р. Саадия Гаон встраивает не менее трех таких драшот в свое толкование к стиху «Кто подобен Тебе среди сильных, Господь, кто подобен Тебе, облаченный святостью, грозный в восхвалениях, творящий чудеса» (Исх. 15:11). Происхождение второй из них определимо вполне однозначно: как с точки зрения основной выражаемой идеи, так и с точки зрения слога это агадические мидраши¹¹⁶. Тема, которой посвящена первая драша Гаона, — традиционная орфографическая форма слова «подобен Тебе» (*камоха*), звучащего дважды в этом стихе¹¹⁷:

Во-первых, [следует объяснить] полное написание слов «кто подобен Тебе» (*ми камоха*) дважды, с буквой *хэ* в конце. [Причина в том,] что два этих чуда были совершенно беспрецедентны, а именно: рассечение моря и возвращение его в прежнее состояние. Поэтому оба они написаны *камоха* (с буквой *хэ* в конце). А если изменить [исказить, по правилам *тацхифа*] форму их прочтения, они превратятся в: «как казнь, как казнь» (как удар, как удар: *кемака*); так, посредством слова «мака», относящегося к «сильным» (*элим*), подразумевали они¹¹⁸ намек на казнь (удар), которая постигла кумиров (*элилим*) египетских, как сказано: «а надо всеми кумирами египетскими учиню я суд» (Исх. 12:12). Вторая же казнь (удар) — это та, что постигла людей, как сказано: «Поразившему египтян через их первенцев» (Пс. 136:10).

Согласно толкованию Саадии Гаона, которое он обосновывает с помощью драши в духе «не читай так, а читай эдак» (*аль тикре*),

уникальная казнь, подразумеваемая необычной традиционной орфографией слова «*камоха*» в данном случае, постигла кумиров и самих египтян. Следует отметить, что казнь, постигшая кумиров, обозначена вполне прямолинейно в стихе, где говорится об «*элим*» (сильные; можно также: божества), и подтверждение с помощью стиха Исх. 12:12 в некоторой степени поддерживает то, что и так достаточно очевидно без каких-либо вспомогательных дополнений. С другой стороны, связь между «облаченный святостью» и подтверждением с помощью стиха Пс. 136:10 менее очевидна. Складывается впечатление, что Саадия имел в виду, что стих Песни целиком посвящен поражению святынь египетских и что именно это и привело, в конце концов, к гибели египтян. Кара их святынь, не являющихся людьми, указана однозначно в тексте стиха, как уже отмечалось; казнь же, постигшая святыни, которые суть люди, — это умерщвление первенцев, ведь первенцы святы! Возможно, в мыслях р. Саадии звучало эхо строк, завершающих текст Мидраш Рабба к разделу «Приди к фараону» (Исх. 10:1–13:16; сам мидраш относится к отрывку «Освяти Мне [всякого первенца]», Исх. 13:2 и далее, посвященному святости первенцев):

Бог творил чудеса ради Израиля, ради них поразил первенцев египетских, потому-то и предупредил их о святости первенцев, так как Своєю рукой убил Он их, как сказано, «а Господь поразил каждого первенца...»

Можно указать на еще один мидраш, который мог послужить отправной точкой для р. Саадии в составлении его толкования, — мидраш, содержащий необходимые элементы для непосредственного объяснения, почему именно стих Пс. 136 был выбран в этом случае. Мидраш Теилим к приведенному стиху (т.е. «поразившему египтян первенцами их»). Источник этой драши еще более древен и сохранился в арамейском варианте в Песикта де Рав Кахана, где лист 65а содержит любопытную историю о египетских первенцах, потребовавших от своих отцов, чтобы те отпустили сынов Израилевых, потому что хотели они избежать смерти во время казни первенцев. Когда отцы отказались, первенцы обратились к фараону, который, как известно, и сам был первенцем, добиваясь от него ответа и жалуясь на своих отцов. Фараон посоветовал им отправиться покарать своих отцов, как первенцы египетские и поступили, и так вырезали шестьсот тысяч человек населения в Египте. Поэтому-то и сказано: «поразившему египтян первенцами их», и не сказано: «поразившему первенцев египтян». Уместно предложить сравнение поступка этих первенцев с действиями левитов, убивших в пустыне три тысячи человек из тех, кто поклонялся золотому тельцу, и заслуживших тем самым особое признание и статус, что нашло свое выражение в благословении Моисея («А братьев своих не узнавал и сынов своих не знал», Втор. 33:9), и

тогда вполне следует первенцам египтян называться «святыней», так же как и левитам.

Вторая драша — о неполной форме написания слова «баэлим» («среди сильных»)¹¹⁹:

И написано «ба-элим» («среди сильных») в неполной форме, так, чтобы с помощью *тацхифа* (способ изменения формы прочтения традиционного текста) стало «ба-илем» («среди немоты»), в смысле лишения речи, который здесь имеет три значения: ангелы немеют в момент пророческого откровения, когда слышат голос Божий, не разговаривают и даже крыльями не взмахивают, как сказано: «Был глас над небом, что над их головой, когда стояли они, останавливались их крылья» (Иез. 1:25). Сыны человеческие смолкают в момент речения Божьего, и ни один из них не может говорить, как сказано: «Смолкла всякая плоть пред Господом, вставшим из обители святыни Своей» (Зах. 2:17). Что же до идолов, то они в одном¹²⁰ и том же положении, а именно, что [никогда]¹²¹ они не слышат и не видят. Однако Писание сократило свое порицание их в связи с немотой, ведь сказано: «Раз полагается создатель творения своего на него, [дабы делать] немых кумиров» (Ав. 2:18).

Приведенная драша по-своему отображает первое толкование, предлагаемое Гаоном для этих слов. Оно основывается на том, что на иврите слово «элим» употребляется в трех различных значениях, а именно: ангелы, выдающиеся люди и ложные божества, или кумиры. Р. Саадия (или его неизвестный нам источник) строит свою драшу типа «аль тикре» («не читай так, а читай эдак») параллельно или как отображение того же толкования, т.е. как проявляется то, что Господь возвышен над ангелами и над сынами человеческими и отличен от безмолвных идолов.

В третьей драше можно проследить за возникновением нового глагола, *тацаххафа* (пятая глагольная форма), подразумевающего, по всей видимости, изменение формы прочтения с целью обеспечить возможность создания мидраша об особенностях текста Писания. Предмет этой драши — неполная форма написания слова «теилот» («восхваления»)¹²²:

Иное толкование слов «Ужасный восхвалениями» связывает понятие «восхвалений» с обращением к Богу и молитвами. Ведь среди людей естественно принято, что когда один из них просит о своих нуждах, стоя перед царем и обращаясь к нему, а в это же время приходит другой с тем, чтобы представить царю свое прошение, этому последнему говорится, дождись, пока первый закончит свою речь. Ведь царь не способен внимать им обоим одновременно. А Владыка миров, даже если случится такое, что все создания сразу воззовут к Нему, то откликнется Он на все их обращения,

по причине Своего могущества [способности исполнить их просьбы], как сказано: «Обратитесь ко Мне и будьте спасены, все концы земли, ибо Я Бог [эль]¹²³ и нет других» (Ис. 45:22). Поэтому вот и написано «תלה» («*теилот*») (в неполной форме [без буквы *вав* перед последней *тав*], так, чтобы форма прочтения поддавалась изменению и могла быть «*теилат*» [в единственном числе], таким образом указывая на то, что воззвания всех живых существ для Него — как одно обращение, и молитвы их, хотя они и разрознены, и различны, как одна молитва.

Итак, это толкование альтернативное, предлагаемое вместо предыдущего, и это последнее — второе — объяснение вполне адекватно само по себе и приемлемо как полноценное толкование. Герменевтический прием «*аль тикре*» («читай не так, а читай эдак») мобилизован здесь только в качестве подкрепления, дабы убедить читателя, что основную идею, содержащуюся в данном толковании, можно обнаружить не только путем здравых размышлений, но что даже сама форма освященного традицией письменного текста на эту идею указывает и, более того, содержит конкретное свидетельство ее правильности.

Еще один наглядный пример того же общего правила находится в толковании Саадии Гаона к «Книге творения», в котором Гаон задействовал все комментаторские приемы, используемые им в его толкованиях к Писанию. Речь идет о пассаже во 2-м отрывке 2-й главы¹²⁴: «А завет единственного обращен в середину», который Саадия переводит как: «*уаджаса уахда маадала фи-л-уаст*», т.е.: «А тело одного (или: одно тело) обращено в середину».¹²⁵ Вероятно, р. Саадия читал первое слово как «*у-врийат*» (а не «*у-врит*») и прокомментировал так¹²⁶:

Так же как эти десять [сфер — сфирот] окружают человека, а человек в середине их и не может выйти из этого своего положения, так он окружен своим Создателем и не может выйти из Его повеления.

Вслед за таким толкованием р. Саадия предлагает¹²⁷ альтернативную форму прочтения этих слов, которую он сам определяет как «*уакад йацаххафу...*» и согласно которой первое слово читается как «*у-врит*» (т.е. так, что буква *йод* не читается, а только указывает на гласный звук), что, по Саадии Гаону, надо истолковывать как «*ала сауили-л-ахд*», или «в смысле завета», подразумевая завет обрезания. Об этом толковании Саадия говорит, что оно не соответствует истине. Таким образом, из хода нашего обсуждения здесь вытекает, что «*йацаххафу*» означает необходимость прибегнуть к приему *тацхиф*, или «*аль тикре*», причем употребление этого термина само по себе не показывает, что р. Саадия считает его недопустимым искажением¹²⁸; как уже говорилось выше, термин этот подразумевает альтернатив-

ную форму прочтения текста, требующую рассмотрения и оценки независимо от внешних обстоятельств. Это подтверждается еще и тем, что в некоторых местах Саадия считает осмысленными именно формы прочтения такого рода. То, что он отвергает этот прием в своем толковании к «Книге творения», становится понятным, если учесть его ярко выраженное стремление избавиться от каких-либо указаний или намеков на завет обрезания в «Книге творения»¹²⁹.

В общем и целом, складывается впечатление, что здесь мы имеем дело с выдающимся примером общего метода р. Саади Гаона — встраивания основ мышления мудрецов Талмуда в собственные толкования, делая при этом все необходимое, чтобы еврейское традиционное учение стало доступным для евреев-читателей, чей вкус и образование соответствовали скорее арабской культуре их окружения, нежели классическим еврейским текстам. С точки зрения таких читателей, драшот типа «*аль тикре*» («не читай так, а читай эдак») не имели ни малейшего смысла, тогда как рассуждения о *тацхифе*, безусловно, привлекали их внимание. Приведенный случай, когда Гаон последовательно отшлифовывает герменевтический прием мудрецов Талмуда, дабы привести его в соответствие с ожиданиями своих читателей, содержит существенное подтверждение характера этой читательской аудитории и ее духовного мира. Р. Саадия то и дело обнаруживает немаловажную роль, которую призвано сыграть употребление такого подхода в самых различных случаях. Применение им этого подхода к толкованию библейских текстов проливает свет на его отношение к многоплановой значимости текста Писания или на признание им возможности понимать текст на нескольких уровнях сразу, используя различные методы обнаружения этих скрытых в тексте смыслов.

VIII

Последняя тема, которую я хочу затронуть в настоящей статье, — соотношение между содержанием мидрашей и умозрительными философскими рассуждениями. В другой своей работе я рассматриваю стиль философских драшот, т.е. как именно пользуется р. Саадия приемами филологической драши (экзегезы; своего рода *гезера шава* — герменевтический прием, построенный на сопоставлении различных стихов Писания в свете созвучия отдельных слов или корней, которые в них употребляются), часто встречающейся в агадических мидрашах, для того чтобы развить философско-герменевтическую дискуссию на тему веры или мировоззрения. Приведу здесь еще один пример, относящийся к этому вопросу. В пространной философской драше о двух первых стихах Песни Давида (2 Сам. 22:2–3), в которой Саадия определяет Десять основ веры, а также касается темы атрибутов Божества

(это представляет собой отдельный вопрос), он утверждает, что слово «שָׂדֵד» («магини», «мой щит») в этом отрывке означает вознаграждение в мире грядущем¹³⁰. Следует отметить, что все выражения и термины, как правило обозначающие защиту и убежище, р. Саадия в указанном отрывке понимает вопреки этому принятому значению. Заключение о том, что «щит» в Песни Давида подразумевает основу веры, согласно которой вознаграждение праведников состоит в воздаянии (вечном) в мире грядущем, построено на сопоставлении со словом «щит» в обетовании Господнем, данном Аврааму (Быт. 15:1)¹³¹. И действительно, в собрании мидрашей Берешит рабба к этому стиху¹³² мы читаем, что слово «щит» в этом случае означает вознаграждение именно в грядущем мире. Таким образом видно, что Саадия Гаон строил свое понимание теологического значения Песни Давида на тексте мидраша. В одном лишь этом, казалось бы, нет никакого особенно нового открытия, ведь даже если правда то, что Саадия стремился при всякой возможности передать своим читателям учение мудрецов Талмуда, в данном случае, желая подать это учение как отвечающее его собственным теологическим взглядам — или, скажем, наоборот, что в этом случае он хотел прочесть мидраш по-философски, — он не открывает своему читателю, из какого источника заимствованы высказываемые им положения.

Однако в другом пассаже мы видим, что р. Саадия сталкивается с необходимостью достаточно недвусмысленно ответить на вопрос о соотношении позиции мудрецов Талмуда и подхода умозрительно-теологического. В своем толковании Ис. 26:19¹³³ Саадия приводит отрывок из Талмуда (на арамейском языке оригинала!) «То, чего не было, — стало, а уж то, что было, — тем более»¹³⁴. Это же высказывание приводится от имени Саадии Гаона йеменским комментатором Авраамом бен Соломоном¹³⁵. В обоих текстах Саадия, по сути дела, заявляет, что высказывания талмудических мудрецов — это надежное выражение для «философского» аргумента *a fortiori* о том, что тот, кто способен сотворить творение первичное, прежде не бывшее, уж всяко сможет вернуть к жизни умерших¹³⁶. В его толковании к Песни избавления¹³⁷ соотношение между доводом «философским» и содержанием мидраша представлено как «то, что таким образом заведено» («*ма яджри хада-л-маджри*» в оригинале), т.е. высказывания «древних» (=мудрецов времен Талмуда) о росе, которую в будущем сотворит Господь, чтобы посредством ее оживить мертвых, охарактеризованы как «сформулированное в выражениях вроде этих» (т.е. в выражениях философов). Итак, Саадия здесь придерживается той точки зрения, что налицо настоящее сходство между оборотами и слогом мидраша и «философскими» доводами. В версии, представленной йеменским комментатором, это положение сформулировано несколько иначе и более остро:

Хотя это заявление относится к рационально-умозрительному (образу мыслей), предшественники наши (=мудрецы Талмуда) привели его в своих рассуждениях.

Такая формулировка означает, что невозможно исходить из предположения, будто в высказываниях мудрецов времен Талмуда обнаружатся вещи, подлежащие определению как «акалийя назарийя» (рационально-умозрительные). Не исключено, что р. Саадия считал такое предположение изначально ошибочным. Так или иначе, однозначно следует, что в результате обработки и поиска соответствий можно привнести философское содержание в тексты мидраша и что позиция мудрецов Талмуда полностью соответствует позиции философской. Это, возможно, первая в истории попытка утверждать, что не только Писание соответствует философским взглядам — а это р. Саадия делает достаточно часто, — но что и положения мудрецов Талмуда нужно включить в рассуждения и мышления умозрительно-го толка с их соответствующей терминологией; иными словами — что и высказывания талмудических мудрецов следует изучать с помощью многослойного герменевтического подхода к чтению.

IX

Прежде чем подвести итог моим размышлениям, я считаю необходимым рассмотреть сохранившийся частично отрывок из анонимного комментария (возможно, испанского происхождения). Манускрипт этого текста находится в Бодлианской библиотеке в Оксфорде¹³⁸, и интересующий меня пассаж по-своему проливает свет на отношение Саадии Гаона к мидрашу. В комментарии к Исх. 14:13 в этом сочинении говорится¹³⁹:

Если бы Гаон истолковывал простой смысл отдельно, а смысл драша — отдельно, не смешивая! Я был вынужден прибегнуть к этому, так как ты убедишься, что Гаон, с великой своей скромностью, прилагает усилия, чтобы сблизить драш с простым смыслом во множестве своих толкований, а в этом нет надобности, ведь нам известно, что мудрецы наши знали простой смысл лучше, чем кто-либо из их последователей, как ты и убедишься — они всегда приводят его в собрании толкований, относящихся к драшу.

На самом деле, эти замечания комментатора сделаны не вообще, а в определенном контексте и по отношению к рассматриваемому стиху. Однако они все же обладают ценностью и значением общего высказывания. Итак, р. Саадия делает все возможное для реализации

того, что на языке испанского автора конца периода Средневековья называется «сближением простого смысла с драшем». Все это — термины, вряд ли бывшие близкими сердцу Гаона. Испанский комментатор находился далеко от времени и окружения р. Саадии и не мог оценить ту культурно-языковую реальность, в которой жил и творил Саадия. Возможно, он не понимал и тех принципов, на которых Гаон основывал свою комментаторскую деятельность. И все-таки он верно прочувствовал, что в очень многих из толкований Саадии глубоко заложены элементы мидраша. Внимательное рассмотрение толкований Гаона может показать, как мне кажется, что случаи, когда он пересказывает по-арабски, не указывая при этом, хотя бы даже отдаленным намеком, источник в мидраше, из которого он почерпнул заложенный в его толковании материал, встречаются намного чаще, чем случаи, когда те же источники цитируются в оригинале (на иврите или на арамейском языке).

Подводя итог, можно сказать — отмечая при этом, что случаи, обсуждавшиеся здесь, являются не более чем немногочисленными примерами следующего общего наблюдения: похоже, что когда р. Саадия предпринимал составление своих толкований, в его распоряжении находились сочинения на иудео-арабском языке (будь то в письменном или в устном виде), уже содержавшие материалы, заимствованные из классических еврейских текстов времен Талмуда и парафразированные для употребления различными кругами еврейского общества. Объединяло эти материалы то, что все они, как правило, были написаны на арабском языке.

Респонс р. Натроная Гаона (середина IX в., примерно за сто лет до Саадии)¹⁴⁰ является свидетельством того, что во время синагогальной службы еврейские общины перестали читать арамейский Таргум текста Торы, отдавая предпочтение переводу на арабский. В начале своего ответа р. Натронай Гаон пишет:

Те, кто не прибегают к [арамейскому] Таргуму, а говорят, что не нужно им переводить согласно Таргуму, заповеданному мудрецами, а переводят на язык наш, язык общества, не выполняют тем самым своей обязанности.

Далее он демонстрирует, что признанный арамейский Таргум основан на постановлении «Раббанан» (т.е. раввинов-мудрецов), и поэтому он должен быть обязательно включен в порядок литургического чтения Торы в синагоге. Всякий, кто умышленно не выполняет этой обязанности, достоин отлучения от общины («нидуй»). Иными словами, в данном случае вавилонские талмудические академии решили прибегнуть к наиболее могущественным средствам, имеющимся в их распоряжении, для того чтобы отстоять особый статус арамейского Таргума в отличие от «перевода на язык общества». Из

этого достаточно очевидным образом следует, что вавилонская еврейская общественность не владела никаким другим языком, кроме арабского. В заключение р. Натронай пишет: «А если где-либо желают получить пояснения, пусть поднимется кто-то другой помимо переводчика (чтеца Таргума) и пояснит им на их языке».

Хотя он и запрещает переводить на арабский язык, р. Натронай все же разрешает истолковывать по-арабски. Похоже, можно сделать следующий вывод: р. Натронай борется против сложившейся ситуации, в которой исчезло различие между толкованием и переводом на арабский язык. Вместо такого различия и то и другое слилось воедино как некое текстовое целое, обретшее свою собственную постоянную нишу в рамках синагогальной литургии не позже чем в первой половине IX в.¹⁴¹ Это целое не представляло собой канонического корпуса, оно могло содержать различные альтернативные варианты пересказа одних и тех же глав Писания — варианты, отличающиеся друг от друга как по длине, так и по содержанию. В этом неканоническом собрании материалов сплетались воедино элементы Таргума и содержание мидрашей, в основном в виде упрощенного фольклорного нарратива.

Не исключено, что образец, на который ориентировались первые «толкователи» на арабо-еврейском языке, — это арамейские таргумы, восполняющие пробелы и неясности в библейском повествовании какими-то своими добавлениями (среди которых тоже наблюдается богатейшее разнообразие с точки зрения содержания и объема), ведь такие таргумы представляли собой систематический комментарий к Писанию, содержащий и элементы мидраша. Первые толкователи, переработавшие на арабский язык, вполне могли имитировать этот образец, создавая арабские пересказы частей библейского повествования, в которые они встраивали элементы мидрашей. И для самого р. Саадии такой образец мог быть актуален не менее, чем христианские (арамейские? арабские?) комментарии¹⁴². Среди арамейских таргумов, находящихся в нашем распоряжении, очевидно, что так называемый «Йонатан» и подобные ему таргумы Торы ближе к этому образцу, чем таргум Онкелоса. Следует помнить о том, что фундаментальное понятие, или термин, к которому вновь и вновь обращается р. Саадия в своей концепции комментирования Писания, — это арабский термин «ибара», т.е. пояснение, которым он пользуется в основном в смысле пояснения, заложенного в основу перевода. Саадия Гаон также употребляет различные однокоренные глагольные формы, производные от того же корня *а-б-р*, в первую очередь во второй глагольной форме (биньяне). Арабская тема, т.е. вопрос о приемлемости пересказа на ином языке, представляется ему ключевой¹⁴³.

Итак, Саадия Гаон располагал немалым количеством материала, почерпнутого из еврейских классических текстов эпохи Талмуда и к

его времени уже переведенного на арабский язык. Как и повсеместно в других своих сочинениях, в толковании стихов Писания Саадия в существенной мере разрабатывал и обогащал основы, заимствованные из мидраша; он делал это настолько последовательно и принципиально, что мы можем смело сказать, что такой подход является краеугольным камнем в структуре его толкований; это необходимая исходная точка для верного понимания его комментаторского творчества. Р. Саадия считал, что положение и сила изречений талмудических мудрецов такие же, как и положение и сила недвусмысленных стихов Писания, на которые опирается еврейская традиция раввинов для определения верного толкования. По этой причине он зачастую встраивает такие элементы мидраша в свое толкование, прибегая к подходу, признанному и распространенному к тому времени уже на протяжении нескольких поколений. Выдающееся нововведение Саадии Гаона заключается в его стремлении оформить эти элементы мидраша в свете его собственного восприятия и концепции. Открытая или подразумеваемая критика мидрашей является исключением в его сочинениях, тогда как слияние элементов учения талмудических мудрецов с толкованием самого р. Саадии (и других гаонов) характеризует подавляющее большинство этих писаний. Авторитетность позиции мудрецов представлена в этих гаонических текстах заново, на языке и с помощью терминологии, доступных для просвещенных читателей того времени, а также в соответствии с достижениями науки и философской мысли указанного периода. Предпринимая такое новаторское оформление древних материалов, р. Саадия тем самым готовит почву для деятельности своих последователей, которые в более поздние времена по-своему прочитывали мидраши талмудических мудрецов как многоплановый текст, подлежащий интерпретации на нескольких различных уровнях одновременно.

Библиографические сокращения

- Бен-Шамай, «Haqdamat» — Hagi Ben-Shamai, «Haqdamat rav Seadiah Gaon le-Yishayah — Mavo le-sifre ha-neviim» («Вступление р. Саадии Гаона к Книге пророка Исайи: Введение в Книги пророков») // *Тарбуц*. 1991. № 60. С. 371–404.
- Бен-Шамай, «Metziah» — Hagi Ben-Shamai, «Metziah ahat she-hi shetauyim: Perush Haazinu le-rav Shmuel ben Hafni u-ferush Vayosha le-rav Seadia Gaon bi-khtav yad nishkah» («Двойная находка: Забытый манускрипт, а в нем толкование к разделу Хаазину («При-

- слушайтесь») р. Шмуэля бен Хафни и толкование к Песни на море р. Саадии Гаона») // *Кирьят Сефер*. 1987. № 61. С. 313–332.
- Бергман — J. Bergmann, «Die runden und hyperbolischen Zahlen in der Agada» // *MGWJ*. 1938. № 82. S. 361–376.
- Боаз Коэн — B. Cohen, «Quotations from Saadia's Arabic Commentary on the Bible from Two Manuscripts of Abraham ben Solomon» / B. Cohen, ed., Saadia Anniversary Volume. American Academy for Jewish Research, New York, 1943. P. 75–139.
- Верования и мнения — *Sefer ha-nivhar be-eminot ve-deot le-rabenu Seadiya ben Yosef*. (Книга избранного о верованиях и мнениях раббену Саадии бен Йосефа), оригинал и перевод Й. Кафих. Иерусалим, 1970.
- Дози — R. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes* 3. Leiden, 1967.
- Мехилта р. Ишмаэля — *Mechilta de-Rabbi Ishmael* (Мехилта рабби Ишмаэля), изд. Х.Ш. Горовиц и Й.А. Рабин. Иерусалим, 1970.
- Саадия Гаон к Иову — *Iyov im targum u-ferush ha-gaon rabbenu Saadiah ben Yosef Faууити* (Книга Иова с переводом и толкованием Гаона раббену Саадии бен Йосефа Фаюмского). Перевел, прокомментировал и подготовил к печати Й. Кафих. Иерусалим, 1973.
- Саадия Гаон к Бытию — *Perush rav Seadiah Gaon le-Vereshit* (Толкование р. Саадией Гаоном Бытия), изд. М. Цукера. Иерусалим, 1984.
- Саадия Гаон к Даниилу — *Daniel im Targum u-ferush Rabbenu Seadiah ben Yosef Faууити* (Книга Даниила с переводом и толкованием раббену Саадии бен Йосефа Фаюмского). Перевел на иврит, прокомментировал и подготовил к печати Й. Кафих. Иерусалим, 1981.
- Саадия Гаон к Притчам — *Mishle im targum u-ferush ha-gaon Rabbenu Seadiah ben Yosef Faууити* (Книга Притч с переводом и толкованием Гаона раббену Саадии бен Йосефа Фаюмского). Перевел на иврит, прокомментировал и подготовил к печати Й. Кафих. Иерусалим, 1976.
- Рацаби, Исаия — Й. Рацаби, *Tafsir Yishayah le-rav Seadiah* (Арабский перевод Книги Исаии рава Саадии). Кирьят Оно, 1994.
- Скуз — Ш. З. Л. Скуз, «Mi-perusho he-arokh shel Rav Seadiah Gaon al Bereshit 22:20–23:18; 25:21–26» («Из большого комментария р. Саадии Гаона к Быт. 22:20–23:18; 25:21–26»), *Тарбуц*, 1959, № 28. С. 303–324.
- Френкель — Й. Френкель, *Darkhe ha-aggadah ve-ha-midrash* (Пути агады и мидраша, ивр.). Гиватайим, 1991.
- Wansbrough — J. Wansbrough, *Quranic Studies*. Oxford, 1977.

¹ См. статью автора «Metziah» («Находка»); во время написания настоящей статьи к печати готовится текст указанных произведений в сопровождении перевода на иврит и критического аппарата.

² Й. Броди. *Mifalo ha-hilkhati shel Rabbi Seadiah Gaon* («Галахическое творчество рава Саадии Гаона»). *Peamim*, № 54. (1993), с. 82–92.

³ См.: J. Blau. On a Fragment of the Oldest Judaeo-Arabic Bible Translation Extant / J. Blau and S.C. Reif, eds., *Genizah Research after Ninety Years — The Case of Judaeo-Arabic: Papers read at the Third Congress of the Society for Judaeo-Arabic Studies, University of Cambridge Oriental Studies*, 47 (Cambridge: 1992), pp. 31–39; Й. Тоби. *Seride Targum Aravi LaTorah Qodem LeTafsir Rav Seadiah Gaon* (Сохранившиеся фрагменты арабского перевода Торы, более древнего, чем Тафсир рава Саадии Гаона) / *Mesorot* № 7 (1993), с. 87–127; Й. Тоби. *Targum aravi-yehudi nosaf la-Torah* (Еще один иудео-арабский перевод Торы), в: М. Бар-Ашер, составитель, *Mehqarim ba-lashon ha-ivrit u-vi-leshonot ha-yehudim migashim le-Shlomo Morag* (Исследования о языке иврит и других еврейских языках — сборник статей, представленный Шломо Морагу). Иерусалим, 1996, с. 481–501.

⁴ Франкель, с. 504–506. Указанные принципы экзегетической герменевтики приведены там же, с. 609, прим. 39, 43, из: *Otzar ha-geonim, Berakhot, perushim* (Сокровищница гаонов, тп. Берахот, Толкования), с. 91.

⁵ Толкования Саадией Бытия под редакцией Цукера, с. 13–18. Правда, замечания его там очень кратки, и складывается впечатление, что их автор делал не общие выводы, а лишь отдельные наблюдения. Обширное количество интереснейшего материала разбросано в сотнях примечаний к указанному изданию толкования в переводе на иврит. То же см. в работе Скуза, с. 303–304, который делает несколько общих замечаний в начале своей статьи, зарыв множество сносок и библиографических данных в отдельных примечаниях.

⁶ Отрывок был опубликован и переведен заново в моей статье «Вступление», с. 398–399. См. также там же, стр. 379; опубликовано также в издании Рацаби, *Исайя*, с. 154–155, 249.

⁷ Разумеется, в настоящей статье нет возможности исчерпать все случаи и примеры, с которыми я столкнулся при изучении этих текстов; относительно каждой темы я ограничусь несколькими примерами, выявляющими общее правило.

⁸ Нет надобности напоминать о том, что арабо-еврейская литература, имеющаяся здесь в виду, не включает в себя сочинения караимов. Однако даже в этих последних содержится немало парафраз и цитат из текстов Талмуда и мидраша, в них весьма ощутимо влияние взглядов, высказываемых мудрецами Талмуда. Галахические и агадические мидраши широко использовались караимскими авторами в Земле Израиля и Вавилонии (Персии) X и XII вв., что делает обсуждение караимских толкований к тексту Писания невозможным без рассмотрения талмудических мидрашей—даже в тех случаях, когда эти последние приводятся без указания источника или в искаженной форме.

⁹ Ср.: Wansbrough, особенно с. 149–157, там же о терминах, приводимых ниже.

¹⁰ *Верования и мнения*, с. 219, строка 13 — с. 220, строка 15; как известно, текст 7-й главы книги *Верований и мнений* проблематичен, однако указанные рассуждения представлены в достаточно близкой форме в обеих версиях.

¹¹ См. замечания Цукера в его издании толкований Саадией Бытия, с. 38–44, и слова самого Саадии там же, с. 17–18, и перевод там, с. 191; см. также прим. 9 выше.

¹² В переводе это звучит так:

Мы убедились, что значение этого [слова — 40] в том, что должно быть 39 [ударов плетью], а Писание восполняет их [до 40] так же, как восполнено [в тексте Писания] «по числу дней, которые вы оглядывали землю, сорок дней, день на год», и т.д. (Чис 14:31), а ведь лет было 39, так как первый год [проведенный в пустыне] не входит в [сумму лет, предназначенных для] этой кары.

Раши также обращается к теме сорокалетних скитаний в пустыне, считая, что названное сорокалетнее наказание включает первый год, проведенный в пустыне и предшествовавший греху соглядатаев, греху, следствие которого и было ниспослано наказание. (О числе 40 как числе типологическом в талмудических преданиях и агадических мидрашах см.: Бергман, с. 370–372.) Р. Саадия сталкивается с необходимостью разработать систематический подход к типологическим числительным в своем комментарии к Быт. 4:24 (см. Толкование Саадией Бытия, с. 95, строка 34 — с. 96, строка 15 (в арабском тексте), с. 322–323 (в тексте перевода на иврит)). Цукер там же напоминает, что Саадия Гаон возвращается к этой теме вновь и вновь в своем толковании Писания в тех местах, где он поясняет значение определенных чисел, указанных в тексте. Там, так же как и здесь, ключевым термином у Саадии является «*джабр*» (восполнение); см. дополнительные замечания по этому поводу в конце раздела VI. Любопытные рассуждения на эту же тему приводятся от имени Маймонида его сыном Авраамом в толковании Бытия и Исхода, издание с переводом на иврит А.Й. Вайзенберга, Лондон, 5718 (1958), с. 179, толкование Быт. 46:26–27, в связи с числом 70, указанным там в библейском тексте. Согласно сведениям его сына, Маймонид также употребляет глагол «*джабара*» (восполнить) в связи с округлением чисел, также упоминает сорокалетнюю кару в пустыне в качестве примера и добавляет еще один чрезвычайно важный пример: в Лев. 23:16 сказано: «сосчитаете вы пятьдесят дней», хотя на деле считают только семь недель, т.е. 49 дней. Перевод Вайзенберга успешно передает суть этих строк: *мемалеим*, «восполняют» (такой перевод соответствует также фрагменту, приведенному из толкования р. Саадии); перевод Цукера: *эрех хазак, альгебри* не воспроизводит подразумеваемого здесь смысла.

¹³ Толкование Саадией Гаоном Бытия, с. 18, строки 1–28.

¹⁴ Именно такое впечатление складывается, если рассмотреть индекс цитируемых фрагментов из текстов Талмуда и мидраша, который печатается в конце книги *Верований и мнений*.

¹⁵ Толкование Саадией Гаоном Даниила, с. 127, строки 12–13.

¹⁶ Возможно, в этом уже содержится ответ на недоуменный вопрос, обозначенный в моей статье «*Metziah*», стр. 325, в связи с росой, возникающей при воскрешении мертвых. В своем толковании о Десяти песнях (толкование Ис. 26:19) р. Саадия утверждает, что Господь сотворит особую росу для

воскрешения мертвых; это вполне созвучно с тем, что говорится в Вавилонском Талмуде, тр. Санедрин 91а. Однако в книге *Верований и мнений* Саадия отдает предпочтение научному объяснению, заявляя, что роса, упоминаемая в указанном стихе, подразумевает процесс оживления, подобный увлажнению сухих костей росой. См. также в разделе VIII.

¹⁷ Я благодарен проф. Яакову Зуссману, который помог мне здесь, сообщив ценную библиографическую информацию.

¹⁸ Этой теме посвящена отдельная монография: W.S. Towner. *The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples»* (Leiden: Studia Post Biblica XXII, 1973). Работа основывается на первую очередь на Мехилте, но, само собой разумеется, не упускает возможности указать на такие характерные примеры, как трактат «Учение отцов» (Пирке авот) или «Авот де-рабби Натан», а также собрание средневековых сочинений, известных под названиями, начинающимися со слов «Учение рабби...» (Пирке де-рабби...) Автор делает ценные замечания, однако странным образом обходит молчанием отрывок из трактата «Шекалим» в Палестинском Талмуде, обладающий особой важностью с точки зрения методического подхода, о котором мы уже упоминали. Книга содержит особое обсуждение барайты о Десяти песнях (с. 164–168). Автор в нескольких местах книги проводит свое ключевое различие между подсчетами, которые он называет «didactic» или «proverbial» (дидактическими или афористическими) и т.п., и теми, которые он определяет как «exegetical» (экзегетические), т.е. те, в которых само подсчитывание обладает важностью как часть толкования текста Писания. Складывается впечатление, что такое различие может быть уместным по отношению к творчеству Саадии в целом. Обзор способов употребления круглых чисел в Писании, в мидрашах и в Талмуде (особенно в агадическом материале), анализ отношения к ним в сочинениях гаонов, в средневековой раввинистической литературе и в некоторых современных научных работах можно найти в статье Бергмана (см. библиографический указатель в конце статьи). Замечания, сделанные автором, носят преимущественно литературоведческий характер, причем он также обходит молчанием приведенный фрагмент из трактата «Шекалим» Палестинского Талмуда.

¹⁹ Весьма вероятно, что р. Саадия располагал версией мидраша о Десяти песнях, которая отличалась от версии, сохранившейся в Мехилте; соответственно, эта версия должна была быть почерпнута из какого-то другого источника. С другой стороны, неоспоримо, что версия Мехилты тоже была ему известна, см. в моей статье: «Metziah», с. 320–321. Мое предположение, что, согласно толкованию Саадии, повод для подсчитывания Десяти песен заключается в том, что именно так они подсчитывались мудрецами Талмуда, получает теперь поддержку нового первоисточника времен гаонов: Симха Иммануэль. *Teshuvot ha-geonim ha-hadashot 'al pi ketav yad Moskva 566* (*Новые ответы (респонсы) гаонов согласно Московскому манускрипту 566*), Иерусалим, 1995, пар. 146, с. 198. Там р. Айу Гаону задается вопрос о толковании р. Саадии к Десяти песням (или о самом подсчете, сделанном Гаоном), о чем в ходе своего краткого ответа Ай Гаон говорит: «А песен, содержащихся в Писании, намного больше, чем десять, но десяток, обозначенный мудрецами, это те самые десять, что перечислены в *Сифр[е] де-ве рав*». Таким образом, можно сделать вывод, что именно так понял р. Ай Гаон достаточно

ясные намеки, сделанные по этому поводу Саадией. Нет надобности понимать ссылку Гаона на *Сифре де-ве рав* — текст, который С. Иммануэль по праву считает идентичным Мехилте де-р. Шимон бар Йохай — как указание на подлинный источник списка, предлагаемого Саадией. Как я уже показал в своей названной статье (там же), перечень, составленный р. Саадией, отличается от списков, содержащихся в Мехилтах, причем сам Гаон указывает на эти последние в качестве альтернативы своему собственному перечню Десяти песен.

²⁰ Аналогичные замечания можно сделать о его *Комментарии к Книге Творения* (см. в конце раздела VII), о чем мы не имеем возможности распространяться здесь более подробно.

²¹ См. мою статью «*Haqdamat*», с. 398, прим. 41.

²² Толкование Саадией Гаоном Иова, с. 20, строки 20–22.

²³ В оригинале: *уал-асаб аллати азарахум метассамманатха ан кад-маихим ан анбийаа аллахи таалла*. Буквальный перевод: «и средства — способы — которые содержат их традиции (предания) от имени их ранних предшественников от имени пророков Божиих».

²⁴ Совсем другую точку зрения см. в: L. E. Goodman, *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia ben Joseph al-Fayyumi* (translated from the Arabic with a philosophic commentary), Yale Judaica Series, vol. XXV (New Haven-London: Yale University Press, 1988), p. 147, n. 67. Автор совсем не видит здесь вынесения решения в пользу традиции и не считает, что Саадия Гаон приписывает традиции статус, равный статусу пророчества или разума.

²⁵ Толкование Саадией Гаоном Иова, с. 23, строки 1–4. Сравнимо с этим отношение Саадии к подсчету Десяти песен, о чем см. выше.

²⁶ Скуз, с. 304, а также с. 314, прим. 25, и Цукер в прим. 18 к Комментарию; и тот и другой сообщают, что не обнаружили источника первой приведенной здесь «галахи».

²⁷ См. мою статью, «*Yetzirato ha-parshanit ve-ha-hagutit shel Rasag: mif'alo shel manhig*» («Эзегетическое и философское творчество Саадии Гаона: Дело жизни лидера, *Pe'atim*, № 54 (1993), с. 75–76.

²⁸ Саадия Гаон к Бытию, с. 104, перевод, с. 339; в прим. 14 там указаны источники в тексте мидрашей; см. также часть VI.

²⁹ О таком значении важного в комментировании термина «*маджаз*» см. в моей статье «*Haqdamat*», с. 380–382.

³⁰ Так передает Цукер текст оригинала, а в переводе он же печатает здесь *алеф-далет-нун-йод* (по всей видимости, как и должно быть) со ссылкой (в прим. 100) на Быт 42:30 («*адоне*», грамматическая форма мн.ч., статус конструктуса); я не могу сказать, как правильно читать это слово в соответствии с оригиналом. В качестве следующего примера Цукер ссылается (прим. 101) на Быт. 46:23.

³¹ Об этом понятии в исламском контексте см.: «*Batin*», *Encyclopedia of Islam 2*, Vol II, p. 679.

³² Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 93, строки 13–16.

³³ Перевод р. Кафиха: «*Ве-йеш би-хлало*» («и имеется в целостности его»), с таким добавлением в примечании: «а можно и так: и имеется в тайне его».

³⁴ Бубер, лист 246.

³⁵ Так в достоверном варианте, см. там же в примечаниях о правильном варианте текста и параллельных версиях.

³⁶ Указанное толкование обсуждается в статье Розенталя, см.: J. Rosenthal, «Saadya Gaon: An Appreciation of his Biblical Exegesis,» *Bulletin of the John Rylands Library* 27 (1942), pp. 1–11. Автор статьи заинтересован преимущественно в комментарии Саадии Гаона к Притчам, в особенности см. там с. 5, прим. 3. Однако мне кажется, что Розенталь не видел различия между вторым и третьим герменевтическим уровнем, а жаль.

³⁷ Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 191, строки 9–16.

³⁸ И оттуда перешло в Йалкут Шимони 2:961.

³⁹ Так переведено слово «нуэб» у р. Й. Кафиха; см. также параллельную статью у Доzi.

⁴⁰ В оригинале здесь употребляется термин «тадбир», часто подразумевающий соблюдение предписаний в области здоровья. Следует полагать, такое же значение имеет этот термин и здесь.

⁴¹ Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 191, строки 16–25. Это толкование является парафразой текста *Книги верований и мнений*, часть 10, см., например, там с. 322, строки 18–26 (в начале гл. 19).

⁴² Так мне кажется правильным переводить слова «из хуа йафтахуха»; в текст, по всей видимости, вкралась ошибка, буквальное значение этих слов — прямо противоположное и не укладывается в контекст общего построения доводов автора. Заметно, что Саадия осведомлен о знаке равенства, соединяющем три архитектурных термина: греческую *eisagoge*, персидскую *дахлиз* и арабский *мадхал*. Буквальное значение всех трех терминов одно и то же: это коридор или проход. Все три термина употребляются в переносном смысле введения, особенно в научной литературе.

⁴³ Здесь Саадия пользуется словом «мабади», техническим термином для обозначения введений, основных принципов и тому подобного (*Книгу Творения* он по-арабски называет *Китаб ал-мабади*). В начале данного отрывка он употребляет термин «ибтидаат», редко использующийся в этом значении.

⁴⁴ Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 191, строка 25 — с. 192, строка 13.

⁴⁵ «Природа» в данном отрывке, так же как и во многих других местах в писаниях Саадии Гаона, и особенно в его толковании Притчей, подразумевает инстинкты, склонности человеческой души, которые не подчиняются и не повинуются разуму; см., например, Й. Эфрат, *Ha-filosofiyah ha-yehudit bi-yete ha-benayyim — shittot ve-sugyot* (*Еврейская философия в Средние века: Подходы и актуальные темы*). Тель-Авив, 1965, с. 177.

⁴⁶ Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 23.

⁴⁷ Изд. Ш.З. Шехтера, Нью-Йорк, 1967, листы 16 — 2а. В своих замечаниях Шехтер указывает на различные параллельные тексты, но создается впечатление, что текст в Авот де-рабби Натан (в обеих версиях) является оригиналом, непосредственно относящимся к делу. Здесь не место для подробного обсуждения этой своеобразной драши. В любом случае см.: М. Кистер. *Iyunitim be-avot de-rabbi Natan: nussah, 'arikha u-farshanut* (*Изучение книги Авот де-рабби Натан: Текст, его составление и толкование*), Иерусалим, 1998, с. 152.

⁴⁸ То же относится и к Песни Песней, и к Екклесиасту.

⁴⁹ Толкование Саадией Гаоном Притчей, с. 72.

⁵⁰ Перевод в соответствии с исправлением, предложенным в примечании к оригиналу, и приблизительно так же перевел Коэн, не исправляя оригинала.

⁵¹ 33:5 (изд. Теодора-Альбека, с. 309, и см. подробное примечание изд. там); это же отметил Коэн, с. 126, прим. 58–59.

⁵² В печатной версии мидраша Танхума, раздел Мас'эй 8, можно найти указание на особый статус царя Ахава: там повествуется о его столе, окруженном запрещенными предметами идолопоклоннического культа («приспособлениями для служения звездам/мертвецам»). По этой причине вороны приносили пророку Илии пищу со стола Иеосафата.

⁵³ Раши и тосафисты объясняют это так: дабы не ввести никого в заблуждение, которым чревата путаница с «настоящими» *орвим* (воронами).

⁵⁴ О дополнительных источниках см.: Л. Гинцбург. *Aggadot ha-yehudim (Еврейские легенды)*, Рамат-Ган, 1975, с. 188, прим. 6–7. Спор о воронах по-своему отражен в наиболее древних пиютах, см.: Й. Йаалом. *Az be-ein kol: Seder ha-avodah ha-eretz-yisraeli ha-qadum le-yom ha-kippurim* («В час тот, в небытие всего»: Древняя литургия Дня Очищения в Земле Израиля). Иерусалим, 1997, с. 28–29, где также дана ссылка на Берешит рабба 5:5 (изд. Теодора-Альбека, с. 35). И там, и в указанных пиютах обеспечение пищи воронами описывается как особо сотворенный аспект мироздания, предусмотренный заранее, еще на протяжении Шести дней творения. Если так, то Творец с самого начала имел в виду пропитание Илии с помощью воронов, а в таком случае все вопросы и осложнения отпадают сами собой.

⁵⁵ А если так, то город этот не может находиться в «районе Бет Шеана»; касательно упоминаний об этом городе в текстах, относящихся ко временам Мишны и Талмуда и к Средневековью, см.: Ш. Клейн. *Erez ha-Galil (Земля галилейская)*, Иерусалим, 1966–1967, соответствующую строку (по индексу). В наше время этот город принято отождествлять с деревней Арабе. Соотношение формы слова во множественном числе — *орвим* — с различными топонимами продолжает оставаться проблематичным и требует рассмотрения.

⁵⁶ Хотя Саадия и не делает открыто такого заявления, тем не менее именно такой однозначный вывод напрашивается из его слов, например, о пророке Ионе, *Книга верований и мнений*, с. 129, строки 3–4.

⁵⁷ См.: р. Саадия Гаон, *На-агроп*, изд. Н. Алони. Иерусалим, 1966, с. 71–74.

⁵⁸ Манускрипт Б, лист 16. Во время проверки статьи непосредственно перед появлением ее в печати я ознакомился с монографией Й. Рацаби, *Perushe Rav Seadiah Gaon le-sefer Shemot* (Толкования р. Саадией Гаоном Книги Исход), Иерусалим, 5758 (1998), в которой напечатаны некоторые из примеров, приводимых мною здесь на основании рукописей; я не имел возможности включить в текст настоящей статьи соответствующие сноски на эту тему.

⁵⁹ Манускрипт Б, лист 276, строки 4–16.

⁶⁰ Здесь р. Саадия выдает свой источник на иврите. В Мишне Авот 1:2 от имени Шимона Праведника говорится: «На трех вещах стоит мироздание: на Торе, и на служении, и на добрых делах».

⁶¹ Так, во множественном числе, по всей видимости, подразумевая еврейских мудрецов талмудических времен вообще, ведь Саадия приписывает им приводимое высказывание как выражение их коллективного мировоззрения, не называя Шимона Праведника по имени.

⁶² То есть Писание содержит три стиха, в каждом из которых названы все три эти вещи.

⁶³ Хотя Саадия и считает, что обсуждаемый термин однозначно указывает на Храм, он тем не менее считает необходимым привести подтверждение этому из стиха Исаяи.

⁶⁴ См. предыдущее примечание.

⁶⁵ Настолько, насколько мне удалось проверить.

⁶⁶ Изд. Ш.З. Шехтера, Версия А, гл. 4, и Версия Б, гл. 5, а еще см.: М. Кистер (прим. 51 выше), с. 168–169.

⁶⁷ Изд. Бабер (Бубер), пар. 19 («Я, Я»), лист 140б.

⁶⁸ Часть 1, пар. 251; Часть 2, пар. 472. В Части 2, пар. 145, текст приводится частично — он содержит только первую и третью части драши. В Мидраш Танхума к разделу *Насо* («Вознеси», Чис.), пар. 19, различимо что-то похожее на эхо этой частичной передачи.

⁶⁹ В указанных текстах Палестинского Талмуда эта драша приводится в конце обсуждения темы.

⁷⁰ См., например: Вавилонский Талмуд, тр. Мегила 31а; тр. Бава Кама 92б; тр. Авода Зара 19б. Об этом тройном образце ср. Франкель, с. 161–178.

⁷¹ То есть того, что на языке средневекового читателя в Испании или на нашем современном называется *пишотом* («простым смыслом»).

⁷² Манускрипт Б, лист 2а, строки 7–19.

⁷³ Так можно перевести слово *йанззаун*, согласно значению, обычно указываемому в современных словарях. Йусуф аль-Басир, *Al-kitab al-muhtawi de Yusuf al-Basir, texte, traduction et commentaire par Georges Vajda*, ed. D. Blumenthal, Leiden, 1985, p. 766, l.3, обсуждает вопрос о действительности раскаяния *аль-маназы*. В своем французском переводе Вайда передает это слово как *agonisant*, то есть умирающий. Я высказал свое мнение по этому поводу в рецензии в *Kiryat sefer* № 62 (1988), с. 425, но тут имеет место еще одно обстоятельство, непосредственно относящееся к обсуждаемой здесь теме, а именно: Йусуф аль-Басир пишет в своем ответе на вопрос *истиктал* (манускрипт Micr. 3448 [Sulzberger-Deinard 33D], *JTS*, лист 14а, строки 4–6): «человек, который вот-вот утонет и чья душа тянет его хулить своего Творца, да будут благословенны Его Имена, и сквернословить о Нем». И действительно, наиболее яркий пример умирающего согласно аль-Басиру там — это человек, который вот-вот утонет, такой, каким, например, был фараон. Однако это не единственное значение слова *маназы* даже там, но возможно, что параллели между употреблением этих двух слов возникли неслучайно. См. также следующее примечание.

⁷⁴ Глагол *таназы* в качестве технического термина, обозначающего умирание, добавлен в нашем источнике между строк в сопровождении слов «то есть» (после того как он уже был приведен один раз в самом начале отрывка). Этот глагол действительно не зафиксирован в классических словарных источниках, и даже *Dozu* не приводит никаких примеров его употребления, кроме как в словаре *Vohtor* (начало XIX в.) и в «Тысяче

и одной ночи». С другой стороны, отрывки, приведенные из Йусуфа аль-Басира (из наиболее древнего манускрипта, восходящего к началу XI в. и составленного арабскими буквами), дают основание предположить, что этот термин действительно использовался не позднее начала XI в., и возможно даже, что его употребление здесь в тексте Саадии Гаона является наиболее древним.

⁷⁵ Изд. Й.Н. Эпштейн — А.Ц. Меламед. Иерусалим, 1978–1979, с. 69.

⁷⁶ Мехилта р. Ишмаэля, с. 113.

⁷⁷ То же и у Онкелоса; псевдо-Ионатан передает агадическую вставку с указанием на умирание египтян.

⁷⁸ См.: W. Wright, A Grammar of the Arabic Language II (Cambridge, 1962), pp. 194–196.

⁷⁹ Если только не предположить, что такой вариант существовал в тех отрывках толкования Саадией этого раздела библейского текста, которые до нас не дошли.

⁸⁰ Приводится по тексту в Мехилте р. Шимона б. Йохая; я восполнил все сокращения, употребляемые в печатном издании.

⁸¹ Употребляемое здесь сокращение буквами *далет-алеф*, которым, как правило, обозначается начало нового объяснения, разумеется, неуместно в качестве вступления к 2–4 причинам, перечисляемым в нашем отрывке. Ведь по природе своей такое сокращение подразумевает начало альтернативного толкования или драши, а не пронумерованные элементы в списке; этого сокращения, соответственно, нет в тексте Мехилты р. Ишмаэля.

⁸² В тексте Мехилты р. Ишмаэля вместо «их» (הם) здесь оба раза «в море» (בַּיָּם).

⁸³ Там добавлено: «и опознавали их».

⁸⁴ В рамках концепции Саадии Гаона предпочтение, безусловно, отдается выявлению конкретному и осязаемому, доступному чувственному восприятию.

⁸⁵ Этот вопрос подробно рассматривается в моей статье «Haluqat ha-mitzvot u-mussag ha-chokhma be-mishnat Rabbi Seadiah Gaon» («Разделение заповедей и понятие мудрости в учении рава Саадии Гаона»). *Tarbiz* № 41 (1972), с. 170–182.

⁸⁶ Первый из перечисленных в мидраше «поводов» имеет свою параллель также и у Филона Александрийского, *Ketavim (Сочинения) I*, изд. С. Даниэль-Нетеф, Иерусалим, 5746 (1986), «Жизнь Моисея» 2, пер. Х. Вольман и С. Даниэль-Нетеф, с. 321, где Филон описывает, как могучая волна выкидывала тела египтян, сваливая их в кучу на берегу, чтобы спасшиеся могли видеть чудо своего спасения и кару, постигшую их врагов.

⁸⁷ Мехилта р. Шимона б. Йохая (прим. 81 выше), с. 65; Мехилта р. Ишмаэля, с. 108.

⁸⁸ Об их перечислении см., раздел III.

⁸⁹ Иосиф Флавий. *Еврейские древности* II, 16, 5. В отличие от рассказа Филона, ставящего перед собой исключительно дидактические цели, здесь морские волны совсем не выносят на берег тел, а только предметы, годные для употребления. До сих пор я не обнаружил в текстах мидрашей какие-либо параллели рассказу об оружии.

⁹⁰ См.: Й. Гутман. *Ha-sifrut ha-yehudit-ha-hellenistit (Иудео-эллинистическая литература) II*, Иерусалим, 1962–1963, с. 153; Филон, там же (прим. 92), с. 243, прим. 172.

⁹¹ Вопрос о наличии оружия у сынов Израилевых во время исхода из Египта — а если у них его не было, то каким образом они его раздобыли впоследствии — продолжал занимать толкователей Писания. Ибн Эзра возвращается к этой теме дважды, в своем комментарии к Исх. 13:18 («и вооружеными») и к Исх. 14:8 («с рукой поднятой»), и в обоих местах настаивает, что у сынов Израилевых было оружие в момент исхода из Египта.

⁹² Слово *бехикавди*, «при моем прославлении», «при моем утяжелении») в 18 стихе Саадия переводит как *из таасимт* — «когда (или: после того, как) Я покажу Свою силу и могущество».

⁹³ Манускрипт Б, лист 17а, строка 36 — лист 17б, строка 10.

⁹⁴ Там же, строки 10–15.

⁹⁵ Здесь Саадия прибегает к техническому термину *макдама*, означющему предположение на основании логических доводов и т.п.

⁹⁶ С точки зрения автора, ненавистники Господа, как и любящие Его, в этом стихе — это ненавистники народа Израиля и любящие их.

⁹⁷ Из арамейского таргума эти же положения заимствованы и приводятся дословно в: Танхума, Быт. 6. Л. Гинцбург, *Aggadot ha-yehudim (Еврейские легенды) I*, с. 151, прим. 100, указывает на два дополнительных источника: Шмот рабба 15:21; Мидраш Танаим, с. 181. Однако в первом из этих текстов речь идет о соотношении 1:49, т.е. там не предусматривается необходимость еще раз умножить на 7. Второй текст — Д.Ц. Гофман, *Midrash tannaim al sefer devarim (Мидраш таннаев к Второзаконию)*, Берлин, 1908–1909, с. 181, переписанный из *Midrash ha-gadol* (Мидраш Великий) в рукописном варианте, см.: *Midrash ha-gadol, Devarim*, изд. Ш. Фиш, Иерусалим, 1973, с. 684. Гофман, а вслед за ним и Фиш хотели исправить вариант текста в мидраше, добавляя (по следам комментария Раши к Песахим 68а, на которого тоже, возможно, свое воздействие оказал указанный арамейский таргум) слово «שבועות» или «שבועות» (семерки, седмицы) после слов «חשבע ארבעים» (сорок девять). При этом оба они отмечают версию текста в Шмот рабба, приводимого выше, так что арамейский таргум остается единственным возможным источником для Саадии. Обстоятельное обсуждение света Семи Дней можно найти у рабби Йехуды бар Барзилая Барселонского, *Perush sefer yetzira (Толкование Книги Творения)*, изд. Ш.З.Х. Альберштам, Берлин, 1885, с. 16 и далее, и там же, с. 19, находится вычисление с умножением на триста сорок три, строящееся, возможно, на основании упомянутого арамейского таргума.

⁹⁸ Толкование Саадией Гаоном Бытия, с. 95, строка 34 — с. 96, строка 15 в арабском оригинале, с. 323–324 в переводе на иврит. Эти положения приводятся от имени Саадии Гаона у Йехуды Барселонского, там же, с. 26, причем автор приводит их для того, чтобы с ними полемизировать. Оттуда и приводит их Бергман, с. 361; см. также прим. 12 выше.

⁹⁹ Толкование Саадией Гаоном Бытия, Введение, с. 16.

¹⁰⁰ Об «аль тикре» как экзегетическом приеме и о рамках его употребления в текстах мидраша и галахистов, со ссылками на случаи употребления термина в галахических и агадических мидрашах, см. статью «Аль тикре»

в *Encyclopedia talmudit* (Талмудическая энциклопедия), 2, с. 1–2. Френкель, с. 109–115, рассуждает о различных видах драшот, которые он обозначает для их характеристики как категорию «драшот этимологических», или «переход от одной формы к другой», но на самом деле предметом его размышлений там являются драшот типа «אל לרקל», хотя он и не употребляет ни разу сам этот термин. Подробное рассмотрение формул, употребляемых в связи с использованием этого экзегетического маневра в текстах талмудических мудрецов, и случаи его применения для передачи отличающихся друг от друга видов содержания, в сопровождении большого количества примеров, за последнее время опубликовал М. Циппор, «Al Tiqre'—Ben drash le-nussah» («Аль тикре»: Между драшем и становлением текста»), в: *Iyyune miqra u-farshanut*, 3 (Sefer zikkaron le-Moshe Goshen-Gottstein) (Библейские и экзегетические исследования, 3 — Сборник, посвященный памяти Моше Гошена-Готштейна), Рамат-Ган, 1993, с. 349–362. Этот автор также уделяет внимание вопросу о соотношении таких драшот с расхождениями между масоретскими версиями текста Писания. Автор не приводит указанные нами здесь примеры.

¹⁰¹ См. соответствующую статью в: E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London, 1863–1893).

¹⁰² Дози, 1, с. 820б, статья «Тацхиф», приводит материал из *Латауиф аль-маариф* Ас-саалаби, изд. de Jong (Leiden: 1867 — на самом деле должно быть: 1868). Следующее ниже обсуждение основано на этом тексте, а также на дополнительных источниках.

¹⁰³ Хамза ибн Хасан аль-Асфакхани, *Ат-танбих ала худус ат-тацхиф*, тахкик Махмад Ала Йасин, Багдад, 1975. См. там же во Введении, с. 8, обзор сочинений, относящихся к этому жанру. К этому перечню следует прибавить пространные главы книг, посвященных общей тематике, вроде того, что написал Джалал ад-дин ас-сиуати, *Аль-мазхар... об ошибках и искажениях, постигших ученых мужей в чтении Корана, передаче поэзии и другом*. Я хочу выразить свою благодарность моему другу проф. А. Арази, который помог мне разобраться в этом вопросе и поделился со мной своими обширными познаниями.

¹⁰⁴ О взглядах Хамзы на этот вопрос и на вопрос о развитии арабского письма, а также об уровне грамотности среди арабов см. там же, с. 56 и далее.

¹⁰⁵ Ас-сиуати, *Аль-мазхар*, 2, с. 353, передает от имени Абу аль-Алаа аль-Маари (умер в 1057 г.) такое определение тацхифа: это следствие приобретения знаний на основании прочтения книг («цхифа» в буквальном переводе — свиток) без передачи содержания устно учителем. Сомнительно, соответствует ли эта хитроумная дефиниция действительной этимологии термина.

¹⁰⁶ Хамза в отдельной главе (с. 229–236) разбирает сложные для прочтения места, в которых трудность возникает ввиду особой природы арабского письма, и рассматривает вопрос о влиянии таких мест на развитие науки «прочтений» Корана — т.е. различные версии прочтения слов.

¹⁰⁷ В другой главе (с. 197–227) автор высмеивает знатоков, утомляющих себя поисками мудреных толкований для пояснения неверно переданных, искаженных выражений в поэтических текстах.

¹⁰⁸ Там же, с. 237–275.

¹⁰⁹ Там же, с. 32.

¹¹⁰ Материал на эту тему опубликован у: A.F. Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, Wien, 1853, с. 125 в арабском разделе, в немецком—с. 190.

¹¹¹ Ас-Саалаби, Йатима-д-дахар, 3, 3. Этот источник уже обсуждался в С. Barbier de Meynard, «Tableau litteraire de Khorassan et de la Transoxanie au IVe siecle», *Journal Asiatique*, 1853 (I), pp. 175, 223–224. В статье, продолжающей развивать ту же тему (там же, 1854 (I), pp. 316, 352), обсуждается еще одна история из книги ас-Саалаби, однако в первоначальном своем виде это сочинение (т. 4, с. 62) не содержит фразы, являющейся предметом обсуждения в статье (игра возникает в связи со словами «барид»—«сарид»). Ас-Саалаби приводит другую игру слов, *латаиф альмаариф*, изд. de Jong, Leiden, 1868, с. 120 (игра слов там связана с названием города *Балх* и персидским словом «талх», означающим горечь, как правильно указал издатель на основании стихотворного отрывка, который был напечатан в *Journal Asiatique*, 1853 (I), p. 231, и см. замечания издателя там же, с. XXIII в глоссарии). Этот же текст был напечатан заново в издании А. аль-Абиари — Х. К. ац-Цирафи, Каир, 1960, где на с. 203 в примечании издатели высказывают предположение, что здесь подразумевается чередование со словом «саладж» со значением похвалы; однако, как уже отмечалось выше, предположение первого издателя кажется более правдоподобным.

¹¹² Тем не менее в мидрашах можно найти случаи изменения в буквах, наподобие перемен в диакритических точках. См., например, Сифре к Пятикнижью, изд. Э.Э. Финкельштейн, Нью-Йорк, 1969, с. 402, пар. 345, к стиху «Закон заповедал нам Моисей, наследие собрания Иакова» (Втор. 33, 4): «Не читай наследие (*мораша*), а помолвленная (*меораса*)». О *тацхифе* в учении еврейских лингвистов в Испании, см.: А. Маман, *Hashvaat otzar ha-milim shel ha-ivrit la-aravit ve-la-aramit le-min Rasag ve-ad ibn Barun* (Сравнение словарного запаса на иврите с арабским и арамейским от Саадии Гаона и до ибн Баруна), докторская диссертация, Иерусалим, 5745 (1983), с. 252–253.

¹¹³ См. прим. 1 выше.

¹¹⁴ Манускрипт Б, лист 256, строки 18–22.

¹¹⁵ Такое описание соответствует масоретской традиции в том виде, в котором мы ею располагаем. В некоторых параллельных текстах (например, Песнь Песней Рабба к приведенному стиху) приводится драша от имени рабби Берехии, согласно которой оказывается, что интересующее нас слово должно быть написано один раз полностью (с буквой *вав* после буквы *шин*) и один раз опуская букву *вав*. Мне неизвестен источник драши в том виде, в котором ее передает р. Саадия.

¹¹⁶ До сих пор я не обнаружил источника первой и третьей драшот и не знаю, создал ли их сам р. Саадия или заимствовал из какого-то более древнего текста. Стержневая идея третьей драши содержится в Мехилте р. Ишмаэля (с. 143), а также в Мехилте р. Шимона б. Йохая (с. 93), но не как драша, оформленная по типу *аль тикре*. В этих отрывках идея третьей драши опирается на Пс. 65:3, а не на Ис. 45:22.

¹¹⁷ Манускрипт Б, лист 266, строки 1–6.

¹¹⁸ То есть отцы наши, произносившие Песнь на море.

¹¹⁹ Манускрипт Б, лист 266, строки 16–23. О такого рода изменениях в форме прочтения, содержащихся в драшот в Мехилте, см. обсуждение у

Френкеля, прим. 106 выше. Однако автор драши в Мехилте обращает измененную форму прочтения слова в направлении, отличающемся от того, которое интересует Саадию Гаона, ведь он вполне однозначно заинтересован здесь в теологической подоплеке, связанной с его представлением о свершении пророчества. Мы не имеем возможности развивать здесь эту тему.

¹²⁰ То есть в одном положении, которое не изменяется, в отличие от положения двух категорий существ, указанных раньше, которые смолкают только в момент пророческого откровения.

¹²¹ Или: и несмотря на то, что [никогда,] Писание сократило, и т.д.

¹²² Манускрипт Б, лист 27а, строки 17–25.

¹²³ Р. Саадия последовательно переводит это Имя (или этот эпитет), как в тексте Писания, так и в *Книге Творения*, как «*таиш*» [=могущественный, обладающий силой].

¹²⁴ Согласно тексту, опубликованному в: *Sefer Yetzirah im perush ha-gaon rabbeinu Seadia* (*Китаб аль-Мабади: Книга Творения с толкованием Гаона раббену Саади*), перевел, прояснил и подготовил к печати Й. Кафих. Иерусалим, 1972, с. 51.

¹²⁵ Так там переводит р. Кафих.

¹²⁶ Там же, с. 52, строки 25–28.

¹²⁷ Там же, строки 30–31.

¹²⁸ В соответствии с переводом р. Кафиха там. За ним же я последовал в своей статье «*Seadiah's Goal in His Commentary on Sefer Yezira*,» *Derekh Yeshara, A Straight Path — Essays in Honor of Arthur Hyman* (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1987), р. 9; там следует внести соответствующие правки в свете нынешнего обсуждения.

¹²⁹ Как я показал в указанной статье там. Сомнительный пример такого комментаторского подхода, основывающегося на форме написания в отличие от традиционной формы прочтения отдельных слов, находится в отрывке, содержащем толкование стиха Ис. 10:15. Й. Рацаби опубликовал этот текст в журнале *Синай*, 109 (5752), с. 97–99 (и см. теперь: Рацаби, *Yishayah* (Исайя), с. 169, 268) и приписал его авторство р. Саади Гаону. Автор отрывка относит дополнение в указанном стихе к рабочим инструментам (таким как молоток или пила), аргументируя это с помощью стихов, в которых говорится о действенном употреблении таких инструментов. Дабы проиллюстрировать действие пилы, приводится стих 2 Сам. 12:31; создается впечатление, что р. Саадия идентифицирует «מַלְבֵּן» (*малбен*, сосуд для изготовления глиняных кирпичей), упоминаемый там, с пилой. (Мне неизвестен ни один другой комментатор, прибегающий к такому определению. Большинство переводчиков, толкователей и составителей словарей как в древности, так и в Средние века и в Новое время тем или иным образом связывают предмет стиха с кирпичами, но здесь нет возможности развивать эту тему более подробно.) Непосредственно вслед за этим он упоминает о том, что традиционная форма написания этого слова (в отличие от традиционной формы его прочтения!) — «מַלְבֵּקֶן» («*бамалькен*»), в связи с чем дальше предлагается толкование «*ала-т-тацриф*» в смысле совета и решения, подобно значению корня *м-л-х* на арамейском языке. Если этот вариант текста верен, то тогда слова «*ала-т-тацриф*» означают здесь «согласно правилам морфологии», т.е. в соответствии со значением корня *м-л-х* (а не «*дикдук*, грамматики», как

перевел Рацаби). Однако возможно, что здесь следует читать «*ат-тацхиф*», в том смысле, который обсуждался в настоящей статье, т.е. «толкование согласно альтернативной (а не масоретской) форме прочтения».

¹³⁰ Манускрипт Б, лист 186, строки 22–24. См. мою статью «Metziah», с. 322–323. Перевод на иврит с арабского сокращенного текста о Десяти Основах был напечатан в: *Tehillim im targum u-ferush ha-gaon rabbenu Seadiah... Tirgen... Y. Kafih* (Псалмы с переводом и толкованием раббену Саадии... перевел... Й. Кафих). Иерусалим, 1962, с. 82. Перевод этой драши, сопровождаемый подробным обсуждением, теперь можно найти в моей статье «*Aseret ikare etunah shel rav Seadiah Gaon*» («Десять основ веры р. Саадии Гаона»), *Daat*, 1996, № 37, с. 11–26.

¹³¹ Там также приводится еще один стих: Притч. 2:7.

¹³² Раздел 44.4, изд. Теодора-Альбека, с. 428.

¹³³ Согласно р. Саадии, вся эта глава книги Исаяи—песнь о будущем избавлении.

¹³⁴ Вавилонский Талмуд, трактат Санедрин 91а. Вариант текста согласно Манускрипту Б, лист 226, несколько иной; о слоге и о содержании см. мою статью, «Metziah», с. 325. В параллельном манускрипте, Oxford, Bodl. MS Heb. d 57 (номер 2745.23 по каталогу), лист 91а, этот отрывок отсутствует.

¹³⁵ Боаз Коэн, с. 101 (в арабском оригинале), с. 127 (в переводе на иврит). Согласно Цукеру, Саадия Гаон к Быт. с. 179, прим. 75, этот отрывок приводится из отдельного сочинения, написанного р. Саадией о пользе, приносимой библейскими повествованиями о путешествиях; о такой возможности см.: B. Chiesa, «Del utilita del viaggi» etc., in: G. Busi, ed., *Viaggiatori ebrei—Atti del congresso europeo dell'AISG (Studi e Testi, 9)* (Bologna: 1992), pp. 25–44.

¹³⁶ Р. Саадии могло быть известно, что такой аргумент *a fortiori* представлен в Коране (например, в суре 36, стихи 78–81), а также широко распространен в религиозных сочинениях, читавшихся в его окружении.

¹³⁷ Я считаю, что комментарий к первой части Книги Исход (недельные разделы «Шмот»-«Итро», т.е. Исх. 1–21, и Толкование Десяти песен является частью этого текстового целого) полностью представляет собой раннее сочинение р. Саадии, что подтверждается отдельными отрывками, обнаруженными в коллекции Фирковича в Санкт-Петербурге.

¹³⁸ Hunt. 503 (номер 814 по каталогу). Я хочу выразить свою благодарность профессору Цви Лангерману, обратившему мое внимание на это сочинение и обсуждавшему его со мной. В настоящий момент и он не может высказать никаких предположений о личности автора, но ясно, что автор указанного текста владел арабским языком. Цитируя Саадию, он приводит пассажи, не включенные в тексты Авраама ибн Эзры, а также цитирует *Афхам ал-йехуд* Самуила Магрибского.

¹³⁹ Лист 58б; отрывок частично приведен в каталоге. Повод для замечания, сделанного здесь автором, — толкование р. Саадии, близкое к известному мидрашу о «четырёх отрядах», на которые разделились сыны Израилевы, когда стояли на берегу Красного моря. Согласно анонимному комментатору, Саадия предлагает толкование, похожее на этот мидраш, но при этом все-таки добавляет изменения по своему усмотрению. Критика анонимного комментатора близка к некоторым из аналитических наблюдений, представленных мной в настоящей статье.

¹⁴⁰ Приводится в *Seder rav Amram Gaon* (Порядок рава Амрама Гаона), часть 2, пар. 31, изд. Д. Гольдшмидт, Иерусалим, 1972, с. 76–77, и напечатано вновь в: *Teshuvot rav Natronai bar Hilai Gaon* (Респонсы рава Натроная бар Илая Гаона), изд. Йерахмиэль Броди, Иерусалим, 5754, 1, пар. 45, с. 152–154 (со сносками на все первоисточники из текстов Талмуда и гаонов, относящиеся к указанной теме), и там же, с. 93, о наказании «отлучением», которым угрожает р. Натронай тому, кто не повинуется его постановлению.

¹⁴¹ Примеры см. выше, прим. 3. Рассмотрение этого вопроса связано с концепцией, которую я представил в другой своей работе об истоках арабско-еврейской культуры, о чем нет возможности говорить здесь более подробно.

¹⁴² И, разумеется, то же верно и по отношению к комментированию Корана, а комментаторская терминология находится под влиянием ислама.

¹⁴³ См. мою статью «Haqdamat», с. 379–380.

АРХИВ

Коробочное делопроизводство как источник сведений о жизни еврейских обществ и их персональном составе

Одной из насущных методологических задач в области еврейской локальной истории и генеалогии является расширение круга используемых источников. Цель предлагаемой статьи — в рамках этой задачи обратить внимание на архивные документы коробочного делопроизводства, хранящиеся в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в фонде 1287 — Хозяйственный департамент Министерства внутренних дел (МВД).

Высочайше утвержденным 17 мая 1858 г. положением Еврейского комитета (Комитета для определения мер коренного преобразования евреев в России) министрам внутренних дел и финансов было поручено пересмотреть положение «О коробочном сборе с евреев» 1844 г. Во исполнение этого поручения в МВД была создана комиссия из чиновников обоих министерств. Комиссия «в видах наиболее обстоятельного обсуждения предмета обратилась к историческому его изучению по документам, хранящимся в Министерствах Внутренних Дел и Финансов, Правительствующем Сенате, Государственной Канцелярии и Еврейском Комитете»¹. От МВД тему вел Департамент полиции исполнительной, но фактическим разработчиком был Хозяйственный департамент. В последнем скопилась масса дел из всех губерний черты оседлости о коробочном сборе.

Итогом проделанной работы стала «Записка о коробочном и свечном сборах, с евреев взимаемых»². В конце 1871 г. «Записка» поступила в Комиссию по устройству быта евреев (1872–1881), в которой группу вопросов «О существующих в среде еврейского народонаселения особых сборах» курировал директор Хозяйственного департамента МВД А.Д. Шумахер³. «Записку» использовал Ю.И. Гессен в исследовании «К истории коробочного сбора в России»⁴.

Предлагаемая статья сообщает общие сведения об истории коробочного сбора, коробочном делопроизводстве и описывает ту часть

сохранившихся в РГИА дел Хозяйственного департамента МВД, которые касаются Ковенской губернии.

Общие сведения об истории коробочного сбора

Ю.И. Гессен определяет *коробочный*, или *кружечный* сбор как «налоги, взимаемые кагалом с еврейского населения не путем прямого обложения (подушного — с личности, оценочного — с имущества), а косвенного. Коробочный сбор распространялся на предметы первой необходимости, на некоторые отрасли экономической деятельности, а также на принадлежности религиозного культа и религиозно-гражданские акты»⁵.

Составители упомянутой записки свидетельствуют, что «особый с евреев сбор, известный под именем сбора в коробку или коробочного, учрежден был в присоединенных от Польши губерниях во второй половине прошлого столетия, и специальною целью его была поставлена уплата предъявленных к еврейским обществам долгов, для возмещения коих они оказались несостоятельными»⁶. Гессен поясняет, что коробочный сбор шел на погашение долгов, которые «образовались двояким путем: с одной стороны, католическое духовенство налагало на евреев денежные взыскания, пользуясь для этого разными поводами (например, после религиозных диспутов, к которым оно принуждало евреев), с другой стороны, еврейские общества, не имея средств, чтобы оплатить чрезмерные государственные и поземельные повинности, делали займы у духовенства»⁷.

Католическая церковь, в особенности ее монашеские ордена, считали такие займы выгодным вложением капитала, причем предпочитали, чтобы долг оставался невыплаченным, так как ссудный процент в соответствии с принятыми нормами приносил постоянный и, как правило, надежный годовой доход⁸.

Первые документальные сведения о коробочном сборе в Литве зафиксированы в материалах литовского Ваада 1647 г.⁹:

«Если община пожелает установить у себя коробочный сбор для погашения общинных долгов, то собрание старшин должно составить положение о взимании сбора и внести в книгу записей как самое положение, так и протоколы заседаний (прения); затем это положение оглашается два-три раза в синагоге, причем шамес оповещает прихожан, что всякий, несогласный с постановлением старшин, может письменно изложить свои доводы; утверждение “коробки” представлялось главарям главного суда»¹⁰.

Ваад был вынужден внести определенный порядок в назначение нового налога, так как его введение вызывало конфликты между руководством общин и массой плательщиков.

Дж.Д. Клиер приводит выдержку из общинной книги Витебского кагала, датируемую 1711 г. и свидетельствующую о том, что коробочный сбор тогда существовал не во всех общинах¹¹.

Несмотря на предпринимаемые кагалами усилия, долги еврейских общин Литвы продолжали неуклонно возрастать. Чтобы предотвратить их полный финансовый крах с последующей невозможностью выплаты государственных податей, правительство задумало в 1764 г. ликвидировать долги. Было приказано произвести тщательный их подсчет и установить по ним определенный умеренный процент. В 1766 г. была фиксирована сумма долгов¹². Кагалам запретили делать новые. Во всех общинах был введен коробочный сбор, предназначенный исключительно для уплаты долгов и распространенный на большинство предметов потребления и промыслов.

Скарбовая¹³ комиссия издала особый «инструктарь» (устав), определяющий, с каких предметов и в каком размере должен взиматься коробочный сбор. По этому инструктарю сбором были обложены «убой скота и резь птиц, продажа кошерного и трэфного мяса, продажа соли, крупы, пшеничной и ржаной муки, рыбы, льняного и конопляного масла, смолы, дегтя, дров, сена, выделанных и невыделанных кож, листового табака, зажигаемых в шабашные дни свеч и употребляемой в праздник Пейсах муки. Далее сбору подлежали: бани, места, кладбищами и школами занимаемые, привозимые на рынок иногородними евреями съестные припасы, виноградное вино, пиво, портер, арак, французская водка¹⁴, сироп, вареный и невареный мед, плоды, овощи, сельди, разного рода хлеб, анис, мыло, уксус, горшки и проч. Наконец, сбор взимался: с каждой выторгованной местными и иногородними евреями сотни золотых, с каждого злата, выработанного ремесленником, винокуром, извозчиком, с продаваемого на толкучем рынке готового платья, с пригоняемого на ярмарки для продажи крупного скота; с райских яблок¹⁵ и пасхальных барашков, с хазак¹⁶, за право рези скота и птиц, с лавочников — за право мелочной продажи товаров. В пользу коробочного сбора также отчислялся известный процент от доходов за наем домов, амбаров и лавок, от биллиардных домов, содержание шинков и проч.»¹⁷

В 1785 г. правительство назначило для наблюдения за расходованием коробочного сбора особых чиновников — «дозорцев», которые должны были вести отчетность по сбору и расчеты с кредиторами. Пользы нововведение не принесло, так как дозорцы видели в коробочном сборе прежде всего источник собственных доходов.

В таком плачевном состоянии коробочные сборы после разделов Польши поступили в заведование русских правительственных учреждений.

До 1807 г. правительство не издавало никаких распоряжений по коробочному сбору. Но в этом году в связи с возникшим по Гроднен-

ской губернии частным делом, возник вопрос, оставлять ли этот сбор на будущее или ликвидировать. По этому поводу Правительствующий сенат предписал оставить сбор для пополнения еврейскими обществами долгов и установил следующие правила, относительно упорядочивающее заведование сбором в этой губернии:

«1) Коробочные сборы отдавать в откупное содержание на 4 года и, смотря по удобству, или по целой губернии, или по отдельным местностям; 2) еврейские общества соответственно размерам коробочного сбора разделить на 4 класса: в первом поместить общества, состоящие не менее как из 500 душ, во втором общества — не менее 200 душ, в третьем — не менее 100 душ, в четвертом — не менее 10 душ; 3) торги на коробочные сборы и контракты на их содержание заключать в губернском правлении; 4) принимаемые от откупщиков, в установленные сроки, коробочные суммы хранить в уездных казначействах; 5) платеж процентов по долговым обязательствам и самих долгов кредиторам возложить на земские суды, которые должны отдавать отчет казенным палатам; 6) когда капитальные долговые суммы будут уплачены, *коробочные сборы упразднить*»¹⁸.

Однако в остальных губерниях черты оседлости и после издания этих правил в управлении коробочными сборами не было четкой системы. Например, в мае 1826 г. Правительствующий сенат слушал дело «О ревизии книг еврейских коробочных сборов»¹⁹, возникшее из-за пререканий между Волынской казенной палатой и губернским правлением, кому заниматься этой ревизией. Коробочные сборы существовали не во всех еврейских обществах, и прежние злоупотребления сохранялись.

Но уже в июне того же года последовало высочайше утвержденное мнение Государственного совета «О употреблении еврейских коробочных сборов», в котором проявились тенденции нового царствования. Государственный совет ограничил свое решение временем «до издания подробного положения, на каком основании должны быть коробочные сборы и на какие предметы могут они быть обращаемы» (курсив наш. — А.Х.). При этом впервые было разрешено «за уплатою преимущественно процентов и части срочных долгов... обращать потом коробочный сбор на уплату казенных податей за евреев неимущих, умерших и в неизвестных отлучках находящихся»²⁰.

Три года спустя, в 1829 г., последовало высочайше утвержденное мнение Государственного совета «О разрешении некоторым губернским правлениям производить из еврейских коробочных сборов расходы, относящиеся к исполнению обрядов еврейского вероисповедания».

Наконец, в 1839 г. было издано положение «О коробочном сборе с евреев», которое в связи с ликвидацией кагалов было заменено одноименным положением от 19 декабря 1844 г.²¹ Последнее, несмотря на многочисленные дискуссии и работу вышеуказанной комиссии, без

существенных изменений действовало до 1917 г. Оно регламентировало два вида сбора: общий и вспомогательный:

«§8. Общему сбору подлежат: 1) Убой скота на кошер (с каждой котины). 2) Резание птиц на кошер (с каждой птицы). 3) Продажа кошерного мяса (с каждого фунта). 4) Пени, штрафы и взыскания за несоблюдение правил по общему коробочному сбору.

§10. Вспомогательному сбору подлежат: 1) Известный процент с дохода от отдачи внаем принадлежащих евреям домов, лавок и амбаров. 2) Известный процент с промышленности евреев... 3) Известный процент с денежных капиталов, остающихся после умерших евреев. 4) Сбор за ношение еврейской одежды, мужской и женской. 5) Пени и штрафы с евреев за нарушение правил по сему сбору, которые к оному и причисляются».

Общие сведения о коробочном делопроизводстве

В отличие от общих сведений об истории коробочного сбора, его делопроизводство до последнего времени почти не привлекало внимания исследователей²².

Общая схема движения коробочных дел была такова.

Городские учреждения, занимавшиеся хозяйственными делами евреев (думы, ратуши и магистраты), сначала «по совещании с оседлыми и зажиточными членами еврейского общества» составляли смету расходов, нужных для удовлетворения общественных надобностей, а также табель предметам, которые предполагается обложить коробочным сбором, и примерную таксу на каждый предмет. Потом проводились торги на отдачу общего коробочного сбора на откуп «сроком на четыре года, считая всегда с 1 января, по всей губернии, на каждое общество порознь». Для каждого откупа устанавливалась окружная черта, в пределах которой откупщик имел право требовать в свою пользу коробочный платеж. Список всех поселений евреев в пределах этой черты выдавался откупщику при заключении с ним контракта. Результаты работы: табель предметов обложения, таксу сбора, смету расходов и достигнутую на торгах откупную сумму — губернаторы докладывали генерал-губернатору и министру внутренних дел²³.

Думы и ратуши принимали деньги от откупщиков, выдавали им квитанции, полученные суммы заносили в шнуровые книги. Деньги, поступившие в платеж государственных податей и земского сбора, отсылались в уездные казначейства. В сметы закладывалось превышение доходов над расходами. Поэтому ежегодно образовывались остатки коробочного сбора. Они подлежали передаче из дум и ратуш в Государственный банк или приказы общественного призрения для приращения процентами. По мере накопления остатков деньги могли

заимствоваться еврейскими обществами для их собственных нужд²⁴. Трудность обществ состояла в том, что остатки находились под контролем местной администрации, которая была вовсе не против «прокрутить» их в своих интересах либо просто сунуть руку в еврейский карман.

Правительство, хорошо знакомое со злоупотреблениями местных чиновников и помнившее о неблагоприятной деятельности прежних кагалных, сделало остатки коробочного сбора труднодоступными для обеих сторон. Процедура доступа была такова.

Сначала представители общества, минимум две трети так называемых пятидворных депутатов²⁵, должны были собраться в мещанской управе или упрощенном общественном управлении (евреи не возглавляли этих учреждений) и обсудить предполагаемый расход. Если он признавался необходимым двумя третями присутствующих, составлялось прошение или общественный (иначе мирской) приговор. Глава мещанской управы и несколько ее членов заверяли приговор или прошение, скрепляли печатью и со своим рапортом направляли в губернское правление (по вопросам, подведомственным городским управам, документы направлялись им).

Губернское правление обычно запрашивало мнение уездного исправника о состоятельности общества. Он сообщал, сколько в обществе душ, сколько среди них несостоятельных. Когда расход предназначался на погашение недоимки за лечение в иногородних больницах конкретных лиц, исправника запрашивали об их состоятельности²⁷. Если предполагалось помочь погорельцам, исправник подтверждал факт пожара и его последствия. Если предполагался ремонт или строительство общественных зданий, исправник описывал состояние существующих зданий, высказывался о необходимости нового строительства.

На любое строительство или ремонт требовалось иметь чертежи и смету. Эти документы проверялись с технической и финансовой сторон в строительном отделении губернского правления. Казенная палата сообщала правлению, какие долги и недоимки податей и сборов числятся за данным обществом и какие остатки коробочного сбора есть на его счету.

При положительных результатах всех проверок дело шло из губернского правления к гражданскому губернатору. Тот подписывал заключение о наличии или отсутствии препятствий к предполагаемому расходу, часто соглашаясь лишь со значительно урезанной его суммой. Далее дело передавалось генерал-губернатору, который своим письмом запрашивал мнение министра внутренних дел. Из канцелярии министра письмо направлялось в Хозяйственный департамент МВД, который готовил ответ министра. Если генерал-губернатор края был против расхода, отрицательный ответ готовился сразу: евреям в

расходе отказывали. Если генерал-губернатор не видел препятствий к расходу, Хозяйственный департамент запрашивал мнение министра финансов. Когда дело шло о строительстве училищ, создании в них параллельных классов, о помощи частным школам и тому подобное, до министра финансов запрашивалось мнение министра народного образования. И только когда ни у кого не было возражений, еврейскому обществу разрешалось произвести денежный расход из остатков его собственных коробочных сумм.

Описанные процессы порождали обширное делопроизводство. Поскольку при оплате прошений учитывали число затраченных на их рассмотрение листов бумаги, дела писали подробно, причем по 1851 г. занятые этим чиновники оплачивались из того же коробочного сбора²⁸.

Чтобы упростить делопроизводство, министр внутренних дел издал 25 августа 1900 г. циркуляр № 2560, которым предоставил право «губернаторам, по предварительному согласованию с управляющими казенных палат, разрешать ассигнования из остатков коробочного сбора, без ограничения суммы, на следующие предметы: а) временные и случайные потребности еврейских обществ, предметы которых точно предусмотрены действующим положением о коробочном сборе²⁹; б) меры по устройству и улучшению пожарной части, а равно по оздоровлению и благоустройству городов и местечек с преобладающим еврейским населением...; в) по оказанию помощи евреям, пострадавшим от пожаров, наводнений и других общественных бедствий»³⁰. Поэтому позднейшие дела о коробочном сборе, хранящиеся в фонде 1287, менее информативны.

Частные сведения о коробочном сборе из дел фонда 1287, относящихся к Ковенской губернии

Описание источников

Фонд 1287 Хозяйственного департамента МВД содержит 107 641 дело за 1797–1904 гг.³¹ В описях 13, 21, 22, 23, 38, 39, 42, 43 и 44 нами выявлены и зарегистрированы сотни дел о коробочном сборе. Они содержат конкретные сведения о жизни еврейских обществ, их общей численности, количестве в них состоятельных и неплатежеспособных членов, доходах и расходах обществ, их задолженности церкви и частным лицам, об экономической конъюнктуре конкретных лет, о бедствиях: эпидемиях, пожарах, наводнениях, засухах, градобитиях, о строительстве и ремонте общественных зданий, о плате медицинским учреждениям за больных, о плате «охотникам» за добровольное рекрутство, о поддержке содержателей частных школ и многие другие.

Рассмотрим дела на примере Ковенской губернии. Их в фонде 1287 за 1845–1904 гг. — 74: 34 губернских (о многих городах и местечках губернии — табл. 1) и 40 локальных (об одном из них — табл. 2 и 2а).

Таблица 1. Губернские дела о коробочном сборе, описи 39, 42, 43, 44 (номер дела/год)

| Опись 39 | Опись 42 | Опись 43 | Опись 44 |
|-----------|----------|-----------|----------|
| 571/1848 | 363/1846 | 97/1866 | 2/1897 |
| 1497/1853 | 416/1847 | 153/1867 | 58/1898 |
| 1886/1860 | | 358/1870 | 115/1899 |
| 2017/1861 | | 409/1871 | 878/1903 |
| 2089/1862 | | 475/1872 | 956/1904 |
| 2535/1865 | | 522/1873 | |
| | | 590/1874 | |
| | | 641/1875 | |
| | | 794/1877 | |
| | | 828/1878 | |
| | | 1035/1886 | |
| | | 1074/1887 | |
| | | 1094/1888 | |
| | | 1158/1890 | |
| | | 1198/1891 | |
| | | 1216/1891 | |
| | | 1235/1892 | |
| | | 1284/1893 | |
| | | 1331/1894 | |
| | | 1360/1895 | |
| | | 1423/1896 | |

Таблица 2. Локальные дела о коробочном сборе, описи 13, 21, 22, 23 (номер дела/год)

| Локализация | Опись 13 | Опись 21 | Опись 22 | Опись 23 |
|-------------|----------|----------|----------|----------|
| Видзы | | | 859/1858 | |
| Ковно | 966/1852 | | | |
| Шавли | | 15/1847 | | 885/1874 |

Таблица 2а. Локальные дела о коробочном сборе, описи 38, 39, 42, 43 (номер дела/год)

| Локализация | Опись 38 | Опись 39 | Опись 42 | Опись 43 |
|-------------|----------|-----------|----------|----------|
| Видзы | | 1556/1853 | | |
| Вилькомир | | | 292/1845 | |

| | | | | |
|-------------------|-----------|-------------------------------------|----------------------|--|
| Жагоры Новые | | | 365/1846 | |
| Кейданы | | 1819/1858 | | |
| Ковно | | 1406/1852 1497/1853 2265/1863 | 269/1845 | 568/1873 687/1875 783/1877 1141/1889 1444/1896 |
| Кретинген | | 1579/1854 | | |
| Купишки | | | | 174/1867 |
| Новоалександровск | | 1195/1851 1761/1858 | 307/1846 | |
| Россиены | 2153/1852 | 1749/1858 | 243/1845 | 1203/1843 |
| Плуняны | | 1806/1858 2529/1865 | 254/1845 | |
| Поневеж | | | 336/1846 | |
| Тауроген | | 459/1847 1264/1851 1698/1857 | | |
| Тельши | | | 193/1845 217/1845 | |
| Уцяны | | 1881/1860 | | |
| Шавли | | | | 571/1873 |
| Шадов | | 1538/1853 | | |
| Шилеле | | | | 543/1873 |
| Шкуды | | | 252/1845 | |

Ранние документы коробочного дело производства

Первые сообщения о торгах на коробочный сбор появились в «Ковенских губернских ведомостях»³² в мае — августе 1844 г., т.е. еще до утверждения нового положения о коробочном сборе и ликвидации кагалов:

«Ковенское губернское правление объявляет, что в присутствии оно будут производиться торги 20 сентября... на отдачу в арендное четырехлетнее содержание с 1 января 1845 года... коробочных сборов, по которым исчислено годового дохода, а именно: с Поневежского 2125 р., Новомейского 100 р., Кракиновского 432 р., Ремигольского 200 р., Покройского 230 р., Линковского 345 р., Жеймельского 215 р., Иоганишкельского 130 р., Посвольского 534 р. Пушолатского 250 р., Помпянского 420 р. Биржанского 810 р. и Вобольницкого 420 р. ...»³³

Новое положение и ликвидация кагалов вынудили администрацию сдвинуть начало арендного срока на 1 января 1846 г. В соответствии с этим положением она присоединила мелкие общества к более крупным. Так, из только что названных обществ — Новомейское (84 души) было присоединено к Поневежскому, Ремигольское (89 душ) к Кракиновскому, Иоганишкельское (76 душ) к Посвольскому, Пушолатское (200 душ) к Помпянскому³⁴.

На это решение 14 ноября 1845 г. последовал протест старшин Поневежского общества *Иоселя Давидовича Мелера* и *Михеля Касреловича Смуклера*: «На Поневежском кагале совершенно никакой недоимки не имеется. На Новомейском же считается на настоящее время [недоимка] 5000 р. Сим образом поневежские евреи отягощаются столь значительным долгом... Невозможно описать бедственное положение новомейских евреев, кои, испытывая решительно все преследования со стороны владельца сказанного местечка, почти все разбрелись по миру»³⁵. Старшины просили не соединять Новомейское общество с Поневежским.

Внедрение положения шло трудно, так как определенные администрацией суммы годового дохода не устраивали откупщиков ряда обществ. Ковенский губернатор докладывал министру внутренних дел 25 октября 1846 г., что на взятие коробочного сбора «по восьми обществам губернии, а именно в Новоалександровском уезде по Браславскому и Комайскому и в Поневежском уезде по Помпянскому, Биржанскому, Линковскому, Покройскому, Жеймельскому и Кракиновскому, желающих на назначавшиеся в присутствии губернского правления и в местных городских ратушах торги не явилось, и что губернское правление, отдав, между тем, по этим обществам коробочный сбор в административное управление, предписало ратушам назначить еще раз новые сроки к торгам»³⁶.

После повторных торгов были утверждены 15 ноября 1846 года откупные суммы заметно ниже первоначальных, а по Браславскому обществу потребовались новые торги³⁷.

Статистические сведения 1846 г.

Рассмотрим дело «По представлению начальника Ковенской губернии, с приложением списков табелей, такс и смет о коробочном сборе с евреев Ковенской губернии 1846–1852 годы»³⁸. Оно является наиболее подробным из аналогичных, возможно, потому что губернские чиновники тогда еще оплачивались за счет самого сбора. Дело позволяет составить список обществ, указать их класс и действительное, а не ревизское число в каждом душ мужского пола, причем отдельно состоятельных и несостоятельных (табл. 3). Налоги за последних уплачивались из коробочного сбора³⁹.

Таблица 3. Еврейские общества Ковенской губернии в 1846 г., их класс и количество состоятельных и несостоятельных душ мужского пола⁴⁰

| Название общества | Класс | Состоятельных | Несостоятельных | Название общества | Класс | Состоятельных | Несостоятельных |
|-------------------|-------|---------------|-----------------|-------------------|-------|---------------|-----------------|
| Бейсагольское | 3 | 176 | 52 | Оникштинское | 1 | 376 | 299 |
| Биржанское | 2 | 713 | 146 | Плунгянское | 1 | 682 | 423 |
| Браславское | 4 | 181 | 131 | Позельвянское | 3 | 106 | 42 |
| Вевиржанское | 2 | 323 | 62 | Покройское | 2 | 267 | 92 |
| Векшнянское | 2 | 371 | 211 | Помпянское | 1 | 372 | 184 |
| Вендзягольское | 2 | 186 | 68 | Поневежское | 1 | 487 | 320 |
| Видзское | 2 | 763 | 240 | Понедельское | 1 | 349 | 124 |
| Видуклевское | 2 | 80 | 31 | Посвольское | 1 | 324 | 155 |
| Вилькомирское | 1 | 560 | 1197 | Ракишское | 1 | 206 | 120 |
| Вилькийское | 3 | 224 | 94 | Ретовское | 2 | 354 | 118 |
| Вильямпольское | 1 | 864 | 473 | Роговское | 2 | 224 | 149 |
| Вобольницкое | 3 | 214 | 91 | Росиенское | 1 | 772 | 532 |
| Ворненское | 2 | 416 | 118 | Румшишское | 2 | 75 | 52 |
| Горждовское | 2 | 193 | 120 | Салантское | 2 | 327 | 138 |
| Датновское | 4 | 113 | 29 | Скавдвильское | 4 | 149 | 19 |
| Дусятское | 2 | 182 | 31 | Скопишское | 3 | 96 | 50 |
| Жеймельское | 3 | 354 | 50 | Солокское | 2 | 137 | 52 |
| Жейменское | 4 | 114 | 30 | Средницкое | 3 | 299 | 153 |
| Жидиковское | 4 | 492 | 193 | Старожагорское | 2 | 436 | 196 |
| Кейданское | 1 | 1029 | 463 | Сядское | 3 | 606 | 213 |
| Кельменское | 3 | 361 | 141 | Таурогенское | 1 | 265 | 104 |
| Кликольское | 3 | 312 | 85 | Тельшевское | 1 | 434 | 628 |
| Коварское | 4 | 119 | 50 | Уцянское | 1 | 485 | 602 |
| Ковенское | 1 | 513 | 324 | Ушпольское | 3 | 151 | 103 |
| Комайское | 1 | 94 | 44 | Хвейданское | 3 | 83 | 26 |
| Кракиновское | 4 | 331 | 104 | Шавельское | 1 | 544 | 799 |
| Кретинговское | 1 | 532 | 338 | Шавкянское | 4 | 212 | 49 |
| Кроковское | 2 | 143 | 41 | Шавлянское | 3 | 221 | 43 |
| Крожское | 4 | 293 | 28 | Шадовское | 2 | 455 | 154 |
| Купишское | 2 | 470 | 146 | Шатское | 2 | 200 | 133 |
| Линковское | 2 | 329 | 89 | Шидловское | 2 | 90 | 28 |
| Лукницкое | 3 | 325 | 165 | Шкудское | 3 | 734 | 201 |

| Название общества | Класс | Состоятельных | Несостоятельных | Название общества | Класс | Состоятельных | Несостоятельных |
|---------------------|-------|---------------|-----------------|-------------------|-------|---------------|-----------------|
| Немокштинское | 2 | 218 | 63 | Эйрагольское | 2 | 293 | 257 |
| Новоалександровское | 1 | 66 | 95 | Юрбургское | 1 | 751 | 559 |
| Новожагорское | 1 | 665 | 377 | Янишское | 1 | 240 | 192 |
| Новомейское | 2 | 569 | 112 | Яновское | 1 | 207 | 150 |
| Окмянское | 4 | 275 | 54 | Итого | | 25172 | 13545 |

Класс общества⁴¹ характеризует высоту таксы общего коробочного сбора, определяемую табл. 4.

Впоследствии в список обществ вносились незначительные изменения. Так, «указом Ковенской казенной палаты от 28 сентября 1870 г. Дорбянское общество отделено от Кретингенского; Поневежская дума представила смету, табели и таксы по Ремигольскому обществу отдельно от Кракиновского, по той причине, что общество это казенное и общественные повинности отбывает особо»⁴².

Таблица 4. Табель и такса предметов общего коробочного сбора для еврейских обществ разного класса на 1846–1852 гг.⁴³

| Табель | Такса для обществ | | | |
|-------------------------------------|-------------------|------------|----------|----------|
| | 1 класса | 2 класса | 3 класса | 4 класса |
| а) От убоя скота каждой штуки | | | | |
| быка | 1 р.75 к. | 1 р. 50 к. | 1 р. | 80 к. |
| коровы | 1 р.50 к. | 1 р. 30 к. | 90 к. | 70 к. |
| от двухгодовых бычка и коровы | 1 р. | 80 к. | 60 к. | 40 к. |
| теленка | 25 к. | 20 к. | 16 к. | 15 к. |
| барана и овцы | 18 к. | 16 к. | 12 к. | 10 к. |
| козла и козы | 18 к. | 16 к. | 12 к. | 10 к. |
| б) С рези птиц | | | | |
| курицы | 3 к. | 2 к. | 1½ к. | 1 к. |
| пары цыплят | 3 к. | 2 к. | 1½ к. | 1 к. |
| гуся | 8 к. | 3 к. | 5 к. | 4 к. |
| утки | 4 к. | 3 к. | 2 к. | 1½ к. |
| индейского петуха | 12 к. | 10 к. | 8 к. | 6 к. |
| индейки | 8 к. | 6 к. | 6 к. | 5 к. |
| в) С фунта кошерной говядины и мяса | 2½ к. | 2 к. | 1½ к. | 1 к. |

| Табель | Такса для обществ | | | |
|-------------------------|-------------------|----------|----------|----------|
| | 1 класса | 2 класса | 3 класса | 4 класса |
| с головы, ног и утробей | 1½ к. | 1¼ к. | 1 к. | ¾ к. |
| с гусяного сала | 2½ к. | 2 к. | 1½ к. | ¾ к. |

Из табл. 4 видно, что табель предметов общего сбора одинаков для всех обществ одного класса.

Табели предметов вспомогательного сбора у обществ различны. Приведем из них сведения о промышленности евреев (табл. 5). Такса предметов вспомогательного сбора для всех обществ одинакова — 2% от суммы годовой производительности.

Таблица 5. Промышленность евреев Ковенской губернии в 1846 г.⁴⁴

| Название общества | Тип промышленности | Количество предприятий | Годовая производительность, руб. |
|---------------------|--------------------|------------------------|----------------------------------|
| Биржанское | Кожевенная | ?* | 179 |
| Вилькомирское | Пивоваренная | ? | 3200 |
| | Кожевенная | ? | 950 |
| Вильямпольское | Пивоваренная | 2 | 1100 |
| Дусятское | Заводы | ? | 120 |
| Жыдиковское | Кожевенная | ? | 150 |
| Коварское | Кожевенная | 1 | 100 |
| | Мельницы | 2 | 155 |
| | Медных изделий | ? | 160 |
| Ковенское | Пивоваренная | 4 | 4125 |
| Кретингенское | Кожевенная | ? | 200 |
| | Медных изделий | ? | 60 |
| Купишское | Кожевенная | ? | 510 |
| Новоалександровское | Пивоваренная | 1 | 300 |
| Новожагорское | Кожевенная | ? | 9500 |
| Оникштинское | Заводы | ? | 800 |
| | Мельница | 1 | 210 |
| Плунгянское | Кожевенная | ? | 200 |
| Позельвянское | Кожевенная | ? | 140 |
| | Мельницы | ? | 950 |
| Помпянское | Гонка дегтя | ? | 65 |
| Скавдильское | Фабрики и заводы | ? | 225 |
| Солокское | Кожевенная | ? | 150 |

| Название общества | Тип промышленности | Количество предприятий | Годовая производительность, руб. |
|-------------------|---------------------|------------------------|----------------------------------|
| Таурогенское | Фабрики и заводы | ? | 150 |
| Тельшевское | Кожевенная | ? | 105 |
| | Медных изделий | ? | 125 |
| Уцянское | Кожевенная | ? | 180 |
| Ушпольское | Кожевенная | 1 | 75 |
| Шавкянское | Гонка дегтя и смолы | ? | 266 |
| Шатское | Кожевенная | 1 | 75 |
| | Гонка дегтя и смолы | ? | 7 |
| Шидловское | Кожевенная | ? | 500 |
| | Медных изделий | ? | 1500 |
| Шилельское | Фабрики и заводы | ? | 245 |
| Шкудское | Кожевенная | ? | 800 |
| | Медных изделий | ? | 150 |
| Юрбургское | Заводы | ? | 550 |

* Знак «?» в таблице указывает на отсутствие в источнике конкретных сведений.

Сметы, опирающиеся на ожидаемые доходы, были ориентированы в основном на уплату общественных долгов и податей, на текущее содержание общественных синагог, молитвенных школ, богаделен, талмуд-тор, на платеж чинша за земли и плацы, занимаемые еврейскими общественными зданиями и кладбищами, на содержание в школах неимущих учеников и другие ежегодно повторяющиеся расходы⁴⁶.

Интересны сведения смет о бессрочных долгах бывших кагалов духовенству. Эти долги были обращены в казну, и еврейские общества выплачивали ей по ним проценты (табл. 6).

Таблица 6. Долги бывших кагалов духовенству и суммы выплат в 1846 г.⁴⁷

| Название общества | Кому и с какого времени | Сумма | |
|-------------------|---|-------|-----|
| | | руб | коп |
| Ворнянское | Ворнянскому Рохитанскому монастырю от суммы 300 руб. сер. | 18 | |
| Кельменское | Крожскому монастырю Бенедиктинов с 29 сент. 1762 г. | 10 | 80 |
| | Кельменской плербани ⁴⁸ с 20 апреля 1726 г. | 25 | 25 |
| | Кельменской альтарии ⁴⁹ с 20 сентября 1757 г. | 18 | |
| | Ляльской плербани с 20 декабря 1726 г. | 8 | 64 |
| | Шавкянской плербани с 17 апреля 1792 г. | 6 | |
| | Цитовянскому монастырю с 9 мая 1762 г. | 17 | 60 |
| Крожское | Ворнянской альтарии от суммы 1350 руб. сер. | 81 | |
| | Крожскому монастырю бенедиктинок от суммы 180 руб. сер. | 10 | 80 |
| Россиенское | Доминиканскому монастырю от капитала 495 руб. | 29 | 70 |
| | Лукникской плербани от капитала 115 руб. | 7 | |
| Салантское | Салантской альтарии с 8 февраля 1746 г. | 13 | 71 |
| Сядское | Сядской альтарии от суммы 133 руб. | 8 | |
| | Салантской альтарии от суммы 360 руб. | 21 | 60 |
| Тельшевское | Тельшевскому Бернардинскому монастырю с 1 января 1700 г. | 9 | |

В сметах 1846 г. есть также статьи об уплате:

Сядским обществом «части общественного долга, следуемого заимодавцу еврею *Иоселю Ачкинасу* по заемному письму, выданному 16 мая 1841 года, 47 р. 5 к.»⁵⁰;

Шатским обществом «шатским евреям *Израилю Заку, Ицыку Мыселю Курляндскому, Берку Гурвичу и Айзику Левину* долга, признанного определением третейского суда 27 января 1842 г., всего 484 р. 54 к.»⁵¹;

Салантским обществом «процента по векселю от 22 мая 1845 г. на сумму 300 р. еврею *Вульфю Гиришовичу Лонде*»⁵²

Поневежским обществом «части капитала и процентов еврею *Шмуелю Менделиовичу Живу* 187 р. 15 к. и на уплату по заемному письму рекруту *Гирише Янкелиовичу Мелямеду* 30 р.»⁵³

Характер персональных сведений

Персональные сведения в делах фонда 1287 ограничены, как правило, фамилиями, именами, иногда и отчествами конкретных лиц, указанием их общественного положения (раввин, староста, сборщик податей, депутат) и сословной принадлежности (купец, сын купца, мещанин).

В ряде дел названы откупщики коробочного сбора, домовладельцы, заимодавцы, больные, чье лечение было оплачено из средств сбора. Фамилии, имена и отчества включены во все приводимые нами примеры и цитаты, если эти фамилии были в источнике, и их там было не более трех-четырех.

Изредка в документах содержатся довольно полные характеристики конкретных лиц. Сравните пункты «д» и «ж» в постановлении губернского правления от 16 августа 1873 г.:

«д) По Шавельскому обществу назначено жалованье раввину *Абельсону* 400 р. Так как из сметы текущего года назначено ему жалованья 350 р., то и по настоящей смете [1874 года] назначить ему жалованья 350 р.

ж) По статье на содержание [молитвенных] школ и синагог следует включить расход на уплату жалованья Россиенскому раввину *Иоффе*... ввиду того, что... г. генерал-губернатор, в бытность его в городе Россиенах 5 июня сего года, лично предложил городскому голове внести в смету коробочного сбора на будущее четырехлетие расход на жалованье раввину *Иоффе*, который, по донесению думы, действительно заслуживает поощрения как своим добросовестным исполнением возложенных на него обязанностей, так и действиями в духе правительства, добровольно возлагая на себя труды, не относящиеся к прямым обязанностям его по должности. [Он] постоянно объясняет своим единоверцам, что отечество их — Россия, и что для достижения имени доброго гражданина и истинного верноподданного необходимо приобретать известную степень образования вообще и русского в особенности, и притом заниматься честным трудом»⁵⁴.

Имена и фамилии особенно широко представлены в общественных (мирских) приговорах, где часто указаны также доверенные лица, которым поручено ведение дела.

Например, когда у откупщиков Оникштинского коробочного сбора братьев *Залкинда* и *Абея Вульфовичей Кадышевых* в 1845–1846 гг. возникла большая недоимка, общество обратилось к губернатору, прося о ее сложении. Уполномоченные писали: «Когда в 1845 году, по Высочайшему повелению, сбор за шитье еврейского платья [был] вообще уничтожен и заменен платежом за право ношения еврейской одежды, общество наше воздержалось приготовлением одежды еврейского покроя... и как для выведения из употребления еврейского платья... так и, избегая значительного платежа за право ношения еврейского одеяния, нового такового для себя не делало. За тем сбор за шитье еврейского платья... почти никакого дохода от общества не приносил, посему откупщики, по сей статье, понесли убытки... в 160 рублей»⁵⁵.

Приговор подписывали все присутствовавшие на собрании депутаты, прошение — они же или только доверенные лица. Часто это

документы мелких местечек, сведения о персоналии которых трудно найти.

Оба типа документов содержат подлинные подписи евреев. Внешний вид подписи позволяет судить о степени грамотности подписавшегося. За неграмотных, по их просьбе, обычно расписывался грамотный, что каждый раз оговаривалось в документе. Многие подписи — по-еврейски, но расшифрованы по-русски, часто с пропусками и искажениями. Такие подписи позволяют установить исходное написание еврейских фамилий. Заметим, что в ревизских сказках, метрических книгах и различных именных списках нет подписей регистрируемых лиц.

Составители прошений и приговоров, особенно евреи, не всегда хорошо владели русским языком. Поэтому в приводимых ниже цитатах встречаются стилистические ошибки. Мы их не корректировали, но в необходимых случаях добавили в цитаты слова, выделенные квадратными скобками.

Краеведческие факты губернского масштаба

В отличие от сметных расходов, остатки коробочного сбора — это реальные деньги, накопленные обществами. Все новое, нерегулярное и чрезвычайное делалось обществами в значительной мере за счет этих остатков. Их использование более разнообразно, а соответствующее делопроизводство богаче краеведческими фактами, чем сметное.

Ниже представлены цитаты из документов об использовании этих остатков. Краеведческие факты в них хотя и относятся к определенным городам и местечкам, типичны для всей губернии. Сгруппированные тематически и расположенные в хронологическом порядке, они дают нам конкретные сведения о хозяйственных заботах и бедах евреев того времени.

Неурожаи, 1845–1847 гг.

Плуняны. Старшины общества *Мовша Ростовский* и *Абрам Кацнель* пишут в 1845 г.: «...В здешнем крае, а наиболее в нашем... обществе господствует голод, по случаю редкости и крайней дороговизны жизненных припасов... следствием чего оказывается ныне при платеже податей за первую половину 1845 года недостаток в 700 р.»⁵⁶

Солоки. «Недоимка образовалась по взятой... во время неурожая в 1845 и 1846 годах ссуде из приказа общественного призрения в сумме 615 р.»⁵⁷

Оникшты. Еврейское общество, объясняя в общественном приговоре причины недоимки по коробочному сбору в 1845–1846 гг.,

ссылается на «неурожаи, в облегчение которых, по Высочайшему повелению, для сохранения жизни были от казны делаемы пособия. Затем... по случаю выселения евреев из корчем, в селениях содержаемых... они [корчмари]... разошлись по разным местечкам и городам. Коробочный сбор тоже значительно уменьшился... так как евреи, содержавшие корчмы в селениях, составляли почти само главный предмет и доход Оникштинского коробочного сбора, по каковому случаю откупщики понесли убытки... Осуществилась тогда в наших окрестностях крайняя дороговизна хлеба, посреди которой даже и состоятельные нашего общества довольствовались самою скромною пищею, весьма редко употребляя в оную мясо... [Поэтому] содержатели... сего сбора имели недобор...»⁵⁸

Ракишки. Уполномоченные общества *Нохум Вельпорт, Лейба Мовшович Осипович* и *Иосель-Лейба Шмулович Шер* пишут: «Общество наше, по случаю неурожаев 1846 и 1847 годов, взяло от правительства ссуду более как на 1000 р.»⁵⁹ Возвращение подобных ссуд иногда закладывалось в сметы, что мы видели выше.

Эпидемия холеры, 1848–1849 гг.

Шадов. Купец 3-й гильдии *Абрам Данилевич Копелянский* пишет, что «понес значительные убытки в коробочном сборе по случаю свирепствовавшей в 1848 и 1849 годах эпидемической болезни холеры»⁶⁰. От нее, по удостоверению пристава, умерли 48 евреев и 46 евреек⁶¹.

Крымская война, 1853–1856 гг.

Шкуды. «Тельшевская городовая ратуша... донесла, что Шкудскому еврейскому обществу следовало бы рассрочить на 10 лет платеж... недоимки, так как это общество от частных рекрутских наборов во время Крымской войны пришло в бедственное положение...»⁶²

Польское восстание, 1863–1864 гг.

Немокшты. Депутаты общества *Иосель* и *Давид Мееровичи, Шмуель Лейбович* и *Иосель Зак* пишут: «...Едва мы пришли в то состояние, когда имели уже право думать о доправлении недоимок, вдруг в наших местностях восстал мятеж... Евреи старались содействовать законному правительству; но это содействие в нашем обществе, как и в других местностях, вызвало много непредвидимых расходов, например: ...за поступлением в наше местечко на стоянки солдат мы выстроили баню, что стоило нам до 400 р., построили мы на свой счет рогатки или заставы и содержали на них днем и ночью нанятых нами

сторожей, дабы тем загородить проход всяких бродивших неблагомыслящих людей, что нам обошлось в 240 р.»⁶³

Шавли. «По случаю усиления караула в 1863, 1864 и 1865 годах и числа открытых военных постов в городе Шавлях, вследствие бывших в Северо-Западном крае беспорядков, по требованию военного начальства... ратушей заготовлена хозяйственным образом новая и исправлена старая поставая одежда, всего на сумму 1081 р. 25 к. Расход этот, по неимению городских денежных средств, произведен заимообразно из наличных сумм коробочного сбора Шавельского еврейского общества»⁶⁴. Долг по высочайше утвержденному мнению Государственного совета от 10 июля 1875 г. был возвращен из Государственного казначейства.

Купишки. «На бывшем откупщике коробочного сбора *Переце [Гиршовиче] Файнберге* числится недоимка 1274 р. 33 к. за время с 1 января 1862 по 1 января 1866 года... Еврейское общество... ходатайствует об освобождении откупщика *Файнберга* от уплаты помянутой недоимки, так как таковая накопилась не по его вине, а по случаю бывшего в то время в этом крае мятежа, чрез что он, опасаясь отлучиться из местечка, не мог иметь за евреями, жительствовавшими в окружной черте, надзора, так равно и жители того местечка не могли приобрести скота»⁶⁵.

Неурожаи, 1867–1869 гг.

Юрбург. 1867 г. Из прошения евреев: «...По крайнему сегодняшнему почти повсеместному, а особенно в Северо-Западном Крае неурожаю между всеми местностями, страдающими страшным голодом, жители Юрбурга стоят на первом месте и более других ощущают это бедствие. Здесь не существует ни рынков, ни базаров; при малейшем спросе из заграницы на хлеб, таковой вывозится до последнего зерна... считается ныне редкостью и приобретает за беспримерно высокие цены... Если высокогуманное правительство не подаст руку помощи в столь чрезвычайном бедствии, население Юрбурга друг друга живым загрызет... Между тем, хранится в приказе общественного призрения предоставленный в распоряжение общества продовольственный капитал с приращенными процентами количеством до 3000 р., а также остатки коробочного сбора, тоже исключительно обществу принадлежащие, около 1000 р.»⁶⁶

Ворни. Депутаты *Юдель Крингель, Гирша Лентин, Лейба Кац* и сборщик податей *Бер Зив* объясняют недоимки «... по случаю бывших в 1867–1869 годах неурожаев»⁶⁷.

Кельмы. Сборщик податей и депутаты пишут, что «следствием неурожайных 1867 и 1868 годов члены нашего общества пришли в чувствительно бедственное состояние... и за причислением с 1868 года

значительного числа совершенно бедных душ со всеми сборами с начала ревизии и штрафах... накопилась недоимка до 1531 р.»⁶⁸

Шилеле. Поверенные общества *Лейб Штейн*, *Вольф Юкман* и *Арон Гордон* пишут: «Члены общества, крайне обедневшие по случаю бывшего тогда неурожайных [1867–1869] годов, одни пришли в нищенство, а другие разбрелись в разные места для приискания способов личными трудами к существованию, и, наконец, немало подверглось смертности от недостатков и повальных болезней»⁶⁹.

Франко-прусская война, 1870–1871 гг.

Ковно. Депутаты еврейского общества, объясняя причину недоимки в 1851 руб., пишут: «Всем известны несчастья, постигшие евреев Ковенской губернии в 1867–1869 годах... Ковенский городской голова 26 ноября сего года... дал знать, что... никто из членов общества не получит паспорта, пока не заплатит упдающую на все семейство, к которому приписан, соразмерную часть недоимки... Не успели еще оправиться от ужасов... голода, как Западно-Европейская резня привела внешнюю коммерцию, составляющую почти исключительный жизненный источник Ковны, в мертвый застой... Городского головы... репрессивные меры высасывают последний сок пролетариев-мещан, возлагая на одного члена, нуждающегося в паспорте на отлучку для снискивания себе пропитания, обязанность уплаты повинностей за все семейство, членом которого он имеет несчастье считаться»⁷⁰.

Краеведческие факты местного значения вынесены в приложение, где систематизированы по алфавиту населенных пунктов.

Приложение 1. Краеведческие факты местного значения

Векшни. Общество в 1888 г. просит «об отпуске из остатков коробочного сбора на ремонт синагоги 789 р., молитвенной школы 279 р., бани 470 р., богадельни 467 р.»⁷¹

Видзы. В 1859 году в Сенате слушалось дело, представленное Ковенской уголовной палатой, о бывшем бургомистре Видзской ратуши Михайловиче, судимом за растрату в 1847–1852 гг. 472 р. 30 к. коробочных сумм. Деньги были взысканы судом с имущества вдовы растратчика⁷².

Видзы. «10 июля [1896 г.] сгорело 28 жилых домов и 46 лавок»⁷³.

Вилькомир. «Бывшим 29 июня минувшего [1877] года пожаром в городе Вилькомире истреблено все имущество большей части жителей оного и, в том числе, сгорел дом, где помещалась городская дума... с большей частью мебели и канцелярскими принадлежностями...»⁷⁴ Хотя по закону восстановление убытков должно производиться за счет городских доходов, губернское начальство, ссылаясь на их недостаточность, добилось от евреев общественного приговора об использовании для этих целей остатков коробочного сбора (они оценивались в 6000 руб.). Министр дал разрешение одолжить из этих остатков 500 руб. на покупку мебели.

Вильямпольская слобода. Из прошения домовладелицы *Рохи Верблюнской* «о разрешении отпуска... 110 р. на наем в 1890 году помещения для Вильямпольской казенной еврейской школы русской грамотности. Названная выше школа помещается в моем доме и согласно... контракта арендная плата должна быть уплачиваема мне вперед, а между тем причитающихся мне арендных денег... я не получила...»⁷⁵

Вобольники. Депутаты *Гири Файвишович Гордон*, *Мовша Янкелевич Битнер* и *Иосель Носелевич Кичун* пишут, что местечко «в 1865 и 1869 годах подверглось пожарам, истребившим... 24 дома до основания... В минувших марте и апреле месяцах [1874 года] опять подверглось пожарам, истребившим 33 дома с имуществом... Все пострадавшее народонаселение, которое не имеет средств к заработкам в тесном кругу местечка, стеснено положением о паспортах... Благоволите... разрешить о выдаче безденежных паспортов... погорельцам»⁷⁶.

Вобольники. В связи с предполагаемым ремонтом миквы ее в 1874 г. обследовал поневежский уездный исправник, который доносил, что починить ее «крайне необходимо, так как вода, находящаяся в ней, по неимению стоков, заражается и производит зловоние...»⁷⁷

Ворни. Депутаты *Иосель Берелиович Магид*, *Мордух Берелиович Кодес* и сборщик *Мовша Берелович Ольшвангер* пишут: «... Общество наше в настоящее время состоит в самоебеднейшем положении

по случаю возникших в 1863 и 1864 годах пожаров, так что некоторые члены общества должны приискивать себе пропитание, ходя по миру»⁷⁸.

Гиртаколь. «Во время пожара, бывшего 22 мая [1898 г.] сгорело помещение местного мещанского управления со всеми делами, книгами, нарядами, бумагами, печатью и мебелью, вследствие чего Гиртакольское еврейское общество ходатайствует... [о выдаче] 120 руб. на возобновление книг, ревизских сказок и посемейных списков»⁷⁹.

Грузди. «27 августа [1891 г.] был пожар, коим истреблено 48 жилых домов и 29 нежилых построек, пострадали и лишились средств к жизни 125 семейств»⁸⁰.

Горжды. Общество просит «300 руб. для раздачи погорельцам, понесшим после бывшего... 25 августа [1895 года] пожара убытков на 3009 руб.»⁸¹

Дорбяны. Евреи местечка просили в 1891 г. выдать из остатков коробочного сбора 2103 руб. 40 коп. на ремонт синагоги и молитвенной школы. Из собранных губернским начальством сведений оказалось, что «еврейские синагога и молитвенная школа, из коих первая существует с 1751 года, а последняя с — 1821, действительно требуют ремонта, на каковой предмет местные евреи собственных средств не имеют»⁸². Заметим, что 1751 г. — наиболее ранняя дата основания молитвенной школы, зафиксированная в перечисленных делах. Эта дата корректирует утверждение Российской еврейской энциклопедии, что «евреи жили в Д. с XIX века»⁸³.

Дусяты. Содержатель коробочного сбора *Ицьик Демба* пишет, что «6 дня августа [1862 г.] в местечке Дусятах от неизвестного случая произошел пожар. Подверглись пламени 22 жилых дома, в коих помещалось 50 еврейских семейств... все сказанные семейства должны были выйти за черту Дусятского коробочного откупа для снискания подаяния от благотворительных лиц»⁸⁴.

Жеймели. Генерал-губернатор пишет министру внутренних дел: «Жеймельское еврейское общество... приговором от 23 июня 1894 года возбудило ходатайство об отпуске из остатков местного коробочного сбора пособия погорельцам местечка Янова в размере 25 р. По имеющимся сведениям, на названном обществе числится недоимка свечного сбора 181 р. 50 к. ... Остатков же коробочного сбора общество имеет 1170 р. 26 к.

Ковенский губернатор, представляя мне означенный приговор, присовокупил, что не встречал бы препятствия к удовлетворению сказанного ходатайства... с тем, чтобы испрашиваемые деньги были переданы в распоряжение Комитета для раздачи погорельцам *всех вероисповеданий* (курсив наш. — А.Х.). Разделяя изложенное заключение Ковенского губернатора... имею честь сообщить об этом на благоусмотрение Вашего Высокопревосходительства»⁸⁵

Жеймели. Генерал-губернатор пишет в 1895 г., что «Жемельское еврейское общество приговором от 28 октября прошлого года возбудило ходатайство об отпуске из остатков местного коробочного сбора 222 руб. 75 коп. на пополнение больничной недоимки, числящейся на сем обществе ... Ковенский губернатор, представляя мне означенный приговор, присовокупил, что так как часть показанной выше больничной недоимки пополняется сметным на этот предмет назначением, то на погашение остальной части сей недоимки он полагал бы возможным отпустить... 100 руб.»⁸⁶

Кейданы. Общество просит из остатков «6000 руб. на оказание помощи погорельцам... 21 мая [1887 г.] сгорело 54 дома с убытком 70 тыс. руб.»⁸⁷

Кейданы. Общество в 1895 г. просит «на замощение школьной площади 540 руб. и места около Православной церкви 150 руб., на исправление базарной площади 20 руб., на устройство в местной скотобойне полов 55 руб. и печи 15 руб., на покупку плаца для скотобойни 100 р. и на устройство колодца 50 руб.»⁸⁸ Губернатор не возражает.

Ковно. В 1852 г. общество приобрело у еврея *Кадысона* «по купчей крепости на Замковой улице плац, удобный к постройке на нем больницы с банею и прочими нужными общественными зданиями»⁸⁹ и просит 300 руб., чтобы его оплатить. Стоимость строительства оценена в 35 тыс. руб. Реальность скромнее. Из документа 1860 г.: «На плаце, приобретенном от еврея *Кадысона*, построена вчерне общественная баня, на что издержано обществом 12 тыс. руб., занятых у купца *Геселя Мееровича*. Здание этой бани в целом составе в настоящее время не представляет никакой для бани необходимости, и большую часть оно можно отдать под больницу»⁹⁰. Год спустя больницу разместили в здании бывшей бани.

Ковно. Депутаты *Абель Левинсон*, *Янкель Шахновский*, *Абель Соловейчик* и другие сообщают, что «в 1869 году во время наступления необходимости исполнить набор рекрут... Ковенское еврейское общество, видя, что по случаю сокрытия многих годных членов из семейств, показанных... на рекрутской очереди, неминуемо встретятся затруднения... признало нужным согласиться с желанием двух молодых людей Ковенского общества *Карабанова* и *Ягодовского*... добровольно поступить в военную службу... за общество, с тем, чтобы они получили денежное вознаграждение... Общество для этой надобности взяло заем... 600 р.»⁹¹

Ковно. В 1873 г. «купец *Левин Минковский* подарил молитвенному обществу при Ковенском казенном еврейском училище начатую им... постройкой молитвенную школу вместе с плацем, с тем, чтобы общество это озаботилась окончанием таковой постройки. Общество, располагая средствами добровольных пожертвований, возвело уже это здание под крышу, но затем средства сии истощились...»⁹² Нужны дополнительные средства.

Ковно. Из приговора от 8 марта 1877 г.: «Пятидворные депутаты Ковенского еврейского общества... слушали предложение... директора Ковенской гимназии... об ассигновании... из сумм коробочного сбора 1500 руб. в пособие по содержанию параллельного IV класса... по заверению его в том, что с каждым годом увеличивается число учащихся из евреев. Так, например, в настоящее время учеников-евреев более трети всего числа учащихся; а в IV классе оказалось учеников 57 человек — число, далеко превышающее норму»⁹³. Евреи поддержали предложение директора гимназии.

Ковно. Губернатор в 1886 г. предложил евреям внести 2000 руб. на завершение строительства и оснащение женской гимназии. Из приговора: «Ковенское еврейское общество считает своим приятным долгом сочувственно отозваться... Приговорило: ассигновать... из остатков коробочного сбора... 2000 руб.»⁹⁴

Ковно. Губернатор в 1887 г., ссылаясь на пустоту городской казны, просит министра внутренних дел разрешить взять в долг 55 тыс. руб. из остатков коробочных сборов по губернии для строительства в Ковно русского театра. Письмо из МВД пересылают министру финансов, но тот отказывает в трате, ссылаясь на плохое состояние ковенской городской казны. Губернатор, а затем генерал-губернатор доказывают, что Ковно русский театр остро необходим, так как в городе полно русских офицеров, умирающих от скуки. Министр финансов непреклонен. Попытка взять еврейские деньги в долг с сомнительной отдачей на этот раз не проходит⁹⁵.

Ковно. К министру внутренних дел 26 июня 1889 г. поступил малограмотный донос: «Что это есть, если не можем толку найти. Где девались наши коробочные сборы? Все деньги получают у нас в Ковно *Н. Натансоном* и *Файвушем Варшавчиком*. Где бы ни жаловались, ответа нет. Только что выбрали 3000 рублей, в марте опять требуют, бог ведает на что... Был писец в мещанской управе, который был в союзе с *Натансоном*, который должен был удирать за разные подлоги, и господин Губернатор не дал ему паспорта, но *Натансон* дал ему 500 рублей, и он перешел границу. [Подписи] *Лейба Леви, Бенцель Харнас, Янкель Шмеркович, Арон Каплан*»⁹⁶. Следствие, проведенное по доносу, показало, что «заявление это имеет характер безымянных доносов, так как фамилии подписавших лиц... вымышленные»⁹⁷.

Кракинов. 2 ноября 1890 г. в местечке был пожар, истребивший 14 еврейских домов. Поэтому евреи не в состоянии собрать деньги на ремонт синагоги. Представляя смету на 2736 руб., они в 1891 г. просят выдать деньги из остатков коробочного сбора. Становой пристав подтверждает, что «капитальная внутренняя стена в синагоге, на которой держится деревянная галерея, а также другие стены имеют трещины... Деревянная пристройка к синагоге, из которой лестница

ведет в женское отделение, настолько ветха, что угрожает опасностью ходящим по ней...»⁹⁸

Кракинов. Понежежский исправник сообщает, что «17 апреля [1897 г. в местечке] произошел пожар, от которого пострадали 114 семейств и понесли убытков 54586 руб.»⁹⁹

Кретинген. «С 11 на 12 декабря 1853 года сгорело 6 жилых еврейских домов с имуществом и 14 разных других строений. 2 мая 1854 года сгорело 9 жилых еврейских домов да 50 разных строений... 45 семейств понесли убытки, как во время следствия оказалось... на 16060 руб.»¹⁰⁰ «Днем 20 августа 1854 года вновь... ужаснейший пожар, обротивший в пепел целое местечко... Сгорело жилых домов с имуществом... еврейских каменных двухэтажных 20 и деревянных 28... кроме разных других строений да амбаров... 189 семейств евреев с малыми детьми не могут в близости приобрести пристанище, яко в 50-ти верстной дистанции от Прусской границы воспрещено в даровании жительства для евреев, и потому все крестьяне, спасаясь штрафов, никого из евреев к себе не принимают»¹⁰¹. Генерал-губернатор «по необходимости дозволил... разместить бедных погорельцев евреев на некоторое время по деревням»¹⁰².

Кретинген. Уполномоченный общества *Лейба-Менька Бениаминов Ханание*, сообщив, что «во время пожара 25 мая [1889 г.] сгорела каменная синагога, возобновить которую еврейское общество, пострадавшее от пожара, не имеет средств», представил на ремонт смету на 5128 руб. Мировой посредник подтверждает, что «сгорело почти все местечко со всеми молитвенными домами»¹⁰³.

Крожи. Общество в 1895 г. просит «300 руб. на починку дорожного участка в 700 погонных метров, выделенных этому обществу». В обоснование отнесения этого расхода на коробочный сбор губернатор сообщает, что «Крожское мещанское общество состоит из 12 христиан и 486 евреев»¹⁰⁴.

Купишки. В общественном приговоре сообщается, что «общество после пожаров 1856 и 1858 гг. находится в весьма бедном положении»¹⁰⁵.

Новоалександровск. Уполномоченные общества *Лейба Мушен, Ицык Лонштейн и Шломо-Лейб Гиринович Барон* пишут в 1851 г., что до 1846 г. недоимок не было, «но за открытием в том году самим обществом и подачею добавочных сказок о прописных 38 душах, казенная палата насчитала за оных податей и сборов более двух тысяч рублей»¹⁰⁶.

Новоалександровск. Уполномоченные *Шимель-Юдель Борухович Пень, Зельман Ицыкович Пень, Зельман Ицыкович Горон и Янкель Лейбович Штейман* пишут: «...Благосостояние нашего общества значительно пошатнулось, во-первых, вследствие С.-Петербургско-Варшавской железной дороги, которая, обогнув обитаемый нами го-

род Новоалександровск, прекратила движение по Ковенскому шоссе, пролегающему чрез этот город, с которым торговля новоалександровских жителей имела тесную связь, и, во-вторых, общий неурожай в 1867 и 1868 гг. до того увеличил пауперизм в массе здешнего еврейского общества, что... мы вынуждены были прибегнуть к частным займам...»¹⁰⁷

Новоалександровск. В 1894 г. общество просит «5000 р. на возобновление сгоревшей... каменной синагоги»¹⁰⁸.

Новожагоры. Из Министерства народного просвещения сообщается, что «частное еврейское женское училище *Блюмы Рабинович* открыто 10 ноября 1894 г. в составе двух классов: с приготовительным при них классом. В училище преподаются: закон еврейской веры, русский язык, арифметика, немецкий язык, рукоделие и пение. Контингент учащихся состоит из 4 лиц, имеющих надлежащий образовательный ценз и допущенных к преподаванию... За последнее время в училище обучалось средним числом 55 еврейских девочек...»¹⁰⁹

Подубись. Общество просит «971 руб. 31 коп. на окончание постройки каменной молитвенной школы... вместо сгоревшей в 1892 г.»¹¹⁰.

Поневеж. *Ицък Берлин, Иосель Гандин, Мортхель Ханзен...* просят в 1871 году употребить на уплату недоимки общества остатки коробочного сбора, так как «недоимка за прописные по десятой ревизии души 11 013 руб... по случаю бедности в большей части сочленов нашего общества и проживания их в разных отдаленных местах, не может быть пополнена в скором времени»¹¹¹.

Поневеж. Городская управа представила «приговор Поневежского еврейского общества об отпуске 20 000 руб. на приобретение дома под еврейскую больницу и на постройку еврейской богадельни вместе со сметою расходов на устройство 10 дополнительных кроватей в еврейской больнице и обзаведение хирургическим инструментом. Из приговора сего усматривается, что в городе Поневеже общественная больница на 15 кроватей существует с 1 января 1886 г. в наемных домах... Для окончательного приспособления занимаемых больницей домов для предназначенной цели необходимо в них устроить теплую ванную комнату с водопроводом, теплые ретирадные места, баню и покойницкую... Для устройства изложенных надобностей общество вошло в соглашение с владельцами домов, занимаемых больницею, относительно покупки их за 11 000 руб.»¹¹²

Поневеж. Общество в 1891 г. приговорило «ходатайствовать перед правительством об открытии при Поневежском еврейском начальном училище ремесленного класса для изучения столярного и слесарного ремесла»¹¹³.

Посволь. Общество в 1895 г. просит «500 руб. на устройство предпохоронного покоя и помещения для сторожа на еврейском кладбище»¹¹⁴.

Радзивилишки. Общество в 1895 г. просит пособие «500 руб. на постройку новой молитвенной школы... на месте сгоревшей во время пожара 6 июля»¹¹⁵.

Россиены. Губернское правление испрашивает разрешение министра «о выдаче обществу 1618 руб. наличных остатков коробочного сбора... на устройство общественной синагоги, сгоревшей в 1865 году»¹¹⁶.

Россиены. «Из дел губернского правления видно, что нижеозначенными указами разрешено устройство следующих молитвенных школ в Россиенах:

а) от 25 августа 1850 г. за № 12580 на плацу еврея *Комисарука*, под названием «Хаи Адам»;

б) от 18 декабря 1850 г. за № 22540 в доме *Абея и Груны Габриеловичей*;

в) от 22 апреля 1859 г. за № 6244 в доме еврея *Шимеля Гумбанского* (коробейников);

г) от 25 сентября 1864 г. за № 21602 на плацу *Мовши Натансона и Шимеля Блоха* «Ейн Яков»;

д) от 29 декабря 1866 г. за № 24299 на земле, купленной у еврея *Шульмана* (ремесленников).

Кроме того, в Россиенах существуют молитвенные школы под названием «Бет-Гамедраш» и «*Самуила Хасида*», построенные до 1830 г., а также синагога, построенная до 1812 года и перестроенная после пожара в 1865 г.»¹¹⁷

Россиены. В 1873 г. средства испрашиваются «на постройку синагоги и на ремонт общественной лечебницы»¹¹⁸.

Россиены. «7 апреля сего [1886] года в 3 часа пополудни случился пожар... По случаю сильного ветра, скученности построек и сухости их, как донес исправник, сгорело 40 жилых домов и 51 холодная пристройка, пострадало от пожара 28 домохозяев с семействами — 164 человека и 90 семейств жильцов в количестве 404 души, из того числа 10 домохозяев (51 человек) христиан. Убыток оценивается в... 58 410 руб. Вследствие этого учреждена временная Комиссия для оказания пособия пострадавшим от пожара»¹¹⁹. Общество просит разрешения истратить 2000 руб. для пособия погорельцам.

Россиены. В 1879–1882 гг. городской голова Глодковский растратил крупные суммы из местного коробочного сбора. Расследовать этот факт просили министра внутренних дел россиенские обыватели *Хаим Фридман, Нохим Эйнбиндер, Абрам Шмулович, Мордех Липко, Бер Файвисович и Шимель Франк*. Следствие выявило растрату в 16 449 руб. 19 коп., за что Глодковский был снят с должности и решением Сената в 1884 г. предан суду Виленской судебной палаты без участия присяжных¹²⁰. Возврат растраченных сумм вызвал значительные трудности¹²¹.

Саланты. 1866 г. Общество «нуждается в починке и поддержке каменной молитвенной школы»¹²².

Солоки. Общество подало «ходатайство о разрешении постройки двух молитвенных школ, одной каменной, другой деревянной, взамен сгоревших в 1886 г., прося 4500 руб.»¹²³

Солоки. Донос — нередкое явление в еврейской жизни: «В МВД поступили [в 1888 году] два прошения от проживающего в местечке Солоках мещанина еврея *Авербуха* с заявлением о допускаемых членом Солокской мещанской управы *Голяндом* злоупотреблениях по распоряжению суммами коробочного сбора и взимании с местных евреев для уплаты жалования раввину не установленного узаконениями акциза с употребляемых евреями дрожжей»¹²⁴. После следствия по этим доносам ковенский губернатор «уведомил, что обстоятельства не подтвердились. Проживающий в Солоках еврей *Симон-Лозер Авербух* заявил, что прошений этих он не подавал, кем они посланы не знает, и *Луцкина* подписывать на них за себя не просил, так как сам умеет расписываться по-еврейски. Негласным путем дознано, впрочем, что духовный раввин Солок *Герц Крониц*, продает некоторым религиозным евреям дрожжи копейкой-двумя дороже за лот, чем в лавках, с тою целью, чтобы они не были трэфными и чтобы дать некоторую поддержку в материальном отношении раввину»¹²⁵.

Сяды. «...7 апреля [1886 г.] произошел пожар, который истребил две трети местечка... 85 еврейских домов, в том числе все общественные здания: синагоги, молитвенной школы, богадельни и бани, слишком 200 еврейских семейств без крова...»¹²⁶ Общество ходатайствует об отпуске из остатков 2500 руб. для погорельцев. В 1888 г. общество просит «300 руб. на покупку крайне необходимой одной пожарной заливной трубы или водокачального насоса и шести пожарных бочек»¹²⁷.

Тауроген. Евреи местечка пишут в 1847 г., что «Таурогенское еврейское общество, пока по званию своему состояло отдельным, не имело на себе никакой недоимки. Со времени упразднения бывших кагалов в 1845 г. и присоединения затем к Таурогенскому еврейскому обществу под этим общим названием Донкинтлавского, Гавранского и Поюрского обществ, прибыла и недоимка, которой, с штрафными санкциями за прописные души, обнаруженные по Таурогенскому обществу нами самими по случаю подачи о них добавочной ревизской сказки, считается ныне 3210 руб. 56 коп. ...» В 1851 г. уполномоченные этого же общества *Ицык Хаимович* и *Гесель Иоселиович Шерешевские* и *Явнель Шимелович Сегаль* снова пишут об обнищании общества «по причине присоединения... трех самобеднейших бывших кагалов: Гавры, Поюры и Довкинтлавок с их недоимками...»¹²⁸

Тауроген. 1857 г. Средства испрашиваются на «поддержание... синагоги, так как она совершенно угрожает падением»¹²⁹.

Тауроген. Сборщик податей *Н. Якобзон* и депутаты *Г. Рабинович*, *Зелиг Ласос* и *Мендель Меерович* просят в 1872 г. выдать «650 руб. на приобретение земли на расширение и устройство еврейского Таурогенского кладбища»¹³⁰.

Уцяны. «По Уцянскому еврейскому обществу, в состав которого вошел в 1846 г. и Вижунский кагал, числится недоимка коробочного сбора на откупщике *Иоселе Михельсоне* с 1840 по 1845 г. 703 руб. Недовыручка же последовала по причине бывших тогда неурожаев и крайней бедности жителей и что... по распоряжению начальства от Уцянской откупной черты отторжены Лелюнский и Овантский приходы и присоединены к Оникштинскому коробочному сбору»¹³¹.

Уцяны. Общество в 1890 г. просит «700 руб. на постройку... миквы, вместо сгоревшей во время пожара в этом местечке 14 июня»¹³².

Хвейданы. Сборщик податей *Мовша Шлиомович Каплан* и депутаты *Кольман-Бер Абрамович Меша* и *Шмуель Гиришович Шур* объясняют в 1861 г., что местечко «весьма малое, не имеет никаких промыслов и торговых оборотов, отстоит от губернского города в 184 верстах, а от уездного в 100 верстах, чрез оное кроме проселочных не пролегает не только большая транспортная, но и почтовая дорога, и оттого жители того местечка... проживают почти арендою в немногих домах, занимаются поденными работами и тем лишь могут доставить скудное пропитание»¹³³. Просители ходатайствуют о выдаче пособия из сумм коробочного сбора.

Чекишки. Общество в 1888 г. просит «190 руб. на уплату больницы недоимки 860 руб. 60 коп. за лечение *Мортхеля Невяжского* в Одесской городской больнице». В подтверждение бедности общества уездный исправник донес, что «в мае [1887 г.] сгорело почти все местечко... осталось только 35 дворов»¹³⁴.

Шавли. Содержатель коробочного сбора *Давид Липманович Воллов* в 1847 г. «изъяснив, что содержимому им коробочному откупу определена была прежде 22-х верстная окружная черта, а потом она по распоряжению Ковенского губернского правления, к ущербу просителя, назначена в меньшем объеме, и именно, существовавшая при бывшем Шавельском еврейском кагале... ходатайствует о наделении откупу его прежней окружности»¹³⁵. Такие жалобы, как правило, оставлялись властями без внимания.

Шавли. Общество в 1896 г. «предположило купить у купца *Хоронжинского* плац в 140 квадратных сажень... и построить на этом плаце каменное двухэтажное здание для еврейской больницы, флигель для бани и сарай с ледником... Стоимость по смете 25 486 р. 18 к.»¹³⁶

Шаты. Сборщик податей *Шмель Иоселевич Курляндчик* и пять депутатов пишут: «Случившийся ночью с 27 на 28 число сентября 1861 года... пожар... истребил 31 еврейский дом, 9 лавок и все имущество в оных находившееся; в домах этих помещалось до 60 семейств, со-

ставляющих две трети общества, отчего потерпевшие несчастье лишились всяких средств дневного содержания и всякого приюта... Ужасно смотреть на ряд печей и труб, оставшихся как будто для произведения сильнейшего впечатления оплакивающих достигшее их несчастье»¹³⁷.

Шаты. Общество в 1892 г. просит 1077 руб. 13 коп., так как «вместо сгоревшей 25 сентября еврейской молитвенной школы построена новая каменная, в которой требуется провести штукатурку и построить шесть печей и, кроме того, сарай для пожарного обоза»¹³⁸.

Швекшни. Сборщик податей *Файтель Ицкович* и пять депутатов объясняют бедность общества тем, что оно целиком выгорело в июне 1858 г. и снова в июне 1861 г.¹³⁹

Шилеле. Поверенные общества *Лейб Штейн, Вольф Юкман* и *Арон Гордон* пишут: «Члены общества, крайне обедневшие по случаю бывших тогда неурожайных [1867–1868] годов, одни пришли в нищество, а другие разбрелись в разные места для приискания способов личными трудами к существованию, и, наконец, немало подверглось смертности от недостатков и повальных болезней»¹⁴⁰.

Шкуды. Общество в 1886 г. просит отпустить «2468 руб. на ремонт каменной молитвенной школы и 1420 руб. на починку деревянной синагоги...»¹⁴¹

Шкуды. Старшины общества *Лейб Каган* и *Шлиома Кангисер* сообщают в 1845 г.: «По случаю скудного урожая настоящего года, когда большая часть одного общества сделалась жертвою голода, оказывается недоимка в 400 руб.»¹⁴²

Эйрагола. Пожаром «с 17 на 18 апреля 1883 истреблено 35 жилых домов и около 40 лавок»¹⁴³.

Юрбург. Доверенный общества *Лейзер Арштейн* пишет, что «в местечке не существует ни рынков, ни базаров» и что «увеличение числа железных дорог, связывающих Пруссию с Империей, отняло от Юрбургских жителей главную отрасль пропитания»¹⁴⁴.

Янов. Общество в 1895 г. просит «5000 руб. на возобновление поврежденной пожаром молитвенной школы»¹⁴⁵.

Ясвойни. Общество просит 1734 руб. 26 коп. на выдачу пособия пострадавшим от пожара 3 августа 1890 г., убытки от которого составили 13 400 руб.¹⁴⁶

Приложение 2. Прежние и нынешние названия населенных пунктов, упомянутых в статье

| Прежнее название | Нынешнее название | Прежнее название | Нынешнее название |
|------------------------|-------------------|------------------|-------------------|
| Бейсагола | Бейсогала | Окмяны | Акмяне |
| Биржи | Биржай | Оникшты | Аникщяй |
| Браслав | Браслав | Плунгяны | Плунге |
| Вевиржаны | Вейвирженная | Подубись | Падубисис |
| Векшни | Векшняй | Позельве | Жялва |
| Вендзягола | Венджёгола | Покрое | Пакруоис |
| Видзы | Видзы | Помпяны | Пумпенай |
| Видукли | Видукли | Поневеж | Паневежис |
| Вижуны | Вижуонос | Понедели | Панделис |
| Вилькомир | Укмерге | Пушолаты | Пушалотас |
| Вилькия | Вилькия | Радзивилишки | Радвилишкис |
| Вильямпольская слобода | Часть Каунаса | Ракишеи | Рокишкис |
| Вобольники | Вабальникас | Ремигола | Рамигола |
| Ворни | Варняй | Ретов | Ретакас |
| Гавры | Гауре | Рогово | Рагува |
| Гиртаколь | Гиркальнис | Румшишки | Румшишкес |
| Горжды | Гаргждай | Саланты | Салантай |
| Грузди | Грузджяй | Скавдвиле | Скаудвиле |
| Датнов | Дотнува | Скопишки | Скапишкис |
| Дорбяны | Дарбенай | Солоки | Салакас |
| Дусяты | Дусетос | Средник | Срядджюс |
| Жеймели | Жеймялис | Старожагоры | Жагаре |
| Жеймы | Жеймяй | Сяды | Седа |
| Жидьки | Жидикай | Тауроген | Таураге |
| Иоганишкели | Ионишкелис | Тельши | Тельшяй |
| Кейданы | Кедайняй | Уцяны | Утена |
| Кельмы | Кельме | Ушполе | Ужпалай |
| Кликоли | Кликеляй | Хвейданы | Кведарна |
| Коварск | Каварскас | Чекишки | Чакишке |
| Ковно | Каунас | Шавкяны | Шаукенай |
| Комаи | Камайяй | Шавли | Шяуляй |
| Кракинов | Кракянава | Шавляны | Шяуленай |
| Кретинген | Кретинга | Шадов | Шедува |
| Кроки | Кракес | Шаты | Шета |

| Прежнее название | Нынешнее название | Прежнее название | Нынешнее название |
|------------------------------|-----------------------|------------------|-------------------|
| Крожи | Кражяй | Швекшни | Швекшна |
| Купишки | Купишкис | Шидлов | Шилува |
| Линково | Линкува | Шилеле | Шилале |
| Лукники | Луоке | Шкуды | Скуодас |
| Немокшты | Немокщяй | Эйрагола | Эдоле |
| Новоалександровск | Зарасай | Юрбург | Юрбаракас |
| Новожагоры | Жагаре | Янишки | Ионишкис |
| Новоместо Поневежского уезда | Науяместис | Янов | Ионава |
| Новоместо Россиенского уезда | Жемайчу- Науместис | Ясвойне | Йосвайняй |
| Посволь | Пасвалис | | |

¹ Записка о коробочном и свечном сборах, с евреев взимаемых // Материалы Комиссии по устройству быта евреев (по Империи). Часть первая. №3.- [СПб.], [1879]. С. 2.

² Там же.

³ Нахманович Виталий. Еврейская политика царского правительства в 1970-х гг. Деятельность Комиссии по устройству быта евреев. Препринт / Общество «Еврейское наследие». Серия препринтов и репринтов. Вып. 20. М., 1998.

⁴ Гессен Ю. К истории коробочного сбора в России. СПб., 1911.

⁵ Там же. С. 3–4. В.И. Даль помещает термин в статью «Короб» вблизи слова «коробейник»: «Коробочный сбор, с евреев, сбор в общину, в кагал, за позволение торговать в разноску, ходить с коробкою» (Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб. — М., 1881. Т. 2).

⁶ Записка... С. 6.

⁷ Гессен Ю. Коробочный сбор // Еврейская энциклопедия. СПб., 1908–1913. Т. IX. С. 758.

⁸ Кlier Дж.Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М. — Иерусалим, 2000. С. 33. Эти нормы были 7–10% годовых (*Балабан М. Кагал // История еврейского народа. Т. 11. М., 1918. С. 152*). Например, Тельшевское еврейское общество выплачивало проценты по займу бернардинского монастыря с 1700 по 1846 г., а возможно, и позднее, т.е. около ста пятидесяти лет (см. табл. 6).

⁹ Ваад главных общин Литовской области был учрежден в 1623 г. на съезде представителей трех ее главных общин: Брестской, Гродненской и Пинской как центральный орган еврейского самоуправления Литвы. В 1652 г. к ним присоединилась выросшая к тому времени Виленская община.

¹⁰ Гессен Ю. К истории... С. 4 со ссылкой на «Областной пинкос Ваада главных еврейских общин Литвы».

¹¹ Клиер Дж.Д. Указ. соч. С. 34.

¹² Гессен Ю. К истории... С. 5.

¹³ Скарб — главный финансовый орган Литвы того времени.

¹⁴ Арак — водка из сахарного тростника, патоки, риса или изюма. Французская водка — плодовая, перегнанная из виноградных выжимок.

¹⁵ Имеются в виду этроги.

¹⁶ Хазака — здесь: монопольное право содержать аренду, выдаваемое кагалом за определенную плату.

¹⁷ Записка... С. 7–8.

¹⁸ Записка... С. 9.

¹⁹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание второе (Далее ПСС-2). СПб., 1830. Т. I. № 334.

²⁰ Там же, № 433.

²¹ Высочайше утвержденное положение о коробочном сборе с евреев // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание второе (Далее ПСС-2). 1844 год. СПб., 1845. Т. XIX. Отделение I. № 18545.

²² Одноименный статье доклад прочитан автором на международной конференции «Документальные материалы по истории евреев в архивах СНГ и стран Балтии», проходившей в Петербурге 18–20 марта 1997 г. Также *Hoffman D.B., Gircyte V. The Collection of Box Taxes in 19th Century Lithuania // Avotaynu, 2001. Vol. XVII. № 3. P. 43–47.*

²³ ПСС-2. № 18545. §§ 12, 31, 37, 42 .

²⁴ Там же. § 28, 39, 71.

²⁵ В XIX в «депутат — выборный, поверенный от правительства или от общества, для наблюдения за ходом дела, или для принесения просьбы, поздравления, благодарности и пр.» (Толковый словарь... Даля. Т. 1). Депутат от пяти дворов назывался пятидворным депутатом. Термин применялся в официальных документах: «Выборы мещанских пятидворных депутатов должны быть произведены совместно как христианскими, так и еврейскими дворами» (Указание Первого департамента Правительствующего Сената от 18 октября 1910 г. № 12523. Цит. по: Роговин Л.Н. Систематический сборник действующих законов о евреях. СПб., 1913. С. 330- 331).

²⁶ Исправник — начальник полиции в уезде.

²⁷ Признаком состоятельности в этом случае, по-видимому, считалось владение недвижимостью или ее аренда.

²⁸ Высочайше утвержденное положение о подчинении евреев в городах и уездах общему управлению с уничтожением еврейских кагалов // ПСС-2. 1844 год. СПб., 1845. Т. XIX. Отделение I. № 18546. § 23; Об отмене особого с евреев сбора, существующего на усиление канцелярий городских дум и ратуш. ПСС-2. 1851 год. СПб., 1852. Т. XXVI. Отделение II. № 25756.

²⁹ «1) Учреждение вновь общественных благотворительных заведений. 2) Постройка и починка общественных зданий и т.п.» (ПСС-2. № 18545. § 61 В) и починка общественных зданий и т.п.» (ПСС-2. № 18545. § 61 В).

³⁰ РГИА. Ф. 1287. Оп. 44. Д. 115. Л. 4.

³¹ Фонды Российского государственного исторического архива: Краткий справочник. СПб., 1994. С. 27.

³² «Ковенские губернские ведомости» (далее КГВ) начали выходить с июля 1843 г.

³³ КГВ от 12 августа 1844 г. № 33.

³⁴ РГИА. Ф. 1287. Оп. 42. Д. 336. Л. 2 об.

³⁵ Там же. Оп. 42. Д. 336. Л. 2 об.

³⁶ Там же. Оп. 42. Д. 363. Л. 1–1об.

³⁷ Там же. Оп. 42. Д. 363. Л. 4–5.

³⁸ Там же. Оп. 39. Д. 571 на 375 л.

³⁹ К несостоятельным положение относит: «а) бедных, престарелых и малолетних ... б) увечных и убогих, не имеющих средств к пропитанию и не способных ни к какой работе... в) выбылых» (ПСС-2. № 18545. § 61).

⁴⁰ РГИА. Ф. 1287. Оп. 39. Д. 571. Л. 103–229 об. Таблица не содержит названий некоторых мелких обществ, так как губернскому начальству разрешалось «мелкие общества, если оные находятся в недалеком между собою расстоянии и в незначительном числе душ, соединять, в отношении к коробочному сбору, в одно по несколько, смотря по местным удобствам» (ПСС-2. № 18545. §13. Примечание 2).

В Каунасском окружном архиве Литвы хранятся именные списки несостоятельных за 1846 г. по многим еврейским обществам Ковенской губернии (Ф. I-49. Оп. 1. Д. 1620).

⁴¹ «...К первому классу относятся общества, имеющие (примерно) от 500 душ и более, ко 2-му от 200 до 500, к 3-му от 100 до 200 и к 4-му имеющие менее 100 душ, принимая всегда в соображение не ревизское число душ, а действительное население обществ». Губернаторы могли, в зависимости от состоятельности общества, назначать ему класс на один выше или ниже, чем следовало по числу душ (ПСС-2. № 18545 §13).

⁴² РГИА. Ф. 1287. Оп. 43. Д. 568. Л. 14 об.

⁴³ Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 2 об., 10 об., 23 об., 94 об.

⁴⁴ Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 2–162.

⁴⁵ Чинш — оброк вольных людей на поместных землях (Толковый словарь... Даля. Т. 4).

⁴⁶ ПСС-2. № 18545. § 61 Б.

⁴⁷ РГИА. Ф. 1287. Оп. 39. Д. 571. Л. 184, 190 об., 191, 192 об., 204, 206, 207 об., 209 об.

⁴⁸ Плебания — католический приход.

⁴⁹ Альтария — католическая часовня.

⁵⁰ Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 224 об.

⁵¹ Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 178 об.

⁵² Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 207 об.

⁵³ Там же. Оп. 39. Д. 571. Л. 196–196 об.

⁵⁴ Там же. Оп. 43. Д. 568. Л. 20 об., 21.

⁵⁵ Там же. Оп. 39. Д. 1886. Л. 17 об.

⁵⁶ РГИА. Ф. 1287. Оп. 42. Д. 254. Л. 1, 2.

⁵⁷ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 12.

⁵⁸ Там же. Оп. 39. Д. 1886. Л. 17–18.

⁵⁹ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 23.

⁶⁰ Там же. Оп. 39. Д. 1538. Л. 4 об.

⁶¹ Там же. Оп. 39. Д. 1538. Л. 5.

- ⁶² Там же. Оп. 39. Д. 2558. Л. 75.
⁶³ Там же. Оп. 39. Д. 2358. Л. 161 об.
⁶⁴ Там же. Оп. 23. Д. 885. Л. 1–19; Оп. 43. Д. 571 Л. 3а, 19.
⁶⁵ Там же. Оп. 43. Д. 174. Л. 2.
⁶⁶ Там же. Оп. 43. Д. 153. Л. 13.
⁶⁷ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 26.
⁶⁸ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 58.
⁶⁹ Там же. Оп. 43. Д. 543. Л. 1.
⁷⁰ Там же. Оп. 43. Д. 409. Л. 1–2.
⁷¹ Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 57.
⁷² Там же. Оп. 22. Д. 859. Л. 12–17.
⁷³ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 168.
⁷⁴ Там же. Оп. 43. Д. 828. Л. 3–4.
⁷⁵ Там же. Оп. 43. Д. 1158. Л. 139.
⁷⁶ Там же. Оп. 43. Д. 97. Л. 15; Д. 409 Л. 4.
⁷⁷ Там же. Оп. 43. Д. 590. Л. 88.
⁷⁸ Там же. Оп. 39. Д. 2358. Л. 141.
⁷⁹ Там же. Оп. 44. Д. 58. Л. 165.
⁸⁰ Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 145.
⁸¹ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 54.
⁸² Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 139.
⁸³ Российская еврейская энциклопедия. Т. 4. Историческое краеведение. А-Й. М., 2000. С. 367.
⁸⁴ РГИА. Ф.1287. Оп. 39. Д. 2089. Л. 28.
⁸⁵ Там же. Оп. 43. Д. 1331. Л. 65.
⁸⁶ Там же. Оп. 43. Д. 1360. Л. 34–34 об.
⁸⁷ Там же. Оп. 43. Д. 1074. Л. 16.
⁸⁸ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 22.
⁸⁹ Там же. Оп. 13. Д. 966. Л. 1.
⁹⁰ Там же. Оп. 13. Д. 966. Л. 78, 90.
⁹¹ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 96 об.
⁹² Там же. Оп. 43. Д. 590. Л. 43.
⁹³ Там же. Оп. 43. Д. 794. Л. 6.
⁹⁴ Там же. Оп. 43. Д. 1035. Л. 22.
⁹⁵ Там же. Оп. 43. Д. 1074. Л. 9, 25, 73–75, 79.
⁹⁶ Там же. Оп. 43. Д. 1141. Л. 1–2.
⁹⁷ Там же. Л. 6 об.
⁹⁸ Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 106–107.
⁹⁹ Там же. Оп. 44. Д. 2. Л. 99.
¹⁰⁰ Там же. Оп. 39. Д. 1579. Л. 1.
¹⁰¹ Там же. Оп. 39. Д. 1579. Л. 4 об., 5.
¹⁰² Там же. Оп. 39. Д. 1579. Л. 9.
¹⁰³ Там же. Оп. 43. Д. 1158. Л. 52, 53.
¹⁰⁴ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 8.
¹⁰⁵ Там же. Оп. 43. Д. 174. Л. 2 об.
¹⁰⁶ Там же. Оп. 39. Д. 1195. Л. 1.2.
¹⁰⁷ Там же. Оп. 43. Д. 358. Л. 4 об.
¹⁰⁸ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 28.

- ¹⁰⁹ Там же. Оп. 44. Д. 58. Л. 316.
¹¹⁰ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 62.
¹¹¹ Там же. Оп. 43. Д. 522. Л. 80.
¹¹² Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 29–33.
¹¹³ Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 65 об.
¹¹⁴ Там же. Оп. 43. Д. 1360. Л. 53.
¹¹⁵ Там же. Оп. 43. Д. 1158. Л. 69.
¹¹⁶ Там же. Оп. 43. Д. 153. Л. 1.
¹¹⁷ Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 77.
¹¹⁸ Там же. Оп. 43. Д. 522. Л. 4.
¹¹⁹ Там же. Оп. 43. Д. 1035. Л. 30.
¹²⁰ Там же. Оп. 39. Д. 2153. Л. 1, 2, 17.
¹²¹ Там же. Оп. 43. Д. 1203. Л. 1–4.
¹²² Там же. Оп. 43. Д. 97. Л. 25 об.
¹²³ Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 107.
¹²⁴ Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 7.
¹²⁵ Там же. Л. 45 об., 46.
¹²⁶ Там же. Оп. 43. Д. 1035. Л. 12, 14
¹²⁷ Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 3.
¹²⁸ Там же. Оп. 39. Д. 459. Л. 1, 5; Д. 1264. Л. 2. Названия кагалов в этих двух источниках варьируют.
¹²⁹ Там же. Оп. 39. Д. 1698. Л. 3 об
¹³⁰ Там же. Оп. 43. Д. 475. Л. 91.
¹³¹ Там же. Оп. 39. Д. 1881. Л. 1,2 об.
¹³² Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 29
¹³³ Там же. Оп. 39. Д. 2089. Л. 1–2.
¹³⁴ Там же. Оп. 43. Д. 1094. Л. 53–53 об.
¹³⁵ Там же. Оп. 21. Д. 15. Л. 3.4.
¹³⁶ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 127.
¹³⁷ Там же. Оп. 39. Д. 2089. Л. 14.
¹³⁸ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 119.
¹³⁹ Там же. Оп. 39. Д. 2535. Л. 5.
¹⁴⁰ Там же. Оп. 43. Д. 543. Л. 1.
¹⁴¹ Там же. Оп. 43. Д. 1035. Л. 55.
¹⁴² Там же. Оп. 42. Д. 252. Л. 1.
¹⁴³ Там же. Оп. 43. Д. 1035. Л. 3.
¹⁴⁴ Там же. Оп. 43. Д. 522. Л. 43.
¹⁴⁵ Там же. Оп. 43. Д. 1423. Л. 19.
¹⁴⁶ Там же. Оп. 43. Д. 1216. Л. 49.

КРАТКИЙ ОБЗОР
КНИГ ПО ИУДАИКЕ

БАРТАЛЬ И. От общины к нации: Евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. — 263 с.

Книга профессора Еврейского университета в Иерусалиме посвящена истории восточноевропейского еврейства в период от разделов Польши в конце XVII столетия и до волны погромов, разразившихся в южных областях России в начале 1880-х гг. В центре внимания исследователя — сложный и многогранный процесс социальной интеграции и культурной адаптации польско-литовского еврейства в трех абсолютистских монархиях, разделивших между собой территории польской короны: России, Пруссии и Австрии.

Книга Барталя является летописью жизни крупного этнического меньшинства, обладавшего уникальной культурой и развитой автономной социально-политической организацией, которое столкнулось с мощью централизованного государства. Однако еврейское общество Восточной Европы в этот формативный период представлено не как пассивный участник интеграционных процессов, инициированных центральной властью, а как активный социум, осознающий свою целостность и стремящийся переосмыслить ее в новом общественно-историческом контексте.

Такой подход позволяет видному израильскому ученому представить в новом свете основные социальные процессы и движения в еврейском обществе XVIII–XIX вв. — такие, как хасидизм и Просвещение, социализм и ортодоксия, борьба за эмансипацию, миграция и урбанизация — и рассматривать их в качестве важнейших факторов трансформации восточноевропейского еврейства из средневековой корпорации в современную политическую нацию.

ВАЙСКОПФ М. Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2008. — 382 с.

Новая книга израильского слависта посвящена формированию образа еврея в периодике, прозе и поэзии золотого века русской культуры — с середины 20-х гг. XIX в. до 1848 г. Исследование Вайскопфа вводит в научный обиход беспрецедентный по объему литературный материал. Еврейская тема рассматривается им как чрезвычайно значимая, несмотря на свою периферийность, сторона русской культуры, оказавшая существенное воздействие на ее дальнейшее развитие.

ГРИН А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. — 487 с.

Книга выдающегося американского исследователя еврейской мистики и хасидизма представляет собой наиболее полную научную биографию одного из самых загадочных еврейских духовных лидеров Нового времени — рабби Нахмана из Брацлава (1772–1810). Глава особого направления в хасидском движении, мистик, наставник, мыслитель и автор удивительных волшебных сказок, р. Нахман является ключевой фигурой для понимания сложного духовного мира восточноевропейского еврейства. На страницах монографии Грина учение и многогранная социальная и литературная деятельность р. Нахмана впервые на русском языке подвергаются всестороннему историко-культурному анализу. Настоящее издание исследования Грина дополнено статьей израильского ученого Цви Марка о развитии брацлавского хасидизма после смерти р. Нахмана и библиографическим списком источников и исследований на разных языках, вышедших в свет после первой публикации книги.

ЗЕЛЕНИНА Г. От скипетра Иуды к жезлу шута. Придворные евреи в средневековой Испании. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. — 256 с.

Настоящая книга — первая русскоязычная монография по истории сефардского еврейства, находится на стыке двух научных традиций — пиренеистики и иудаики — и рассматривает такие актуальные в современной медиевистике темы, как придворная культура и фаворитизм, этноконфессиональная оппозиция «свой–чужой», восприятие натуральной и искусственной глупости и безумия, семантика и эстетика буффонады. На материале кастильской и сефардской хронистики, а также испанской придворной поэзии и бурлескной литературы рубежа Средневековья и Ренессанса создаются портреты придворного советника и придворного шута еврейского происхождения — как двух амплуа одного и того же актера, двух последовательных этапов развития одного феномена.

ИВАНОВ А.Е. Еврейское студенчество в высшей школе Российской империи начала XX века. — М.: Новый хронограф, 2007. — 426 с.

Книга посвящена подведению итогов исторического, на протяжении XIX — начала XX вв., формирования новой генерации молодой еврейской интеллигенции в лице еврейского студенчества. Социокультурные итоги этого процесса репрезентированы в материалах четырех еврейских студенческих переписей, осуществленных студентами высших учебных заведений Киева, Одессы, Москвы в 1909–1913 гг. Их аналитический свод осуществлялся по следующим тематическим

срезам: субсоциальная характеристика еврейского студенчества; академическая проблематика, связанная с его учебой в высшей школе; национально-культурный облик студентов-евреев; их общественно-политические симпатии и антипатии. Эту часть исследования предвзвешивает очерк правительственной политики XIX — начала XX в. в отношении допуска евреев в имперскую среднюю и высшую школу.

КОВЕЛЬМАН А.Б. Эллинизм и еврейская культура. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. — 222 с.

Книга видного московского историка посвящена проблемам взаимодействия еврейской культуры и эллинизма в самом широком культурологическом контексте — от Филона Александрийского и мудрецов Талмуда до русской поэзии и немецкой иудаики. Еврейская культура рассматривается как часть эллинистического синтеза и одновременно — как враждебная эллинизму самостоятельная сфера духовной жизни. Представленные в книге исследования сгруппированы по трем разделам: «Политика и риторика в эпоху поздней античности», «Эллинистическая словесность и Устная Тора», «Век XX и после».

СТОУ К. Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. — 430 с.

Монография известного израильского историка посвящена всестороннему описанию жизни иудеев в христианском обществе Западной Европы в период с V по XVI в. В книге исследуется, как евреи вписались в средневековое общество и как христиане уживались с евреями: какие идеи, чаяния и обычаи они разделяли и в чем расходились; какую роль в их взаимоотношениях играла общность религиозного наследия. Основываясь на обширной научной библиографии и первичных источниках, автор пересматривает традиционные представления о системе взаимоотношений между государством, церковью и евреями в Средние века.

ТАНТЛЕВСКИЙ И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 402 с.

Книга профессора И.Р. Тантлевского «История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма» является первым российским монографическим исследованием, охватывающим период от эпохи патриархов до падения Иерусалима под ударами вавилонян в 586 г. до н. э. Автор ставит целью выявление историко-религиозного фона ключевых событий, описанных в Библии и связанных с израильским этногенезом, пребыванием евреев в Египте, с Исходом, завоеванием

Ханаана, возникновением единого Израильского царства и функционированием отдельных Южного (Иудея) и Северного (Израиль) царств. Библейские тексты соотносятся с новейшими данными археологии и эпиграфики Израиля и Иудеи и соседних стран, а также релевантными месопотамскими, египетскими, сиро-палестинскими, угаритскими материалами. В книге анализируются некоторые важнейшие аспекты религиозно-теологического мировоззрения древних евреев, кратко рассматриваются законодательные части Пятикнижия и затрагиваются вопросы, связанные с библейской историографией.

ФРЕНКЕЛЬ Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство 1862–1917. М., Иерусалим, 2008. — 847 с.

Классическое исследование выдающегося израильского историка посвящено одной из центральных проблем в общественно-политической жизни евреев в России на рубеже XIX–XX вв. — синтезу социалистической идеологии и еврейского национального движения. В центре внимания исследователя — политическая реакция на кризис, который русское еврейство переживало в 1881–1917 гг., — кризис, отмеченный демографическим взрывом, хронической бедностью, волнами погромов и преследований со стороны властей, массовой эмиграцией. 1881 год знаменовал, по мнению Френкеля, переход из либеральной в постлиберальную фазу развития еврейского общества, от средневековой общины к проектам национального возрождения, от религиозного к социальному мессианизму. На страницах книги последовательно раскрывается роль русско-еврейской интеллигенции в формировании новой идеологии и политики в этот кризисный период, во многом определивший ход еврейской истории в XX в.

SHAZAN R. The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500 (Cambridge Medieval Textbook). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 342 pp.

ЧЕЙЗЕН Р. Евреи на христианском Западе в Средние века. 1000–1500 гг. Кембридж: Изд-во Кембриджского ун-та, 2006. — 342 с.

В своей новой монографии известный историк-медиевист дает панорамную картину формирования и развития еврейского общества в средневековой Западной Европе. В центре внимания исследователя — демографические и политические процессы, определившие статус и место евреев в западноевропейских странах — Англии, Франции, Германии и Испании, а также внутренние социальные и религиозные течения, оказавшие значительное влияние на духовную и общественную жизнь евреев в Средние века. Особое место в монографии занимают анализ сложных взаимоотношений, установившихся между еврейским

меньшинством и христианским населением Европы, и обсуждение взаимного влияния, которое оказывали друг на друга христиане и евреи в своей повседневной жизни в течение всего рассматриваемого периода. Книга снабжена подробным библиографическим указателем.

KALMIN R. Jewish Babilonia Between Persia and Roman Palestine. Oxford University Press, New York 2006. — 285 pp.

КАЛМИН Р. Еврейство Вавилонии между Персией и римской Палестиной. Нью-Йорк: Изд-во Оксфордского ун-та, 2006. — 285 с.

В книге анализируется культурное влияние, которое оказало на формирование внутреннего мира мудрецов Талмуда их нееврейское окружение в III – VI вв. н.э.

Внимание исследователя обращено не только к персидскому обществу, но и к римско-палестинской культуре, влияние которой на духовную жизнь евреев усилилось в результате расширения персидской экспансии на востоке Римской империи начиная с IV в. н.э. Наряду с этим автор рассматривает процесс формирования талмудического текста и анализирует его связи с внешними по отношению к раввинистической традицией источниками.

NETZER E. The Architecture of Herod, the Great Builder. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. — 443 pp.

НЕТЦЕР Э. Архитектура Ирода — великого строителя. — Тюбинген: Мор Сибек, 2006. — 443 с.

Эпоха правления царя Ирода в Иудее знаменовалась интенсивным монументальным строительством, о масштабах которого можно судить и сегодня по сохранившимся фрагментам архитектурных памятников этого периода. В своем новом исследовании известный израильский археолог прослеживает личное участие Ирода в сооружении этих памятников, анализирует их архитектуру и обнаруженные в них археологические находки, выявляет источники архитектурных влияний, определивших облик этих сооружений. Основой для проведенного анализа служат материалы археологических раскопок в Масаде, Кесари, Иерихоне, Себастии, Иерусалиме и Иродионе. В приложении к монографии Нетцера приводятся статьи различных авторов, в которых рассматриваются отдельные составляющие иродианской архитектуры — мозаики, настенные росписи, строительные материалы и др.

RUZER S. Mapping the New Testament: Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis. — Leiden: Brill, 2007. — 254 p.

РУЗЕР С. Новый Завет как раннее свидетельство тенденций еврейской библейской экзегезы. — Лейден: Брилль, 2007. — 254 с.

Книга посвящена анализу связей между эгзегетическими тенденциями, характерными для различных еврейских групп периода Второго храма, и диалогом с Писанием, ведущимся в Новом Завете. Распространенный исследовательский интерес к еврейским истокам раннего христианства дополнен здесь альтернативным направлением исследования: рассмотрением элементов новозаветной интерпретации еврейского Писания как возможных указаний на традиции, имевшие более широкое хождение, а иногда и характерные для тогдашнего иудаизма в целом. В их развитой форме традиции эти зачастую зафиксированы лишь на столетия позже в раввинистических источниках, и Новый Завет, таким образом, оказывается самым ранним о них свидетельством. Основной вопрос, ставящийся здесь, может быть сформулирован следующим образом: как изучение раннехристианских текстов может способствовать воссозданию более полной картины современной им еврейской интерпретации Библии?

В книге обсуждаются традиции, относящиеся к различным слоям новозаветной литературы: синоптические евангелия, послания Павла и книга Деяний.

M. ZIMMERMANN (ed.) On Germans and Jews under the Nazi Regime: Essays by Three Generations of Historians. Jerusalem: Magnes Press, Jerusalem 2006. — 435 pp.

М. ЦИММЕРМАН (ред.) Немцы и евреи под властью нацистского режима: исследования историков трех поколений. Иерусалим: Изд-во им. Магнеса, 2006. — 435 с.

Сборник статей, написанных историками разных школ и поколений и посвященных истории, историографии и исторической памяти Холокоста. Представленные в сборнике работы сгруппированы по трем разделам: в первом собраны статьи, подводящие итоги шести десятилетиям исследования Холокоста, второй посвящен анализу феномена антисемитизма в Германии и реакции немецкого общества на геноцид евреев, в заключительном разделе прослеживается развитие еврейского руководства в Германии и странах Восточной Европы под властью нацистов.

מרים פרנקל. "האזהבים והנדיבים": עילית מנהיגה בקרב יהודי אלכסנדריה בימי הביניים. יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ז, 703 עמ'.

ФРЕНКЕЛЬ М. «Щедрые и любящие»: руководящая элита евреев Александрии в Средние века. — Иерусалим: Яд Бен-Цви, 2007. — 703 с.

Фундаментальная монография израильской исследовательницы основывается на документах из Каирской генизы, которая до сегодняшнего дня является главным источником наших сведений о духовной и социальной жизни евреев в странах ислама в раннем Средневековье. Внимание автора сосредоточено на жизни еврейской элиты в Александрии в X-XIII вв. Вначале определяются хронологические и географические рамки исследования, а вслед за тем рассматривается деятельность наиболее влиятельных фигур в еврейской общине Александрии в указанный период. Опираясь на эти конкретные сведения, исследовательница дает общую характеристику местной элитарной культуры, ее институтов и форм общественной жизни. В книге обсуждаются также пути формирования и поддержания социальной стратификации в еврейской средневековой общине. В качестве приложения приводятся сто откомментированных документов из генизы в переводе на иврит.

אביעזר רביצקי. עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו. ירושלים ותל-אביב: שוקן – 405 עמ'.

РАВИЦКИЙ А. Маймонидовские исследования: философия, природа и общество в сочинениях Рамбама и его учеников. — Иерусалим, Тель-Авив: Шокен, 2006. — 405 с.

В своей новой монографии видный израильский историк философии подвергает пересмотру наследие Рамбама (Маймонида) и его учеников в двух важнейших вопросах: отношения между философией и обществом и отношения между теологией, наукой и природой. Касаясь первого вопроса, автор рассматривает двойственную позицию Рамбама, придававшего одинаковое значение как своим философским исследованиям, так и занятию галахой и общественной деятельности. Предметом пристального внимания ученого становится критическое осмысление наследия прославленного философа его учениками и произошедшее в их среде размежевание между теми, кто был ориентирован на пастырскую и общественную деятельность, и теми, кого интересовали научные и метафизические изыскания. Другой темой, занимающей исследователя, являются попытки Рамбама примирить философию, Тору и науку и влияние этих попыток на средневековую философию и современную мысль. Отдельная глава исследования посвящена борьбе Рамбама с магией и народными религиозными практиками.

אפרים שהם-שטיינר. חריגים בעל כורחם. משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים. – ירושלים: מגנס, תשס"ז, 304 עמ'.

ШОХАМ-ШТЕЙНЕР Э. Отщепенцы поневоле. Сумасшедшие и прокаженные в еврейском обществе средневековой Европы. — Иерусалим: Изд-во им. Магнеса, 2007. — 304 с.

Новаторское исследование, посвященное трем маргинальным группам в еврейском обществе Средних веков: прокаженным, сумасшедшим и обладателям врожденных физических пороков. Автор анализирует отношение к этим группам со стороны еврейского общества и его институтов, характеризует их социальный статус, выявляет причины их вытеснения на периферию общества и указывает на значительные расхождения между декларируемыми нормами поведения в отношении «отщепенцев поневоле» и реальным положением вещей. Особый интерес представляет проделанный ученым сравнительный анализ ситуации в еврейском и христианском обществах.

Книга основывается на материалах средневековой ашкеназской культуры, однако сделанные автором наблюдения и выводы могут быть спроецированы и на другие сообщества и эпохи. Парадоксальной особенностью исследуемой ситуации является то, что рассматриваемые маргинальные группы противопоставляются «обществу большинства», которое на самом деле представляет собой этнорелигиозное меньшинство, в свою очередь воспринимаемое окружающими в качестве маргинальной группы.

Сведения об авторах

Ури Гершович, Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке, Еврейский университет в Иерусалиме.

Ольга Минкина, кандидат исторических наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге.

Елена Римон, доктор философии, университетский центр Ариэль.

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

Елена Тартаковская, доктор философии, отделение культурологии Тель-Авивского университета.

Анатолий Хаеш, научный сотрудник Санкт-Петербургского института иудаики.

Владимир (Зеев) Ханин, доктор философии, отделение политических наук Университета Бар-Илан

Хаггай Бен-Шамай, профессор кафедры арабского языка и литературы, Еврейский университет в Иерусалиме.

Любовь Чернина, Кафедра истории еврейского народа, Еврейский университет в Иерусалиме.

SUMMARIES

Liubov Chernina

Economic factors in the Anti-Jewish Policy of the Visigothic Kingdom from the 5th to the 7th Centuries

The paper focuses on the economic factors in the anti-Jewish politics of the Visigothic kings. The peculiarity of “Jewish” norms in Visigothic law reflects the confusion among several types of people of Hebrew origin: unconverted Jews, false converts and sincere converts. Although all of these groups possessed a different social and economic status, Roman law formed the common foundation— they were all considered Roman citizens with the corresponding rights in the realm of property and trade. Juridical regulation of economic aspects relating to Jews are, for the most part, connected to the following spheres: slaves (slaveholding and the conversion of slaves to Judaism), Jewish participation in commerce (including overseas trade), and different forms of property. The special Jewish poll-tax mentioned in the laws represents one of the most interesting topics investigated in this study. The article also discusses Christians (clerics and laymen) who helped Jews avoid the restrictions. An examination of the above issues leads to the conclusion that economic factors formed an integral part of general anti-Jewish laws in the Visigothic kingdom and exerted an important influence on the complicated processes of the Christianization of the Jewish population.

Olga Minkina

“ ... To Use Myself for the Sake of my Community”: Maskilim, Kahal and the Government of the Russian Empire in the Late 18th and Early 19th Centuries

The paper analyzes various cases of interaction among the first Russian “Maskilim,” the traditional elite and the government. Since Jewish society did not view Maskilim as a separate social class, the term “maskil” acquires different meanings in each concrete situation. We have therefore used case studies to examine the phenomenon of the Russian Haskala and the reciprocal relations between maskilim, the traditional elite and the government. The study examines the activities of three “enlightened” Jewish merchants from Mohiliov in the late 18th to the early 19th centuries: Benjamin Shpeer, Jacob Hirsh, and Note Notkin. Their plans for Jewish reform, which were presented at various times to the Russian authorities, all reveal similar tendencies. Unlike the political program of the Western European Haskala, which focused on integrating Jews into the surrounding society by abol-

ishing cultural distinctions and independent communal institutions, the projects of Shpeer, Notkin and, to a lesser extent, Hirsh, reveal the opposite tendency. They strengthen the role of *kahals* and the traditional elite by modernizing and merging them into the Russian administration.

Helena Rimon

Hebrew Adventure Prose Fiction in Intertextual Context

The paper investigates the development of genres of Hebrew prose fiction in the 19th century by utilizing a typological study. This is based on Mikhail Bakhtin's concept of "adventure time." According to Bakhtin, the models of the Novel that developed in the Hellenistic period were repeatedly reproduced throughout the history of European literature. A comparative analysis of Hebrew prose works from the 19th century (novels by Abraham Mapu and Peretz Smolenskin, satirical menippeas by Isaac Perel and Isaac Erter) reveals that Hebrew Prose replayed not only the European chronotope structures, but also the sequence of their development: the first experiments in the prose fiction are menippeas and the "erotic adventure novel," followed by picaresque. Apparently, this sequence is not merely due to a European influence, rather it manifests a regularity of genre development in "belated" (a term coined by H. Bloom) national literatures.

Elena Tartakovsky

Prince Volkonsky and *Habima*: a Russian Accent on the Hebrew Stage

The study traces the influence of the Russian Prince Sergey Volkonsky on the speaking style of the first professional Hebrew theatre *Habima*. The speech lessons given by Volkonsky to the early *Habima* actors and their impact are analyzed, beginning with a description of the teacher's theatrical approach, followed by a recap of his lessons and an examination of how far his students were able to absorb them. The fact that the actors, whose mother tongue was mainly Yiddish, and whose stage language was Hebrew, learned "correct" speech on the basis of Russian, had a great impact on their manner of speaking.

Daniel Romanovsky

Belorussian Jews and Jews Deported from Germany in the Ghetto of Minsk: A Clash of Cultures.

About 25,000 Jews were deported from the *Reich* (Nazi Germany and annexed territories) to Minsk in 1941–42, and 7,300 were imprisoned in the Minsk ghetto. Despite their common misfortune, the German Jews and the local Belorussian Jews incarcerated in the Minsk ghetto failed to interact or to cooperate with one another. The Jews from Minsk projected on the

German Jews the same prejudices held by (non-Jewish) Belorussians. The article examines the image of German Jews in the eyes of their Belorussian brethren and the areas of sporadic contacts between the two groups.

Velvl Chernin

“S’iz nito do keyn Got’s kozakn: The Religious Life of Soviet Jewry and Soviet Jewish Literature from the 1960s to the 1980s.

This article examines those relatively rare cases when Soviet Jewish authors writing in different languages (Jewish and non-Jewish) touched on religious topics in their works. This was done under conditions of totalitarian atheistic ideological pressure, which was greatly felt in Soviet literature as a whole and in Yiddish Soviet Literature in particular. The article focuses on a comparative analysis of two short stories — one, in Yiddish, *Di fledermoyz* (*The Bat*) by Heshl Rabinkov was officially published and the second, the Hebrew story *Esrim Hagibborim* (*Twenty Heroes*) by Soviet writer Zvi Preygerzon, remained unpublished. Their plots are quite similar — both short stories deal with an attempt to reestablish a Jewish religious community in the Soviet Union of the post-Stalin era, but the attitude of the authors — the legal Yiddish one and the clandestine Hebrew one — to these attempts differs substantially.

Uri Gershovich

Jewish Medieval Biblical Exegesis: History and Perspectives of Research

The essay opens with a brief outline of the history of the Jewish Biblical Exegesis and its developments during the medieval period. The author outlines three different stages in the development of Jewish Exegesis: the formative period (the late *Geonic* period), the flourishing of the *peshat* schools in Ashkenaz and Sefarad (11th — 12th centuries), and the post Maimonidean period (13th — 15th centuries). The last period is characterized by a wide spectrum of methods and exegetical tools (including philosophical allegory and kabbalistic symbolism). Still, scholars of Jewish Exegesis have focused mainly on the *peshat* commentators and its methods, therefore, the historical and ideological reasons for this phenomenon are discussed. In conclusion, various perspectives of future research are proposed, with an emphasis on an integrative view of the field.

Haggai Ben-Shammai

Rabbinic Literature in Se’adya’s Exegesis. Between Tradition and Innovation

This article investigates Se’adya’s attitude towards rabbinic tradition, including *Targums*. The examination relates to the actual presence in Se’adya’s

commentaries of rabbinic (midrashic) materials in their original Hebrew, Aramaic or (mainly) Judaeo-Arabic paraphrase, rather than on Se'adya's methodological statements. Se'adya apparently assigns rabbinic tradition and human reason equal weight in deciding the validity of the interpretation of Scriptural verses that cannot be understood according to their apparent (*zahir*) or literal meaning. Se'adya uses rabbinic tradition to supplement biblical records of past events or forecasts of future events, as well as philosophical interpretations of verses.

Rabbinic tradition assigns considerable weight to the "Enumeration of Scriptural Examples." For the most part, Se'adya follows this pattern, and in certain cases accepts specific lists of enumeration due to their rabbinic authority. Rabbinic tradition is also Se'adya's main motive in his acceptance of the Talmudic reckoning of Job's genealogy and chronology.

A close examination of Se'adya's commentaries shows that he intended to integrate midrashic-rabbinic sources in his commentaries in a reshaped version with respect to both language and content as a central and prominent element of his exegesis.

Se'adya apparently continued to create new homilies based on the old midrashic patterns, while typically demonstrating his tendency for philological perfection, exhausting all the relevant proof texts on a given topic. On occasion, midrashic interpretations are introduced with the reservation that they may be accepted only if and when the methodological principle is accepted — beyond, or contrary to philological considerations. Sometimes Se'adya presents old midrashic comments in the form of modern philosophical arguments.

Se'adya also uncovered a considerable amount of rabbinic material that had been rendered into Arabic, possibly in popular form, before him. He decided to make these materials an integral part of his authoritative commentaries. He considered rabbinic traditions just as valid as unequivocal Scriptural verses as a source of religious cognition. He therefore did his best to present them to his Jewish intellectual contemporaries in terms familiar to them, and in accordance with the philosophical and scientific achievements of his time.

Памятка для авторов журнала

Статья представляется в редакцию на дискете (WinWord, Dagesh2) с приложением четких компьютерных распечаток (формат страницы и количество знаков в 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 с.

Статьи направлять по адресам:
129009, Москва, 11. комн. 334а
cjs@iaas.msu

Center for Jewish Studies in Russian
Institute of Jewish Studies
The Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus, Jerusalem 91905
Israel
chais_center@savion.huji.ac.il

научное издание

Вестник Еврейского университета № 12 (30)

| | |
|---------------------------|--|
| Издатель | <i>М. Гринберг</i> |
| Зав. редакцией | <i>И. Аблина (Москва)</i> <i>О. Константинова (Иерусалим)</i> |
| Художественное оформление | <i>Г. Златогоров</i> |
| Компьютерная верстка | <i>И. Пичугин</i> |
| Корректор | <i>И. Любовина</i> |

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel./fax: (972)-2-624-2527
Fax: (972)-2-624-2505
e-mail: house@gesharim.org

www.gesharim.org



Издательство «Мосты культуры»
ЛР № 030851 от 08.09.98
Формат 60 x 90/16. Тираж 1000 экз.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 16,0.
Подписано в печать 14.11.2008. Заказ № 1794

Электронный вывод и печать в ППП Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ДЛЯ ЗАМЕТОК

