

14(32)

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

---

---

# ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

---

---



14  
(32)

МОСКВА  
2011  
ИЕРУСАЛИМ  
5772



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

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  
№ 14 (32) 2011

Мосты культуры  
Москва  
2011



Гешарим  
Иерусалим  
5772

**Вестник Еврейского университета № 14 (32)**  
**Vestnik: International Journal for Jewish Studies**

*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. Заверьяев (отв. секретарь), И. Лурье (отв. секретарь)

*Международный редакционный совет:*

И.-Т. Ассис (сопредседатель), 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, И. Вайнберг, М. Гишман, М. Гринберг, А. Долгопольский, М. Занд, Г. Казовский, И. Коэн, А. Кулик, М. Куповецкий, Р. Лапидус, А. Локшин, А. Милитарев, В. Москович, В. Мочалова, В. Петрухин, Н. Прат, Д. Сегал, В. Собкин, Р. Тименчик, С. Тищенко, М. Тольц, В. Шапиро, В. Шнирельман, Ш. Штампфер, М. Членов, З. Элькин, Д. Эльяшевич

All manuscripts submitted to Vestnik are peer-reviewed.

© Кафедра иудаики, ИСАА МГУ  
© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.  
Еврейский университет в Иерусалиме  
© Ассоциация «Гишрей тарбут»

ISBN 9785–93273–302–0

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Юлия Оленева.</i> «Дни старости и смерти»: раввинистическая и ранняя христианская интерпретация фрагмента 12:1–7 книги Когелет .....	9
<i>Бер (Борис) Котлерман.</i> Цэна у-рэна р. Яакова бен Ицхака Ашкенази из Янова: структура, источники и ревизия оригинального текста.....	26
<i>Велвл Чернин.</i> «Для кого я тружусь?» Взгляды Йехуды Лейба Гордона на языковые проблемы еврейской литературы.....	50
<i>Екатерина Куровская.</i> Нелинейное письмо Ш.Й. Агнона: роль «хасидских историй» в ткани романа «Хахнашат кала» .....	68
<i>Геннадий Винница.</i> Органы управления, навязанные еврейскому населению оккупированной территории Восточной Белоруссии в 1941–1943 гг. ....	86
<i>Леонид Смиловицкий.</i> Отношение руководства Белорусской ССР и ее еврейского населения к образованию Государства Израиль... ..	108
<i>Ольга Белова.</i> «Особенно мы не вдавались в религию. Но знали, что мы все-таки евреи» (Еврейская традиция в материалах полевых исследований) .....	121
<i>Зоя Копельман.</i> О русском подтексте современной ивритской литературы .....	140

### ЭССЕ. ПОРТРЕТЫ

<i>Сирил Асланов.</i> Андре Шураки в поиске утраченного палимпсеста .....	183
---	-----

### АРХИВ

<i>Илья Баркуский.</i> В помощь благотельным намерениям правительства. Проект Макса Лилиенталя об учреждении в России еврейской консистории и еврейской богословской семинарии .....	199
--	-----

<i>Михаил Мицель. Виновным себя не признал. Дело И.А. Гроера – заместителя директора Агро-Джойнта .....</i>	<i>219</i>
Краткий обзор новых книг по иудаике .....	246
Summaries.....	258
Сведения об авторах .....	262

## CONTENTS

### RESEARCH

<i>Julia Oleneva</i> . The Days of Old Age and Death: Rabbinic and Patristic Interpretations of Qohelet 12:1–7 .....	9
<i>Ber (Boris) Kotlerman</i> . Tseena u-reena by Rabbi Yaakov ben Yitzhak Ashkenazi from Yanov: Composition, Sources, and Revision of the Original Text .....	26
<i>Velvl Chernin</i> . “For Whom Do I Toil?” Yehuda Leib Gordon on the Language Problems of Jewish Literature .....	51
<i>Ekaterina Kurovsky</i> . S.Y. Agnon’s “Nonlinear Narrative”: The role of Hasidic Stories in Hakhnasat kalah .....	68
<i>Gennady Vinnitsa</i> . Governing Authorities Imposed on the Jewish Population in the Occupied Territory of the Eastern Belarus in 1941–1943 .....	86
<i>Leonid Smilovitsky</i> . The Attitude of the Leadership of the Belorussian Soviet Socialist Republic and its Jewish Population to the Formation of the State of Israel .....	108
<i>Olga Belova</i> . “We didn’t plunge into the religion more than usual. But we knew that we were Jews” (The Jewish tradition in the data of field research, 2005–2009) .....	121
<i>Zoya Kopelman</i> . Russian Inter-text in Hebrew Literature in Today’s Israel .....	140

### ESSAYS. PORTRAITS

<i>Cyril Aslanov</i> . André Chouraqui’s Search for the Lost Palimpsest.....	183
--	-----

### ARCHIVES

<i>Ilia Barkussky</i> . «Striving to assist the government’s benevolent intentions»: Max Lilienthal’s project of establishing in Russia a Jewish Consistory and a Jewish Theological Seminary .....	199
---	-----

<i>Michael Mitzel</i> . "Pleaded not guilty": The case of I.A. Groer, vice-director of Agro-Joint.....	219
New Books in Jewish Studies.....	246
Summaries.....	258

# ИССЛЕДОВАНИЯ





*Юлия Оленева*

«ДНИ СТАРОСТИ И СМЕРТИ»:  
раввинистическая и ранняя христианская  
интерпретация фрагмента 12:1–7 книги Когелет

Пассаж 12:1–7 книги Когелет (Екклесиаст)<sup>1</sup> является одним из самых поэтичных библейских описаний старости и конца человеческой жизни. Вдохновленные образами Когелета многие толкователи предлагали свое понимание этого фрагмента. Различным его интерпретациям в раввинистической и христианской литературе периода поздней Античности будет посвящена настоящая статья.

Наиболее обширное раввинистическое толкование книги Когелет – Мидраш Когелет Рабба. Схожие интерпретации пассажа 12:1–7<sup>2</sup> с определенными различиями находятся так же в мидраше Ваикра Рабба (Leviticus Rabbah) 18, Вавилонском Талмуде (b.Šabb.151a1–53a) и Таргуме Когелет (Targum Qohelet). В данной статье Когелет Рабба анализируется как основной источник и сравнивается с упомянутыми параллельными текстами.

Христианские патристические толкования пассажа можно найти в «Метафразе Екклесиаста» Григория Тауматурга<sup>3</sup>, в комментарии, а точнее, в записях катехизических лекций Дидима Александрийского<sup>4</sup> и комментарии на Екклесиаст Иеронима. Григорий Тауматург слова Екклесиаста интерпретирует как свидетельство о конце света. Дидим интерпретирует фрагмент как аллегорическое указание на церковь. И только Иероним, компилируя упомянутые христианские интерпретации, предлагает как одно из возможных толкований аллегория старости. Это аллегорическое прочтение текста имеет много общего с раввинистическими интерпретациями.

Основываясь на параллельности изучаемых традиций, я проведу сравнительный анализ раввинистических источников и комментария Иеронима к книге Екклесиаста. Цель анализа – подробно рассмотреть источники, определить сходства и различия в предлагаемых аллегорических интерпретациях, а также выявить знакомство Иеронима с раввинистической традицией толкования Библии. Таким образом, статья может внести определенный вклад в изучение еврейско-христианских

экзегетических подходов в период поздней Античности. Предпринятый анализ будет основываться на экзегетическом методе. Главная идея экзегетического метода заключена в предположении, что изучение еврейской и христианской библейской интерпретации может пролить свет на иудео-христианские взаимовлияния, при том что и евреи и христиане жили в культуре, ориентированной на Библию<sup>5</sup>.

В начале вкратце рассмотрим основные вопросы, связанные с анализируемыми источниками.

### Когелет Рабба

Когелет Рабба, палестинский мидраш<sup>6</sup> на Екклесиаст, время создания которого можно определить лишь приблизительно, так как сам мидраш не содержит нужных свидетельств<sup>7</sup>. Ученые полагают, что современная форма Когелет Рабба сложилась в период с V по VII вв.<sup>8</sup> Несмотря на то что полная форма текста возникла не ранее VII века, составляющие его литературные традиции гораздо древнее<sup>9</sup>. Известный сегодня текст сформировался как результат сознательной работы редактора, имевшего в своем распоряжении определенные литературные источники. Заимствуя раннюю традицию аммораев<sup>10</sup>, редактор перерабатывал ее и применял по своему усмотрению в новом контексте. Палестинская аггадическая традиция является основным источником, использованным редактором, но, очевидно, он был также осведомлен о вавилонской традиции<sup>11</sup>. Редактор мидраша, придавая структуру книге, добивался соответствия членения текста и традиции публичного чтения его времени, он присоединил вступление, скомпонованное из прологов заимствованных источников, и добавил свои собственные комментарии и короткие толкования (*derashot*)<sup>12</sup>.

Л. Гинзберг (L. Ginzberg), исследовавший и сравнивавший текст Когелет Рабба и комментарий Иеронима к книге Екклесиаста, высказывает мысль о наличии более раннего материала в мидраше и одновременно его связи с комментарием Иеронима. Он делает вывод, что «трактат Иеронима включает в себя еврейские толкования, которые также обнаруживаются в Когелет Рабба, что является неопровержимым доказательством существования этих толкований уже в IV веке. Другими словами, даже не утверждая, что Когелет Рабба существовал тогда в его нынешнем виде (такое утверждение вряд ли будет верным), можно определенно сказать, что это собрание толкований основывается на более древней традиции»<sup>13</sup>.

Исследователи единогласны во мнении, что местом возникновения Когелет Рабба является Палестина, так как палестинская традиция доминирует в мидраше по сравнению с вавилонской. Стиль и язык мидраша напоминает палестинскую школу толкователей<sup>14</sup>.

*Структура.* Текст мидраша разделен на части или так называемые *седарим* (порядки). Каждой части был придан законченный вид посредством распознаваемых элементов мидраша<sup>15</sup>. Деление на седарим имеет сходство с масоретским делением текста. Как было сказано ранее, возможно, на редактора повлиял характер публичного чтения Библии, распространенного в то время, и он структурировал книгу так, чтобы отразить литургическую практику<sup>16</sup>. Мидраш Когелет Рабба вместе с введением следует 222 стихам книги, каждый из которых интерпретируется отдельно, но в некоторых случаях группируется с другими стихами. Более половины стихов мидраш толкует полностью, некоторые стихи только частично, а пропускает совсем немного<sup>17</sup>.

*Особенности жанра.* Мидраш Когелет Рабба является практически непрерывным агадическим экзегетическим мидрашом. Это не комментарий в прямом смысле слова, а скорее сборник мыслей и высказываний различного времени и характера. Целью мидраша не всегда являлось собственно прояснение смысла текста и герменевтика, но также приспособление библейского текста к ситуации и взглядам того времени. Часто мидраш не заинтересован в объяснении значения слов Когелета и использует текст как средство для изложения и раскрытия определенной темы, являющейся актуальной на тот момент<sup>18</sup>.

### Комментарий Иеронима к книге Екклезиаста

Комментарий Иеронима к книге Екклезиаста является важным трудом в истории библейской экзегезы, так как это первый латинский комментарий, который основывается на еврейском тексте<sup>19</sup>. Будучи убежденным в правильности еврейского текста, Иероним пользовался всеми доступными ему рукописями оригинала. Для комментария Иероним использовал свой перевод, сделанный с еврейского текста, Септуагинту и греческие переводы II века н.э., т.е. переводы Акилы, Симмаха и Теодотиона. Комментарий Иеронима обычно датируют примерно 389 годом<sup>20</sup>.

Иероним не отрицает каноничности книги Когелет, указывая на то, что ее исторический автор царь Соломон, и одновременно видя в имени Екклесиаст (проповедник) Пастыря, указание на Иисуса Христа<sup>21</sup>. Он объясняет свой метод: не следовать какому-либо предыдущему авторитету, а выполнять свой собственный перевод с еврейского языка<sup>22</sup>. Но независимость перевода не означает независимость экзегезы. Комментарий отображает интерпретации своего времени, но также цитирует ранних экзегетов. Иногда Иероним называет их по имени (Ориген, Апполинарий, Григорий Тауматург, Викторин из

Петры, Лактаний), но иногда он высказывается неопределенно, например «как другие говорят», «как другие думают». Другая интересная особенность комментария – обширное использование раввинистической экзегезы того времени, которую Иероним, очевидно, почерпнул от учителя-еврея<sup>23</sup>. Комментарий последовательно толкует книгу Когелет, так как Иероним ориентируется на принятое деление библейского текста на стихи. При толковании комментатор часто обращается к разъяснению грамматической формы слов, если она, по его мнению, играет важную роль в понимании смысла текста<sup>24</sup>. Несмотря на то что это первый комментарий Иеронима, он превосходно знает текст и уделяет большое внимание значению каждого слова. Метод же Иеронима заключен в том, чтобы дать на каждый стих книги как можно больше толкований, отделяя их словами «или» и «иначе»<sup>25</sup>. Экзегетические принципы представленного здесь комментария текста двух видов: *interpretatio litteralis* и *interpretatio spirritualis*. Иероним считал, что вначале текст следует интерпретировать буквально и только потом переходить к духовному толкованию. Но связь между этими типами интерпретаций довольно сложно определить. Можно было бы предположить, что *interpretatio litteralis* является лишь предварительной стадией интерпретации. Однако прочтение комментария показывает, что Иероним иногда предлагает только буквальный комментарий, не видя возможности понять текст аллегорически или духовно. Чаще всего он приводит сначала буквальное объяснение, а потом духовное толкование, которое, впрочем, не отрицает первого. Очевидно, речь здесь может идти только о двух различных принципах, способах прочтения Писания. Иероним читал Ветхий Завет, исходя из христианской установки, что экзегеза призвана найти в тексте намеки на Христа, понять текст христологически. Этот тип христологического понимания текста и является духовным, буквальное же понимание, напротив, часто охватывает именно не христологические интерпретации<sup>26</sup>. В сущности, доминирующей целью комментария Иеронима является духовная и христологическая интерпретация, а не создание поясняющего комментария к трудным местам текста. Но несмотря на то что целью Иеронима не было отрицание буквального объяснения, большая часть комментария состоит из духовной интерпретации.

Изучая экзегетическую деятельность Иеронима, можно заключить, что на него повлияли три экзегетические традиции: две христианские (Антиохийская и Александрийская школы) и еврейская<sup>27</sup>. Обычно Иероним цитирует еврейские интерпретации вместе с другими христианскими толкованиями или отрицает их, а иногда даже высмеивает. Лишь в редких случаях он предпочитает еврейскую интерпретацию. Но практически никогда он не останавливается на ней, а идет дальше, ища духовное толкование, согласующееся с учением Церкви Христовой<sup>28</sup>.

## Сравнительный анализ аллегории старости и смерти в комментарии Иеронима к книге Екклезиаста и раввинистических толкованиях

Как комментарий Иеронима, так и Мидраш Когелет Рабба содержат несколько вариантов толкования фрагмента 12:1–7. Иероним, как уже упоминалось, компилировал различные христианские и еврейские интерпретации. Когелет Рабба предлагает два типа толкования, которые можно обозначить как морально-эсхатологическое и исторически-теологическое<sup>29</sup>. Аллегория старости представлена в так называемой морально-эсхатологической интерпретации, к которой мы сейчас и обратимся.

Ког. 11:9–12:7<sup>30</sup>

פרק יא <sup>ו</sup> שמח בחור בילדותו ויטיב לבדו בימי בחורותו והלך בדרכי לבדו ובמראי עיניו וידע כי על-כל-אלה יביאך האלהים במשפט: והסר בעס מלבדו והעבר רעה מבשרה כיהילדות והשחרות הבל:

פרק יב <sup>א</sup> וזכר את-בחוראיו בימי בחורותיו עד אשר לא-יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אי-לי בהם חפץ: <sup>ב</sup> עד אשר לא-תחפשד השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אתר הגשם: <sup>ג</sup> כיום שיזעו שמרי הבית והתעותו אנשי החיל ובטלו הטחנות כי מעטו וחשכו הראות בארבות: <sup>ד</sup> וסגרו דלתים בשוק בשפל קול הטחנה ויקום לקול הצפור וישחו כלי-בנות השיר: <sup>ה</sup> גם מגבה יראו וחתחתים בדרך וינאץ השקל ויסתבל החגב ותפר האבינה כיהלד האדם אל-בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים: <sup>ו</sup> עד אשר לא-ירחק חבל הכסף ותרוץ גלת הזהב והשקבר כל-על-המבוע ונרץ הגלגל אליהבור: <sup>ז</sup> וישב העפר על-הארץ כשהיה והרוח תשוב אל-האלהים אשר נתנה:

Гл. 11: 9. Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд. 10. И удаляй печаль от сердца твоего, и уклоняй злое от тела твоего, потому что детство и юность – суета.

Гл.12. 1. И помни Создателя твоего в дни юности твоей, доколе не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которых ты будешь говорить: нет мне удовольствия в них! 2. Доколе не померкнет солнце и свет и луна и звезды, и не нашли новые тучи вслед за дождем. 3. В тот день, когда задрожат стерегущие дом и согнутся мужи силы, и перестанут молоты мелющие, потому что их немного осталось; и помрачатся смотрящие в окно. 4. И запираются будут двери на улицу; когда замолкнет звук жернова, и будет вставать человек по крику петуха и замолкнут дщери пения. 5. И высоты будут им страшны, и на дороге ужасы; и зацветет миндаль, и отяжелеет кузнечик, и рассыплется каперс. Ибо отходит человек в веч-

ный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы. 6. Доколе не порвалась серебряная цепочка и не разорвалась золотая повязка, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодезем. 7. И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, который дал его.

### Когелет Рабба

עד אשר לא תחשך השמש זה קלסתר פנים והאור זה החוטם והריח זה המצח וכוכבים אלו ראשי לסתות ביום שיזעו הבית אלו הצלעות והתעות אנשי החיל אלו זרועותיו ר' הייא בר' נחמיה אומר אלו צלעותיו ובטלו הטתנות זה המסס כי מעטו אלו השינים וחשכו הראות בארבות אלו העינים

Пока не померкло солнце – это черты лица. Свет – это нос. Луна – это лоб. А звезды – это скулы. Стражи дома – это ребра, и согнутся мужи силы – это руки. А рабби Хийя бен рабби Неемия сказал, что это ребра. И перестанут молоть мельницы, – это желудок, так как они уменьшатся, – это зубы. И помрачатся смотрящие в окно, – это глаза.

### Комментарий Иеронима<sup>31</sup>

Aliter: Custodes domus, qui ad corpus hominis referunt cuncta quae scripta sunt, costas significari putant, quod ab ipsis intestina vallentur, et tota ventris mollitudo servetur. Viros vero fortes, crura aestimant; solem, et lunam, et stellas, ad oculos, aures, nares, et totius capitis sensus coaptant.

Иначе: те, кои все написанное здесь относят к телу человеческому, думают, что под стражами дома разумеются кости, так как ими окружены все внутренности и охраняются все мягкие части желудка. Мужами же сильными признаются голени, а под солнцем, луною и звездами разумеют глаза, уши, ноздри и все чувства головы...

Aliter: Cessare molentes quia imminutae sint, de dentibus dictum putant. Quod cum extrema senectus advenerit, dentes quoque aut atteruntur, aut decidunt: quibus permoliti cibi in alvum transmittuntur. Tenebrescere autem videntes in foraminibus, oculos arbitrantur: quod aetate confectis caliget acies, et intuitus obscuretur.

Иначе: думают, что *перестанут молоть мелющие, потому что они уменьшились* сказано о зубах, что – когда наступит глубокая старость, то и зубы, перемальваемая которыми пища переходит в желудок, или стираются или выпадают; а слова: помрачатся смотрящие в отверстиях понимают в отношении к глазам, – что у людей престарелых слепнут глаза и помрачается взор.

Комментируя слова Екклесиаста, Иероним объединяет интерпретацию стихов 12:2–3. Поэтому в таблице выше сразу приведено толкование Когелет Рабба на два стиха (12:2–3) и текст Иеронима, имею-

ший явные параллели с еврейскими источниками. Иероним придерживается своего метода компилирования и поочередно предлагает апокалиптическое, эклесиологическое, а также имплицитно еврейское толкования. Например, перед приведенным выше отрывком Иероним пишет следующее: *«Доколе не померкли солнце и свет, и луна и звезды, и не возвратились тучи после дождя. Если мы принимаем это в отношении к общей кончине мира, то этот отдел соответствует словам Господа, в которых он говорит: ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет... солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются (Мт. 24:21–29). Сии силы небесные и суть стражи дома, под коим разумеется мир сей; а мужи силы – это падшие и противные силы. Если же здесь говорится о частной кончине каждого при конце этой жизни: то и солнце, и луна, и звезды, и облака, и дожди перестанут существовать для того, кто умрет. Иначе: веселись юноша, т.е. народ христианский, и наслаждайся благами, какие даны тебе Богом, но знай, что во всем этом ты будешь призван Господом на суд... но удаляй гнев от сердца твоего... и помни, чтобы для тебя, согрешившего, не зашло в полдень солнце правды, не погас свет ведения, не прекратился блеск луны, т.е. церкви...»*<sup>32</sup>. Из процитированного фрагмента очевидно, что путь к пониманию истинного смысла Екклесиаста Иероним видит в первую очередь в словах Иисуса Христа и учении христианской церкви. Но приверженность христианской интерпретации Ветхого Завета не мешает Отцу Церкви приводить параллельно другие толкования, в том числе и еврейские. Иероним плавно переходит от христианского толкования к еврейскому, отделяя их словом «иначе».

В приводимой интерпретации (см. текст в таблице выше) Иероним не дает никакого намека на то, кем являются толкователи, на которых он ссылается, но, обратившись к раввинистическим источникам, становится очевидным, что речь идет о еврейской интерпретации. Когелет Рабба содержит следующую интерпретацию: «Померкло солнце – это черты лица. Свет это нос. Луна это лоб. А звезды это скулы». В мидраше Ваикра Рабба (Leviticus Rabba) солнце и звезды понимаются идентично, свет трактуется как лоб, а луна, напротив, как нос. В Вавилонском Талмуде солнце это лоб, свет – нос. Луну Талмуд толкует как душу, а звезды это как и в Когелет Рабба скулы. Таргум относительно солнца совпадает с Когелет Рабба, свет относит к глазам, а луна и звезды это красота щек и зрачки. Относительно стражей дома Когелет Рабба пишет, что это ребра, а мужи силы руки или тоже ребра. Ваикра Рабба интерпретирует стражей как ноги или голени, соглашаясь с Когелет Рабба относительно интерпретации мужей силы. Интерпретация стражей в Талмуде совпадает с Когелет Рабба, но мужи силы трактуются как ноги или голени<sup>33</sup>.



Очевидно, что пересказ еврейской интерпретации Иеронимом и цитированные источники не совпадают слово в слово. Определенные различия объясняются тем фактом, что Иероним использовал устную традицию. К тому же современные ему раввинистические источники не сохранились.

Комментируя дальше стих 12:3, Иероним продолжает имплицитно ссылаться на еврейскую интерпретацию. «Иначе: думают, что *перестанут молоть мелющие, потому что они уменьшились* сказано о зубах, что – когда наступит глубокая старость, то и зубы, перемалываемая которыми пища переходит в желудок, или стираются или выпадают; а слова: *помрачатся смотрящие в отверстиях* понимают в отношении к глазам, – что у людей престарелых слепнут глаза и помрачается взор<sup>34</sup>».

Сравнение с еврейскими источниками в этом случае также свидетельствует о заимствовании. В мидраше Когелет Рабба написано: «И перестанут молоть мелющие это желудок, потому что их немного осталось, это зубы. И помрачатся смотрящие в окно, это глаза»<sup>35</sup>. Мидраш Ваикра Рабба практически близок толкованию Когелет Рабба. Близость толкований в мидрашах объясняется тем, что оба произведения отражают общую для них палестинскую традицию. Вавилонский Талмуд предлагает схожую интерпретацию, не упоминая аллюзию на желудок. В Таргуме же встречается следующий текст: «...зубы в твоём рте станут непригодными, так что они не смогут пережевывать, а твои глаза, что открыты и смотрят из отверстий в твоей голове, станут слабее»<sup>36</sup>.

Процитированные раввинистические источники очень похожи, за исключением некоторых фраз. Иероним же в этом случае точно выражает и пересказывает главную мысль раввинистического толкования.

#### Когелет Рабба 12:4

וסגרו דלתים בשוק של אדם בשפל קול הטחנה  
 על ידי דלית מסוסא טחין ויקום לקול הצפור הדין  
 סביא כד שמע ציפרין מצוציין אמר לסטין אתו  
 לקפתא יתיח כל בנות השיר אלו השפתות

И закроются двери на улицу, это рот, и понизится звук мельницы, относительно этого желудок прекратит перемалывать (пищу). И будет вставать на пение птиц, старик, когда слышит щебечущих птиц, говорит, что это воры пришли грабить его. Все дочери песни, это губы.

## Комментарий Иеронима к 12:4

Aliter: Clausas in plateis januas, infirmos senis gressus accipi volunt: quod semper sedeat, et ambulare non possit. Humilitatem autem vocis molentis, de mandibulis interpretantur, quod cibum terere nequeat, et vix spiritu coarctato, vox ejus tenuis audiatur. Porro consurgere eum ad voceum volucris, ostendit, quod frigescent jam sanguine, et humore siccato, quibus materiis sopor alitur, ad levem sonitum evigilet, noctisque medio, cum gallus cecinerit, festinus exurgat: nequaquam valens strato saepius membra convertere. Obmutescere quoque, sive, ut melius habet in Hebraeo, surdescere filias carminis, aures significat, quod gravior senum auditus fiat, et nulla inter voces valeant scire discrimina, nec caminibus delectari. Quod quidem et Berzellai loquitur ad David, nolens transire Jordanem.

Иначе: под запертыми на улицах дверями хотят разуместь расслабление ног у старика, – что он постоянно сидит и не может ходить. А понижение голоса мелющего толкуют в отношении к челюстям, что старик не может пережевывать пищу и что при стесненном дыхании едва слышен его слабый голос. Далее тем, что он встает на голос птицы, показывает, что старик, когда у него уже охладеет кровь и высохнут влаги, каковыми веществами поддерживается сон, пробуждается при легком звуке и среди ночи, как только запоет петух, поспешно встает, не будучи в состоянии на постели поворачивать свои члены. Словами же: *онемеют*, или, как лучше в еврейском, *оглохнут дочери пения*, обозначает уши, что слух стариков делается тяжелее, что они не могут понимать различия звуков и наслаждаться пением. Как говорит это и Верцеллай Давиду, не желая переходить Иордан.

Относительно стиха 12:4 Иероним пишет: «Иначе: под запертыми на улицах дверями хотят разуместь расслабление ног у старика, – что он постоянно сидит и не может ходить. А понижение голоса мелющего толкуют в отношении к челюстям, что старик не может пережевывать пищу и что при стесненном дыхании едва слышен его слабый голос. Далее тем, что он встает на голос птицы, показывает, что старик, когда у него уже охладеет кровь и высохнут влаги, каковыми веществами поддерживается сон, пробуждается при легком звуке и среди ночи, как только запоет петух, поспешно встает, не будучи в состоянии на постели поворачивать свои члены. Словами же: *онемеют*, или, как лучше в еврейском, *оглохнут дочери пения*, обозначает уши, что слух стариков делается тяжелее, что они не могут понимать различия звуков и наслаждаться пением, как говорит это и Верцеллай Давиду, не желая переходить Иордан<sup>37</sup>».

И в этом случае видно имплицитное использование еврейской интерпретации, хотя совпадение с раввинистическими источниками частично. Толкуя запертые двери как ноги старика, Иероним не соглашается с мидрашами Когелет Рабба, Ваикра Рабба и Вавилонским Талмудом, в которых слова Когелета поняты как аллюзия на

рот (зев)<sup>38</sup>. Таргум же предлагает сравнение с ногами<sup>39</sup>. В мидрашах и Талмуде «звуки жернова» воспринимаются как желудок, Таргум говорит об аппетите. Интерпретация слов «и будет человек вставать по крику петуха» в Таргуме и обоих мидрашах схожая: «когда старик слышит птиц, он думает, что пришли воры». Толкование же Вавилонского Талмуда позволяет предположить, что Иероним ближе к его интерпретации: «даже птицы будят его». Относительно интерпретации слов «замолкнут дщери пения» ситуация схожая. Таргум и мидраши говорят о губах, очевидно указывая на неспособность старого человека петь. В Вавилонском Талмуде, в свою очередь, написано, что «пение мужчин и женщин для него (старика) все равно что шепот, и так сказал Верцеллай Давиду: «Я восьмидесятилетний старик, разве я могу различить между добром и злом?» Это значит, что взгляды старика изменчивы. «Может ли твой раб проверить, что я ем и пью?» Это же указывает на то, что губы старика становятся слабее. «Разве могу я теперь слышать пение мужчин и женщин?» Это доказывает, что слух стариков тяжелее».

Процитированный фрагмент свидетельствует о большей близости между Вавилонским Талмудом и Иеронимом, чем между другими источниками. Ассоциации обоих источников не могут быть определены как случайное совпадение, так как аллегорическое значение библейского фрагмента очевидно. Иероним в основном соглашается с интерпретацией Вавилонского Талмуда, а не с мидрашами, и следующие параллели явно на это указывают: «мужи силы» = ноги (голени), «мелющие» = зубы, «человек, встающий по крику петуха» = плохой сон старика. Такая близость толкований Иеронима и Талмуда может служить доказательством тому, что оба они восходят к общей устной традиции. Не исключено при этом, что Вавилонский Талмуд представляет более древнюю традицию, несмотря на то что является более поздним произведением<sup>40</sup>.

#### Когелет Рабба 12:5

וינאץ השקד ר' לוי אמר זה לוח של שדרה ויסתבל  
החגב אלו קרסוליו ותפר האבינה זה התאוח  
המטלה שלום בין איש לאשתו שהיא בטלה

И зацветет миндаль. Рабби Леви сказал: это позвоночник (верхний позвонок). И отяжелеет кузнечик, это лодыжка. И рассыплется каперс, т.е.вождеделение, которое приносит мир между мужем и женой, ослабевает в старости, прекратиться.

## Комментарий Иеронима к 12:5

Per metaphoram etiam nunc de membris hominis Ecclesiastae sermo est: quod cum senectus advenerit, capillus incanuerit, tumuerint pedes, libido refrixerit, et homo morte fuerit dissolutus: tunc revertetur in terram suam et in domum aeternitatis suae sepulcrum: exsequiisque rite celebratis, plangentium funus turba praecedat. Florem autem amygdali, quem nos pro canis posuimus, quidam sacram spinam interpretantur, quod, descrescentibus natium carnibus, spina succrescat et floreat. Porro quod ait: Impinguabitur locusta, sciendum ubi in nostris codicibus legitur locusta, in Hebraeo scriptum esse, aagab (hagap): quod verbum apud eos ambiguum est. ...Ita et nunc ambiguitas verbi per etymologiam ejus, indicat senum crura tumescunt, et podagrae humoribus praegravata... In eo vero ubi nos habemus, capparim, in Hebraeo habet Abiona ('abionah); quod et ipsum ambiguum est, interpretaturque amor, desiderium, concupiscentia vel cappris. Eet significatur, ut supra diximus, quod senum libido refrigescat, et organa coitus dissipentur. Hoc autem ideo, quia haec verba ambigua, cum in vocabulis suis, et amygdalum, et locustam, et capparim, sonent, aliud derivata significant, et per figuram ad seansus qui seni conveniunt derivantur.

И теперь речь Екклесиаста метафорически говорит о членах человеческих, что, когда наступит старость, поседеют волосы, опухнут ноги, охладает похоть, и человек будет разрушен смертью, тогда возвратится в землю свою и в дом вечности своей – во гроб, и при совершении погребения перед гробом будет идти толпа плачущих. А слова зацветет миндаль, что мы объяснили в смысле седин, некоторые толкуют в отношении к скорбленному положению стариков, – что, то есть по уменьшению мягких частей сидения, у них развивается и усиливается расслабление позвоночного хребта (sacra spina). Далее, относительно сказанного: отяжелеет кузнечик следует знать, что там, где в наших списках читается кузнечик, у евреев стоит aagab, слово, имеющее у них двоякое значение, потому что может быть переведено и пята и кузнечик... двоякое значение слова по этимологии указывает на опухшие и отяжелевшие от влаги подагры ноги старика. А там, где у нас стоит каперс, в еврейском стоит abiona, что так же двусмысленно и переводится: любовь, желание, вождение и – каперс: и этим обозначается, как мы сказали выше, что у стариков охладывает вождение и расслабляются органы соединения. Это от того, что слова эти двусмысленны и, буквально означая миндаль, кузнечик и каперс, в непрямом значении указывают на другое, фигурально применяются к понятиям, соответствующим старческому возрасту.

Интерпретация, предложенная в комментарии Иеронима на стих 12:5, очевидно, также основывается на еврейской традиции. «И теперь речь Екклесиаста метафорически говорит о членах человеческих, что, когда наступит старость, поседеют волосы, опухнут ноги, охладает похоть, и человек будет разрушен смертью, тогда возвратится в землю свою и в дом вечности своей – во гроб, и при совершении погребения

перед гробом будет идти толпа плачущих. А слова *зацветет миндаль*, что мы объяснили в смысле седин, некоторые толкуют в отношении к сгорбленному положению стариков, – что, то есть по уменьшению мягких частей сидения, у них развивается и усиливается расслабление позвоночного хребта (*sacra spina*). Далее, относительно сказанного: *отяжелеет кузнечик* следует знать, что там, где в наших списках читается кузнечик, у евреев стоит *aagab*, слово, имеющее у них двоякое значение, потому что может быть переведено и пята и кузнечик<sup>41</sup>. Двоякое значение слова по этимологии указывает на опухшие и отяжелевшие от влаги подагры ноги старика, не потому, что у всех стариков это бывает, но потому, что часто встречается. А там, где у нас стоит каперс, в еврейском стоит *abiona*, что так же двусмысленно и переводится: любовь, желание, вождение и – каперс: и этим обозначается, как мы сказали выше, что у стариков охладевает вождение и расслабляются органы соединения. Это от того, что слова эти двусмысленны и, буквально означая миндаль, кузнечик и каперс, в непрямом значении указывают на другое, фигурально применяются к понятиям, соответствующим старческому возрасту<sup>42</sup>.

Фрагмент явно свидетельствует о влиянии еврейской традиции. Когелет Рабба содержит следующий текст: «И зацветет миндаль: раби Леви сказал: эти слова указывают на позвоночник. И отяжелеет кузнечик, т.е. лодыжки. И рассыплется каперс, т.е. вождение, которое приносит мир между мужем и женой, ослабеет в старости<sup>43</sup>». Ваикра Рабба, Талмуд и Таргум схожи с Когелет Рабба, каперс же Талмуд воспринимает как указывающий на страсть<sup>44</sup>. Очевидно, еврейские интерпретации и вслед за ними Иероним выводят значение слова <sup>45</sup>תלך от глагола תלך «желать». Хотя, возможно, им было известно использование каперса (*Capparis spinosa*) в качестве афродизиака<sup>46</sup>. Интересно также, что в последующем исторически – теологически ориентированном толковании Когелет Рабба интерпретирует фрагмент 12:1–7 как аллегорию плена и разрушения Храма и воспринимает слово תלך как заслугу отцов (предков) אבות זכות.

Сравнение фрагментов раввинистических источников и комментария Иеронима показало, что последний в изложении еврейской традиции имеет сходство со всеми упомянутыми источниками. Существует мнение, которого придерживается, в частности, М. Краус (Kraus), что перифраз Иеронима намного ближе толкованию Талмуда, несмотря на то что он с очевидностью не имел доступа к вавилонской традиции<sup>47</sup>. Остается предположить, что в Вавилонском Талмуде сохранилась более древняя экзегетическая традиция, определенная версия которой и была известна Иерониму, в ее первичном варианте. Целью Иеронима был имплицитный и свободный пересказ воспринятого изустно толкования, а не использование еврейских интерпретаций, требовавшее точности изложения.

Применяя филологический метод, Иероним очень внимателен к еврейским словам и основывает свою интерпретацию на различных значениях этих слов. Предполагая, что еврейская интерпретация приемлема и в какой-то степени верна, Иероним не останавливается на ней, но переходит к другим интерпретациям и переводам, в заключении приводя христианское толкование. Это значит, что употребление еврейских экзегетических традиций подчинено замыслу автора.

В интерпретациях стихов 12:6–7 в комментарии Иеронима и мидраша больше не видно явного заимствования. Раввинистические толкования продолжают видеть в библейских словах намеки на определенные физиологические феномены. «Доколе не порвалась серебряная цепочка, т.е. спинной мозг. И не разорвалась золотая повязка, т.е. череп. И не разбился кувшин у источника, т.е. желудок, т.к. на третий день после смерти желудок разрывается»<sup>48</sup>. Интерпретация стиха 12:7 не приводит аллюзий старости и смерти.

Иероним же воспринимает текст как метафору смерти и отделения души от тела. «Серебряная цепочка означает эту светлую жизнь и дыхание, которое дается нам с неба; а возвращение повязки обозначает душу, которая возвращается туда, откуда сошла. Далее, два дальнейших выражения – сокрушение кувшина над источником и разбитие колеса над водоемом – суть метафорические символы смерти»<sup>49</sup>. Как видно из процитированного толкования, Иероним в этом случае не использует еврейскую интерпретацию, схожую с интерпретацией Когелет Рабба. Несмотря на то что оба источника толкуют слова Когелета как метафору смерти, утверждать заимствование было бы неправильно, не имея явных текстуальных доказательств. Но можно предположить также, что Иерониму было известно другое не дошедшее до нас еврейское толкование, на которое он мог сослаться.

Рассмотрев и сравнив аллегорическую интерпретацию в комментарии Иеронима и в раввинистических источниках, можно сделать вывод, что Иероним неявно ссылается на еврейские толкования, отделяя и обозначая их словом «иначе». Обращаясь к значению еврейских слов, Иероним имплицитно дает понять, что у него был определенный интерес к еврейским интерпретациям и контакт с представителями еврейской традиции.

Проанализировав источники и установив близость их интерпретаций, можно попытаться доказать наличие экзегетических контактов между Иеронимом и еврейской традицией согласно критериям, предложенным Кесслером (Kessler).<sup>50</sup> Таким образом: 1) Иероним упоминает еврейский источник, хоть и имплицитно, 2) наблюдается некоторое совпадение библейских цитат, 3) близкие толкования свидетельствуют и о схожей литературной форме, 4) практически одинаковые интерпретации и выводы были показаны сравнением источников. Но все же необходимо учитывать тот факт, что Иероним

был знаком с этой традицией в устной форме, которая на протяжении столетий трансформируясь в письменную форму, пережила определенные изменения под влиянием редакторской деятельности.

Даже если однозначное доказательство влияния и заимствования может представиться неосуществимым и вызвать сомнения из-за отсутствия большого объема свидетельств, нельзя отрицать важность изучения еврейских и христианских источников, заинтересованных в интерпретации общего библейского текста. Даже там, где такое сравнение не докажет наличия контактов и совпадения интерпретаций, оно продемонстрирует богатство и разнообразие толкований обеих традиций и имеющиеся между ними типологические сходства.

---

<sup>1</sup> Первые слова книги «Слова Когелета (Екклесиаста), сына Давидова, царя в Иерусалиме», позволяли древней раввинистической традиции предположить, что автором книги является царь Соломон. Но в последствии ученые пытались доказать, что язык, стиль, содержание противоречат предположению об авторстве Соломона. Более приемлемая датировка произведения примерно III век до н.э. Автор предположительно был евреем, владеющим арамейским языком, о чем свидетельствуют некоторые интерполяции. – Gordis R. *Koheleth – the Man and His World: A Study on Ecclesiastes*. 3-th ed. (New York: Schocken Books, 1968). P. 39–42, 55f, 63–68.

<sup>2</sup> Точнее, как раввинистические, так и христианские источники предлагают аллегористическую интерпретацию только на стихи 12:2–6. Речь идет не об истинной, а об усматриваемой аллегории, то есть – аллегористике (аллегоризме). Раввинистические источники предлагают такие фигуративные прочтения на многие стихи Когелета.

<sup>3</sup> *Gregory of Thaumaturgos*. Metaphrasis in Ecclesiasten. *Patrologia Graeca*. 10. P. 988–1017.

<sup>4</sup> *Didymus of Alexandria*. Kommentar zum Ecclesiastes. / Ed. by G. Binder, L. Liesenborghs, M. Gronewald, and J. Kramer. PTA 9, 13, 16, 22, 24, 24, 25 (1969–1979).

<sup>5</sup> Экзегетический метод использовался многими исследователями, изучающими еврейские и христианские интерпретации различных тем и мест Библии. Подробнее см. – Kessler E. *Bound by Bible: Jews, Christians and sacrifice of Isaac*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 22–24. Сам Кесслер, придерживаясь этого же метода, выделяет пять критериев для доказательства иудео-христианских экзегетических контактов: 1) эксплицитное упоминание источников; 2) одинаковые библейские цитаты; 3) схожая литературная форма; 4) схожее или противоположное заключение; 5) использование известных тем, являющихся дискуссионными как для евреев, так и для христиан. – Kessler E. P. 24–29.

<sup>6</sup> Подробнее о раввинистическом мидраше см. например – Jacobs I. *The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 3; Porton G. *Definitions of Midrash // Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*. Vol. I / Ed by J. Neusner. Leiden: Brill, 2005. P. 520; Hirshman M. *Aggadic Midrash // The*

Literature of the Sages. Second Part: Midrash, and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contacts, Inscription, Ancient Science and Languages of Rabbinic Literature. Ed by Shmuel Safrai and Zeev Safrai. Fortress Press. 2006. P. 108–113.

<sup>7</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. London: Suncino Press, 1957. P. vii.

<sup>8</sup> *Hirshman M.* The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquity // HUCA. 1988. №59. P. 137; *Vonach-Innsbruck A.* Der Ton macht Musik. Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition // Biblische Notizen. 1999. № 97. P. 37.

<sup>9</sup> *Watchen J.* Midrasch – Analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba. Ein Sammlung alter Midraschim. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. P. 10.

<sup>10</sup> Согласно выводам Р. Кипервассера, использованными ранними аморайскими текстами является Ранний Мидраш на книгу Кохелет. Этот текст подвергался большим изменениям, пока не приобрел форму, известную сегодня. – *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah as Evidence of Its Redaction // Journal of Jewish Studies. Vol. LVII, No.2, Autumn 2007. P. 284.

<sup>11</sup> *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah. P. 284; *Stark H.* Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburg: T & T Clark, 1991. P. 345; Encyclopaedia Judaica. 2d. / Ed. ed by Fred Skolnik. New York: Keter Publishing House. 2007. P. 90; Midrash Rabbah. Ecclesiastes. P. vii; *Wuensche A.* Die Midrasch Kohelet. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. P. xiv; *Hirshman M.* The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. P. 137.

<sup>12</sup> *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah. P. 284. М. Гиришман, например, указывает, что редакторы текстов предположительно чувствовали себя свободно, сокращая, добавляя, комбинируя и перенося материал из одного места в другое. – *Hirshman M.* Aggadic Midrash // The Literature of the Sages. P. 146.

<sup>13</sup> Цитируется по книге М. Гиришмана. – *Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. Москва; Иерусалим: Гешарим, Мосты культуры. 2002. С. 115–116.

<sup>14</sup> Midrash Rabbah Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. London: Suncino Press, 1957. P. vii.

<sup>15</sup> Первая *sidrā* с 1:1 по 6:12, вторая с 7:1 по 9:6, а третья с 9:7 до последнего стиха 12 главы. – *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah. P. 285; Кохен (Cohen) утверждает, что текст разделен на 4 седарим, первая начинается с 1:1, вторая с 3:13, третья с 7:1, и четвертая с 12:7. – Midrash Rabbah. Ecclesiastes. P. viii; *Wuensche A.* Die Midrasch Kohelet. P. xiv.

<sup>16</sup> *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah. P. 28

<sup>17</sup> Более подробная информация: *Watchen J.* Midrasch – Analyse. P. 46, 56–57; *Kiperwasser. R.* Structure and Form in Kohelet Rabbah. P. 299, note 48.

<sup>18</sup> *Vonach-Innsbruck A.* Der Ton macht Musik. Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition. P. 37–38; *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology // Annual of Swedish Theological Institute. 1976. №10. P. 79; *Wuensche A.* Die Midrasch Kohelet. P. xiv.

<sup>19</sup> *Braverman J.* Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1978. P. 28.



<sup>20</sup> Kelly J.D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. Massachusetts: Hendrikson publishers, 1998. P. 150; Kieffer R. Jerome: His Exegesis and Hermeneutics // Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. Vol.1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 1: Antiquity / Ed. by M. Saebo. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 668, 677; Brown D. Vir Triniguus. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome. The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1992. P. 138. Существуют мнения о немного позднем времени. – Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik. P. 41.

<sup>21</sup> Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст // Труды Киевской духовной академии за 1880 г. С. 2–3.

<sup>22</sup> Gruetzmacher G. Hieronymus. Eine Biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Sein Leben und Schriften von 385–400. Band 2. Scientia, Verlag Aalen, 1969. P. 52.

<sup>23</sup> В своих письмах и комментариях Иероним иногда наряду с христианскими толкователями упоминает также еврейского учителя, консультировавшего его в области еврейской экзегезы. – Gruetzmacher G. Hieronymus. P. 54; Holm-Nielsen S. The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology. P. 72; Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 105.

<sup>24</sup> Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik. P. 42.

<sup>25</sup> Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 114.

<sup>26</sup> Holm-Nielsen S. The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology. P. 67.

<sup>27</sup> Можно упомянуть также античную литературу, но углубленное изучение этого вопроса не входит в задачу данной статьи. Подробнее об этом – см.: Braverman J. Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1978. P. 2–3; . Horbury W. Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers. . in Mikra. Tet, Translation, Reading and Interpretation of Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity. ed. by Martin Mulder. Philadelphia:Fotress Press, 1988. P. 734–735; Brown D. Vir Triniguus. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome. TheNiederlands: Kok Pharos Publishing House, 1992. P. 124–125; Kannengiesser C. Jerome / Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity. Leiden: Brill, 2004. 2Vol. P. 1004.

<sup>28</sup> Holm-Nielsen S. The Book of Ecclesiastes ... P. 71–72.

<sup>29</sup> Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik. Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition // Biblische Notizen. 1999. № 97. P. 40.

<sup>30</sup> В еврейском тексте 12-я глава начинается с 9-го стиха 11-й главы синодального перевода.

<sup>31</sup> Фрагменты оригинала цитируются по: Midrash Kohelet Rabbah. [CD]. Judaic Classics Librery; Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23./ Ed. by J.P. Migne. Paris, 1883.

<sup>32</sup> Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23./ Ed. by J.P. Migne. Paris, 1883. P. 1163; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст // Труды Киевской духовной академии за 1880 г. С. 125–126.

<sup>33</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. P. 299–300. Knobel P. S. The Targum of Qohelet. Translation with Critical Introduction, Apparatus

and Notes // The Aramaic Bible. Vol.15. Edinburg:T&T Clark LTD. 1991. P. 51; The Babylonian Talmud. Shabbath. Vol. 1. London: The Soncino Press. 1938. P. 774; *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7 // Hebrew Union College Annual. 1999. № 70. P. 225–226.

<sup>34</sup> Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23. P. 1164; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст. С. 127.

<sup>35</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen P. 300.

<sup>36</sup> The Babylonian Talmud. Shabbath. P. 775; *Knobel P. S.* The Targum of Qohelet. P. 51; *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7 // Hebrew Union College Annual. 1999. № 70. P. 226–227.

<sup>37</sup> Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23. P. 1165–1166; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст. С. 128–129.

<sup>38</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. P. 300; The Babylonian Talmud. Shabbath. P. 776; *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7. P. 227.

<sup>39</sup> *Knobel P. S.* The Targum of Qohelet. P. 50.

<sup>40</sup> *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7. P. 203.

<sup>41</sup> В доступных нам еврейских источниках толкование слов **חגב** ו**חגב** (и отяжелеет кузнечик) как пяты (**קַבֵּץ**) отсутствует. Очевидно, версия Иеронима связана с толкованием, основанным на фонетической близости слов **קַבֵּץ** / **חגב** в галилейском произношении, в котором хетт было нивелировано.

<sup>42</sup> Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23. P. 1166–1167; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст. С. 129–130.

<sup>43</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. P. 301.

<sup>44</sup> The Babylonian Talmud. Shabbath. P. 777; *Knobel P. S.* The Targum of Qohelet. P. 55; *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7. P. 229.

<sup>45</sup> **אֲבִינָה** в Библии встречается только в книге Когелет (12:5) и в Мишне (Маасрот 4:6) и, по мнению большинства переводчиков и комментаторов, означает каперс.

<sup>46</sup> **אֲבִינָה** // A Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). Ed. By James Swanson. Logos Research System. 1997.

<sup>47</sup> *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1–7. P. 204.

<sup>48</sup> Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen. P. 302.

<sup>49</sup> Commentarius in Ecclesiasten. / Patrologia Latina. 23. P. 1167; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст. С.131.

<sup>50</sup> См. прим. 5.

Бер (Борис) Котлерман

Цэна у-рэна р. Яакова бен Ицхака Ашкенази  
из Янова: структура, источники и ревизия  
оригинального текста

Любое описание культурного мира восточноевропейского еврейства будет неполным без упоминания излюбленного субботнего чтива – старинной книги *Цэна у-рэна*, или как ее было принято называть в разговорной речи, «Цэнэ-рэнэ»<sup>1</sup>. Эта книга, представляющая собой вольное переложение на языке идиш библейских глав, соответствующих им отрывков из пророков и пяти свитков, на основе мидрашей и средневековых комментариев, – важное наследие, оставленное ашкеназскими евреями на пороге XVII века. На протяжении сотен лет, вплоть до Катастрофы европейского еврейства, она была неотделима в народном сознании от собственно Священного Писания, став олицетворением единения еврейской семьи в чтении религиозной литературы на «домашнем» языке, под эгидой хозяйки дома. В то же время эта книга вызывала сопротивление у определенной части религиозной, а позже и просвещенной модернизированной элиты, включая попытки запретить ее распространение при помощи властей в Австро-Венгрии в конце XVIII века<sup>2</sup>. Однако даже такой активный борец за возрождение литературы на иврите, как Эльханан Лейб Левинский, не отрицал ее ценности: «Говорите все, что угодно о “Цэна у-рэна”, “Менорат ха-маор” и подобным им – с их “нечистым” языком, который нужно просеивать дюжину раз, – но польза от этих книг вообще велика, ибо они приносят веру, надежду и вдохновение в сердца своих простых читателей...»<sup>3</sup> Ему вторит несколько иронично и поэт-просветитель Йехуда-Лейб Гордон: «Для меня свят язык “Цэны у-рэны”, язык моей прабабушки Хены»<sup>4</sup>.

Появлению этой книги предшествовал ряд переводов Торы на идиш, первые из которых увидели свет в немецких городах Констанц и Аугсбург в 1544 году, поэтические парафразы на Писание, как *Шмуэль-бух* (Аугсбург, 1544), а также ряд комментариев на Танах на идише, такие, как *Шир ха-ширим* Ицхака Сулькеса (Краков, 1579)

или *Мишлей* Мордехая бен Яакова из Теплица (Краков, 1582). Однако именно непосредственный стиль ЦуР несколько дидактического и вместе с тем семейного характера пришелся по душе широкому кругу читателей, особенно женщинам. Для многих, как женщин, так и мужчин, чтение ЦуР превратилось в религиозный обычай, неизменную составляющую *ойнег шабес* – наслаждения субботой.

### Яаков бен Ицхак Ашкенази из Янова

Несмотря на то что на ЦуР выросли целые поколения ашкеназского еврейства, об авторе этого произведения известно удивительно мало. Источником информации служат в основном его собственные книги – помимо ЦуР, это еще три дошедших до нас сочинения: *Мелиц йошер* («Возвещающий праведное»)<sup>5</sup>, и *Сефер ха-магид* («Книга вестника»)<sup>6</sup> на идише, и *Шореш Яаков* («Корень Яакова»)<sup>7</sup> на иврите. Книгу на иврите издал в 1640 году сын автора ЦуР, который сообщил на титульном листе о своем намерении напечатать и другие произведения своего давно покойного к тому времени отца, «прекрасные мидраши», о которых до нас, к сожалению, не дошло никакой информации.

Яаков бен Ицхак родился в Польше в 50-е годы XVI века и прожил там, по крайней мере, большую часть своей жизни. В предисловиях к его трудам указано несколько раз, что он происходит «из семьи Рабейну», что можно прочесть и как «Рабино». Возможно, речь идет о наследственном имени отца или о принадлежности к некой раввинской династии. Ни сам р. Яаков, ни его сын не сообщают никаких подробностей о своем происхождении. Указание места рождения автора ЦуР – Янов или Яново – не дает с уверенностью сказать, идет ли речь о Янове в районе Люблина (что наиболее вероятно), о Янове под Краковом или о каком-то другом польском местечке под тем же именем. Годом смерти автора ЦуР принято на сегодняшний день считать 1623 год. Дата эта была установлена на основании предисловия на иврите к первой части трехтомника *Сефер ха-магид* (1623), вышедшего под именем Яакова бен Ицхака, однако переработанного и дополненного неизвестным автором уже после его смерти до такой степени, что сегодня сложно сказать, что в этом труде осталось от первоначального замысла<sup>8</sup>. В этом предисловии говорится о том, что «благословенной памяти» автор не успел выполнить свой замысел по переводу всех 24 книг Танаха, переведя лишь «с начала ранних пророков и до конца книги Иова, а затем был призван в “небесную иешиву”». В той же книге помещено дополнительное предисловие на идише от лица р. Яакова, в котором он сам также упомянут как уже умерший, «благословенной памяти». Логично предположить, что это предисловие было уточнено издателем или печатником, т.е. смерть р. Яакова наступила незадолго

до выхода *Сефер ха-магид* в свет. По мнению одного из ведущих исследователей книги Хонэ Шмерука, он умер не ранее даты получения *хаскамот* – апробации не дошедшей до нас оригинальной рукописи этой книги, выданной главами польских иешив на заседании «Ваада четырех земель» в Люблине<sup>9</sup>. Этот предваряющий предисловие своеобразный «копирайт», где о р. Яакове говорится все еще как о живом человеке, снабжен точной датировкой – 5 адара II (7 марта) 1623 года. Помимо подтверждения «огромной пользы», ожидаемой от книги, он гласит следующее:

Ни один человек в мире не посмеет отпечатать вторично в землях нашего королевства [эту книгу] в течение шести лет по выходу, с Б-жьей помощью, из печати в Люблине, равно как и за пределами нашего королевства, а также ввозить ее в наше королевство в течение вышеуказанного периода. Это решение мы постановили огласить во весь голос в 25 городах и предостеречь публику<sup>10</sup>.

Скорее всего, в том же Люблине, где вышла в год его смерти первая часть *Сефер ха-магид*, а годом раньше *Мелиц йошер*, автор ЦуР и умер, хотя точное место его захоронения неизвестно.

Был ли Яаков бен Ицхак религиозным авторитетом для своего времени, как полагал историк литературы на идише Макс Эрик?<sup>11</sup> Был ли он профессиональным проповедником, как можно понять из его предисловия к *Мелиц йошер*: «Люди слушают проповеди в синагогах и не понимают их, потому что в синагогах говорят слишком быстро, книгу же можно читать самому не торопясь...»?<sup>12</sup> Как бы то ни было, можно заключить, что он пользовался определенным признанием – хотя бы на основании того, что в вышеупомянутой апробации он представлен членами «Ваада четырех земель» как «алуф наале» – выдающийся своими достижениями человек, а также как «бааль *Цэна у-рэна*» – т.е. автор ЦуР. Такая идентификация р. Яакова указывает на важность ЦуР в глазах его ученых современников и ставит его автора в один ряд с другими комментаторами Писания, как правило идентифицируемыми по их трудам. Возможно, мы узнаем больше о р. Яакове из Янова, когда обнаружатся неизвестные сегодня издания его сочинений или рукописи.

### Издание ЦуР 1622 года

На сегодняшний день ЦуР 1622 года является самым ранним дошедшим до нас вариантом книги. Единственный оригинал этого издания, хранящийся в библиотеке «Бодлеана» в Оксфорде (Opp. fol. 132 и 113), состоит из двух томов: первый, и больший из них (514 страниц), со-

держит собственно обсуждение всех 54 недельных разделов Торы один за другим, тогда как второй (262 страницы) содержит пять *мегилот* из Писаний, а также *хафтарот*, отрывки из пророков, читаемые вместе с недельными разделами по субботам, праздникам и другим памятным дням. Таким образом, оба тома полностью покрывают ту часть Священного Писания, которую евреи читают в течение года в синагоге. Согласно обложке второго тома, «...не успокоилась его душа, пока он не закончил чудесным образом еще и пять мегилот и хафтарот...», – т.е. предыдущие издания, судя по всему, ограничивались только Торой. Об этом говорит и подзаголовок второго тома *Хамеш мегилот* (Пять мегилот), представляющий книгу как «новинку, которой еще не было».

Издание 1622 года – единственное дошедшее до нас прижизненное издание автора – было отпечатано 4 февраля (24 швата) 1622 года. Об этом нам рассказывает колофон в конце первого тома: «Да закончится эта святая работа сегодня, в пятницу, 24 швата, по малому летосчислению...» В следующей строке следует год издания, закодированный по распространенной в еврейском книгопечатании традиции в виде библейской цитаты, в данном случае из недельного раздела «Итро» (*Шмот*, 19:3) с пояснениями Раши (отмеченными здесь курсивом): «Так молви **на** этом **языке** – и как набрано здесь – дому Яакова, *т.е. женщинам*, молви, *т.е. словами мягкими*». Выделенное выше слово «на языке», в оригинале *бе-лашон* без буквы «вав», составляет по гематрии число 382. Именно 382 год и является «по малому летосчислению» (т.е. за вычетом 5000) 5382 годом от Сотворения мира или 1622 годом по христианскому летосчислению. В тот год раздел «Итро» читали в неделю с 28 января по 4 февраля, когда и был закончен набор книги. Эта цитата также ясно дает понять, что данная книга, написанная на разговорном языке «мягкими», т.е. понятными, словами, подходит женщинам, традиционно именуемым «домом Яакова», тогда как мужчины именуются в продолжении того же стиха «сынами Израиля».

На передней обложке книги помещено рифмованное предисловие автора на иврите, изобилующим цитатами из Писания, полными и частичными.

**Пять книг Торы с комментариями  
на языке евреев Ашкеназа<sup>13</sup>**

Дочери Сиона,

**ЦЭНА У-РЭНА  
(выходите и поглядите)<sup>14</sup>**

на это замечательное сочинение – на венец, которым увенчал<sup>15</sup> вас муж доблестный знаменитый подвигами!<sup>16</sup> А насобирал он на него меж снопами<sup>17</sup> и подобрал за жнецами<sup>18</sup> тут и там:<sup>19</sup> в мидрашах, в посланиях, в комментариях Раши, Рамбана и Рабейну Бехаей, в трудах *Хизкуни*<sup>20</sup>, *Црор ха-мор*<sup>21</sup> и *Толдот Ицхак*<sup>22</sup> и у прочих мудрецов. Из их изречений он подобрал для каждого раздела самые подходящие на его взгляд поучения и вставил их в свое сочинение на языке ашкеназских евреев. Это сочинение предназначается и горячо предлагается мужам и женам, которые найдут покой своей душе<sup>23</sup>, понимая речи живого Б-га<sup>24</sup> на легком языке. И вот: еще его в печати нет, а уже прогремело оно на весь белый свет. И прославили его в каждом городе, имеющем язык, ибо не было подобного ему<sup>25</sup> сочинения, со всеми вышеупомянутыми поучениями. И встряхнули полами своей одежды<sup>26</sup> на подмогу Г-споду витязи<sup>27</sup> святой общины Люблина в богоугодном деле открытия сокровищ, сокрытых в мудрости<sup>28</sup> этого сочинения, а потом оно было напечатано дважды в святой общине Кракова. Но увы – по всем общинам Ашкеназа не найти теперь более одной книги на город,<sup>29</sup> и потому пришлось нам отдать ее в печать в городе Базеле.

Из этого предисловия мы узнаем о существовании трех предыдущих изданий – одного люблинского и двух краковских, которые были уже на тот момент большой редкостью. По одной из версий, предложенной христианским исследователем и ничем на сегодняшний день не доказанной, самое раннее из изданий ЦуР, люблинское, вышло в 1590 году<sup>30</sup>. Историк еврейской литературы Израиль (Сергей) Цинберг придерживался другого мнения, которое относит люблинское editio princeps примерно к 1600 году<sup>31</sup>. Существуют и более поздние датировки, например 1615 года<sup>32</sup>. Как бы то ни было, проверка возможных источников, которыми пользовался автор при работе над первой библейской книгой *Берешит*, показывает, что самый поздний из них – это книга *Девек тов* («Крепкая спайка») р. Шимона Ошенбурга, впервые увидевшая свет в Венеции в 1588 году. Поскольку это произведение фигурирует довольно часто, то начало работы Яакова бен Ицхака над ЦуР относится как минимум к 1590-м годам. В комментариях к последующим книгам он также цитирует сочинение *Кли якар* («Драгоценный сосуд») своего современника, главного раввина Праги р. Эфраима из Ленчица. Впервые этот труд появился в печатном виде в Люблине в 1602 году, что еще дальше отодвигает по времени выход в свет первого издания ЦуР, по крайней мере в той форме, которая дошла до нас с 1622 года.

Согласно титульному листу, ЦуР 1622 вышла в свет в Базеле, однако библиограф Йозеф Прэйс отнес эту книгу к так называемым «псевдобазельским» изданиям<sup>33</sup>. По его утверждению, на самом деле она была издана в городе Ганау (Hanau), в 25 км к востоку от Франкфурта-

на-Майне. Базель (в оригинале Басилея), скорее всего, был указан из соображений престижа. Как отмечал библиограф Мориц Штейншнайдер, подобная практика была весьма распространена, причем именно в отношении изданий Ганау<sup>34</sup>, а точнее – Нойштадт-Ганау – пригорода, где обосновались кальвинисты-беженцы из Голландии, основавшие несколько типографий.

В конце первого тома ЦуР, а также в середине и в конце второго тома, после мегилот и хафтарот, есть три колофона. В первых двух случаях подпись сделана наборщиком Мордехаем бен Яаковом из Простица, в последнем – Элияху бен Йехудой Ульма из Ганау. Последний был нанят в 1618 году базельским издателем Людвигом Кёнигом для набора шестого полного издания Танаха с комментариями *Biblia Rabbinica* под редакцией немецкого ученого Иоганна Буксторфа<sup>35</sup>. Возможно, связь Элияху Ульма с Базелем и объясняет, почему местом издания ЦуР 1622 назван именно этот город.

Интересна в этом контексте и фигура Мордехая из семьи известных еврейских печатников Простиц, основавших первую еврейскую типографию в Кракове еще в 1568 году по лицензии польского короля Сигизмунда-Августа. Не исключено, что именно семейная связь Мордехая с типографией Простицев в Кракове, где предположительно в 1618 и 1620 годах<sup>36</sup> вышли два других ранних издания ЦуР, сделала Мордехая «агентом» р. Яакова в Ганау. Однако более вероятен другой вариант: в конце XVI – первых годах XVII века Мордехай Простиц жил в Люблине, где и мог познакомиться с р. Яаковом. В 1604 году он был среди тех, кто работал над изданием труда Яакова Гайльперина *Сефер кицур Авраванель* в люблинской типографии семьи Йаффе<sup>37</sup>, где, скорее всего, вышло самое раннее издание ЦуР, а позже, в 1623 году, уже упомянутое посмертное сочинение р. Яакова *Сефер ха-магид*. Так что набор ЦуР 1622 вполне мог быть сделан с люблинского editio princeps. Судя по выходным данным респонсов р. Яакова Молина, Мордехай в 1609 году уже работал в Ганау, в типографии христианина Ганса Якоба Генне (Hans Jacob Henne)<sup>38</sup>, что позволяет предположить, что первое издание ЦуР вышло в Люблине не позднее 1610 года.

Оба фигурирующих в колофонах ЦуР 1622 наборщика, Элияху Ульма и Мордехай Простиц, работали в Ганау в 10–20-х годах XVII века. Типография Генне, умершего в 1613 году, в которой главным распорядителем и корректором был Зелигман Ульма, имела лицензию графа Ганау-Мюнценберга Филиппа-Людвика II с 1609 и как минимум по май 1622 года и финансировалась тремя еврейскими магнатами из соседнего Франкфурта – Ицхаком Кребсом, Авраамом Шаффом и Шмуэлем Розеном. Здесь вышел ряд важных книг на иврите, среди них галахический кодекс *Арбаа турим* (Четыре ряда, 1610) р. Яакова бен Ашера. В последние годы деятельности финансовое положение



типографии сильно пошатнулось<sup>39</sup>, и, возможно, именно в издании популярной ЦуР ее руководители видели возможность поправить положение.

### Место ЦуР в ашкеназской религиозной литературе

Официальное название сочинения Яакова бен Ицхака – *Хамиша хумшей Тора би-лишон Ашкеназ*, т.е. *Пять книг Торы на языке Ашкеназа* – это стандартное для XVI века наименование для переводов Торы на разговорный язык ашкеназских евреев<sup>40</sup>, как, например, перевод Торы, изданный в Аугсбурге в 1544 году. Поскольку речь все-таки не идет о последовательном переводе библейского текста, то в качестве знака отличия автор вынес в подзаголовок процитированную в обратном порядке строку из *Песни песней* (3:13): «Дочери Сиона – выходите и поглядите...» Именно эти слова, «выходите и поглядите» – «цэна у-рэна» – стали визитной карточкой книги. Сам р. Яаков так и именует это сочинение в предисловии к последующему своему труду *Мелиц йошер*.

Несмотря на то что прямое обращение к «дочерям Сиона» на первый взгляд однозначно определяет аудиторию книги, автор сразу же отмечает, что «это сочинение предназначается и горячо предлагается мужам и женам, которые найдут покой своей душе, понимая речи живого Б-га на легком языке». Возможно, адресовав свое сочинение «дочерям Сиона», р. Яаков держал в уме известный мидраш на *Песнь песней* (*Шир ха-ширим раба*, 3:4), построенный на игре слов *Цион-мецуяним*: «дочери Сиона (*Цион*) – это сыновья, отмеченные (*мецуяним*) для Меня». В любом случае фактически с самого начала ЦуР была признана ашкеназскими религиозными авторитетами достойным источником изучения Торы для мужчин. Комментируя законы субботы, младший современник автора ЦуР, р. Давид Ха-Леви, автор *Турей захав*, пишет: «Не разбирающимся (в комментариях Раши) конечно же стоит читать те комментарии на Тору, что выходят сегодня на языке евреев Ашкеназа, например *Цэна у-рэна*, – чтобы понять недельную главу»<sup>41</sup>. Подобное отношение к сочинению Яакова бен Ицхака сохранилось до конца XIX века, чему свидетельствует классический кодекс галахи *Кицур шулхан арух* (Краткое изложение *Шулхан арух*) р. Шломо Ганцфрида: «Каждый богобоязненный человек должен изучать комментарий Раши к недельному разделу. Если же он недостаточно подготовлен, пусть учит ашкеназский комментарий на раздел, например из книги *Цэна у-рэна* и подобных ей...»<sup>42</sup> Примечателен тот факт, что в первом издании книги р. Ганцфрида 1864 года нет упоминания ЦуР<sup>43</sup>, однако 20 лет спустя автор счел нужным дополнить раздел о правилах обязательного чтения Торы в субботу. К тому времени уже

вышло в свет с десятков изданий *Кицур шулхан арух*, ставшего руководством в повседневной жизни практически для каждой соблюдающей заповеди иудаизма еврейской семьи. Включение ЦуР в свод галахических законов, пусть и с некоторой оговоркой, «официально» подняло чтение книги почти до уровня *минхага* – религиозного обычая. Однако нет никакого сомнения в том, что исправление, внесенное р. Ганцфридом, стало результатом широко распространенной практики чтения ЦуР по субботам и праздникам. *Кицур шулхан арух*, как и *Турей захав* до него, по следам автора ЦуР советует пользоваться книгой тем, кто не разбирается в написанных на иврите комментариях к недельной главе, т.е. представителям не слишком образованной части еврейского общества, без различия пола. Вместе с тем особое внимание, уделенное автором женской теме, хоть иногда и в критическом ракурсе, способствовало тому, что в XIX веке книга стала восприниматься действительно как в основном женское чтиво, что и породило народное ее название «женская Тора».

### Структура ЦуР и принципы перевода Танаха на средневековый идиш

Как уже было сказано выше, появлению ЦуР предшествовали переводы на идиш Торы, комментариев Раши, а также комментариев других авторов на отдельные книги Танаха. Яаков бен Ицхак объединил все предыдущие попытки предоставить тем, у кого не было возможности прямого доступа к первоисточникам на святом языке, необходимый инструментарий на языке разговорном. При этом, однако, он остался в рамках еврейской комментаторской традиции, тесно связанной с Писанием. В своем сочинении, разбитом на недельные разделы Торы, он дал не последовательный перевод библейских книг, как это делалось до него, а привязал к стихам или фрагментам стихов проповеди, комментарии и сказания из различных источников. Последние не только разъясняют те или иные стихи Торы, но и дополняют и иллюстрируют по большей части лаконичное изложение событий первоисточника, а также дают объяснение законам и обычаям. В принципе построение книги таково, что читателю не требуется читать ее с самого начала или в определенной последовательности. Обсуждение почти каждого отдельного стиха является законченной смысловой единицей, а повторяющийся годичный цикл чтения Писания обеспечивает постоянную актуальность книги.

Помимо прямого перевода процитированных в первоисточнике избранных стихов, часто с добавлением «это означает [на идише]...», часть стихов вообще не сопровождается переводом, некоторые стихи даны в вольном пересказе или лишь подразумеваются в обсуждении,

а многие вообще пропущены. Принцип отбора «важных» стихов, несомненно, заслуживает внимания в каждом конкретном случае. Складывается впечатление, что пропуски, а также отсутствие перевода не сильно влияли на понимание современниками раздела в целом. Встречающаяся искаженная запись некоторых стихов Торы, видимо, связана с цитированием по памяти или с ошибками при наборе. Иногда имеет место также цитирование стихов не в том порядке, в котором они идут в Торе. Последнее находит выражение или в возвращении к уже упомянутым темам, или в предвосхищении событий. Речь здесь не идет об ошибке автора, а лишь о внутренней логике изложения недельного раздела, как ее понимал р. Яаков. Подобная практика в принципе широко распространена и сегодня в устных и письменных обсуждениях недельных разделов Торы.

В отличие от недельных разделов, обработка мегилот и хафтарот гораздо меньше использует комментарии и мидраши и более близка к первоисточнику, являясь по большому счету его расширенным переводом.

Темы, поднимаемые р. Яаковом при каждом удобном случае – вера в приход Машиаха, избранность еврейского народа, перманентная борьба со злым началом, непреложная важность изучения Торы и соблюдения заповедей, а также постоянное муссирование различий между мужчинами и женщинами, – отражают систему ценностей и норм, присущих традиционному ашкеназскому еврейству накануне хмельнитчины. Наряду с желанием объяснить Тору на основе существующих комментариев и мидрашей, отражение этих ценностей и норм составляет один из важных моментов в ЦуР, причем автор постоянно пытается привязать окружающую реальность к «началу времен». Так, обычай беременных женщин откусывать острый кончик этрога по окончании праздника *Суккот*, в день *Хошана раба*, он связывает с грехом Хавы, вкусившей от Древа познания добра и зла. Изменение этих норм повлекло за собой коррекцию самого текста в более поздних изданиях ЦуР, особенно в середине XIX века, речь о чем пойдет далее.

Особый интерес представляет переводческая традиция, которую автор демонстрирует при переводе библейских стихов. На сегодняшний день трудно сказать, пользовался ли он каким-то готовым переводом или знаниями, полученными в процессе своего обучения. Скорее всего, речь идет о произвольной смеси того и другого. Так, в стихе из хафтары к разделу «Вайецэ»: *Я – как вечнозеленый кипарис – от Меня будут плоды тебе (Хошеа, 14:9)*, р. Яаков перевел слово *брош*, кипарис, как «боксбойм», т.е. «рождовое дерево», воспользовавшись уже существовавшим вариантом перевода. Именно так переведено это слово в стихе *Кровли домов наших – кедры, балки – кипарисы (Шир ха-ширим, 1:17)* в Торе на идише, увидевшей свет в Базеле в 1583 году<sup>44</sup>. Однако в

целом нельзя сказать, что р. Яаков постоянно ориентировался на известные переводы Торы XVI века. Доказательством этому может служить различный перевод одних и тех же цитат в двух других книгах Яакова бен Ицхака на идише, *Мелицц йошер* и *Сефер ха-магид*. В любом случае его подход характеризуется как наличием определенной конвенции в переводе с иврита на идиш, так и отсутствием четкого разделения между *пшатом*, буквальным объяснением Писания, и *драшем*, т.е. гомилетическим комментарием. Корни этого явления, которое принято называть «тайч-традиция», – как вообще в проблематике перевода с одного языка на другой, так и в принятом ко времени написания ЦуР методе изучения Торы в тесной связи с комментариями Раши. Эхо «тайч-традиции», стирающей границу между *пшатом* и *драшем*, звучит в известном рассказе Шолом-Алейхема «Ножик» (1887). В тяжелом сне, обуявшем автобиографического героя рассказа, ему чудится: «Вокруг меня кишат скорпионы и змеи разевают пасти, хотят меня сожрать»<sup>45</sup>. Выросший в черте оседлости ребенок конечно же не мог знать, как выглядят скорпионы, но он изучал в хедере историю о том, как братья бросили Йосефа в колодезь: *И взяли его, и бросили его в яму: яма же эта пуста, нет в ней воды (Берешит, 37:24)*, в сопровождении объяснения Раши: «Воды в ней нет, но змеи и скорпионы есть». Отсюда и укоренившееся в идише, но напрямую в Торе не упоминающееся сочетание «змеи и скорпионы», возникающее в сознании мальчика. Кстати, автор ЦуР постоянно заботится о том, чтобы его читатель четко разделял текст на идише и различные понятия на иврите, которые, как правило, помещены в круглые скобки, играющие роль современных кавычек.

### Переиздания ЦуР

В истории книгопечатания на идише, насчитывающей без малого 500 лет, нет другого сочинения, которое переиздавалось бы такое множество раз, как ЦуР. За изданием 1622 года последовали еще примерно две с половиной сотни изданий, в основном однотомных, в разных местах Европы, от Амстердама до Бердичева<sup>46</sup>, а также в Америке и Израиле. Самое позднее, видимо, издание на языке оригинала вышло в Нью-Йорке в 2002 году<sup>47</sup>, и оно явно не будет последним. География этой книги может служить пособием по изучению книгопечатания на идише в Европе и по всему миру, связей между евреями Восточной, Центральной, Западной Европы и даже Османской империи, а также постепенного увядания идишской культуры в Германии, Австро-Венгрии и Голландии.

Из подробного описания различных изданий ЦуР, сделанного Шмеруком еще в 1970-е годы<sup>48</sup>, вырисовывается интересная линия распро-

странения этой книги. В общинной книге Кракова сохранилась запись 1648 года о том, что печатник Менахем-Нахум сын Моше Майзлиша – тот самый, что издал в 1640 году посмертный труд р. Яакова *Шореш Яаков*, – передал в залог своим заимодавцам «двенадцать свертков *Цэна у-рэна*, в каждом из которых тысяча пятьсот печатных листов»<sup>49</sup>. Неизвестно, был ли этот залог возвращен владельцу и увидело ли свет это краковское издание, однако после восстания Хмельницкого и его приспешников ЦуР почти на полтора столетия, вплоть до 1786 года, уходит на Запад, где увидело свет за этот период, по крайней мере, 64 издания. Это явление отражает глубокую стагнацию, которая наступила в еврейском книгопечатании в Польше после погромов хмельнитчины, но при этом нет никакого сомнения, что книгу продолжали читать и в Восточной Европе. Между тем Амстердам, где ЦуР впервые вышла в 1648 году, перенял пальму первенства как относительно ЦуР, так и в еврейском книгопечатании вообще. Оригинальный язык ЦуР, практически не подпавший под влияние локализмов, способствовал сохранению максимально широкого круга читателей, а наплыв беженцев из Восточной Европы, для которых идиш был единственным языком общения, только усилил популярность книги.

Каким образом вышеприведенный факт сочетается с заявлением Эрика о том, что «в языковом плане *Цэна у-рэна* означает освобождение от средневекового верхненемецкого языка, ее стиль царит в литературе на идише до конца XVIII века и, возможно, Яаков бен Ицхак из Янова в плане языка – это Лютер среднего периода в развитии идиша»?<sup>50</sup> По наблюдению немецкого исследователя Симона Нойберга, лишь два слова славянского происхождения проникли в ЦуР 1622 года – *крейн* (хрен) и *небих* (бедняга), да и те не обязательно из польского языка<sup>51</sup>. На первый взгляд, если взять за исходную точку наличие существенной разницы между восточным и западным идишем в конце XVI – начале XVII века, отсутствие славянизмов несколько странно для Яакова бен Ицхака, выросшего в Восточной Польше. Шмерук и его последовательница Хава Турнянская традиционно объясняют это явление языковой конвенцией, царившей с начала XVI и до конца XVIII века в книгопечатании на идише по всей Европе, от Северной Италии до Польши, Германии и Голландии. Нойберг не отрицает определенного «надрегионального» характера языка ЦуР, делающего, например, выбор между славянизированным восточноидишским *зэйде* и западноидишским *харле* (оба: дедушка) в пользу «надязыкового» и лексически всем понятного *элтер-фотер*. Анализируя определенное влияние локального славянского компонента на уровне языковой инфраструктуры, он, однако, выражает сомнение по поводу наличия «этимологического сознания» у автора ЦуР, способного планомерно вычленив именно славянский компонент и заменить его компонентом немецким. Скорее, язык ЦуР и был

в значительной степени языком р. Яакова и его земляков, на котором они писали и, не исключено, говорили. Эту теорию подтверждает и то, что не будь язык ЦуР способен передать «речи живого Б-га на легком языке», как заявил автор в предисловии, т.е. действительно максимально понятен современникам, прежде всего польским евреям, эта книга никогда не добилась бы такого успеха у читателей.

Как бы то ни было, полторы сотни лет, проведенные ЦуР в Западной Европе, оставили ее в стороне от языковых изменений, произошедших между тем в Восточной Европе. В 1786 году книга снова оказалась недалеко от родных мест ее автора, в Лемберге (Львове), где ее издатели столкнулись с необходимостью внести существенные изменения в язык книги, чтобы заново завоевать местный рынок. Параллельно ЦуР была переиздана в старой языковой редакции еще дюжину раз на Западе, в основном в немецких городах Зульцбах и Дирнфурт (сегодня Бжег Дольний в польской Силезии) и по одному разу в Амстердаме и Праге. В 1836 году в Зульцбахе вышла последняя «западная» ЦуР, что фиксирует закат книгопечатания на идише в Западной Европе. Между тем на востоке Европы начался настоящий ренессанс ЦуР: до 1900 года, по подсчетам Шмерука, книга была переиздана целых тридцать три раза в Вильне, двадцать во Львове, десять в Варшаве, девять в Юзефове, пять в Люблине, четыре в Жолкве и т.д. А в XX веке ЦуР отправилась вместе с эмигрантами в Нью-Йорк, Бней-Брак и Буэнос-Айрес.

Восточноевропейские издания XVIII–XIX веков, на фоне осознания издателями факта сокращения рынка, в силу отдаления западноевропейского еврейского читателя и от идиша, и от иврита, осуществили постепенную ревизию языка ЦуР в сторону современного им разговорного языка евреев Австро-Венгрии, Польши и Российской империи. Не вдаваясь в подробный лингвистический анализ разницы между «псевдобазельским» изданием 1622 года и лембергским 1786 года<sup>52</sup>, отметим, что налицо множество лексических, грамматических и синтаксических изменений. Поскольку с самого начала массового распространения ЦуР практически каждый издатель считал своим долгом подправить те или иные места, где-то сократить и где-то добавить, то в результате постепенно исчезли устарелые обороты речи и временные формы, ставшие «проблемными» понятия. Например, ивритское слово *целем* (божок), превратившееся со временем в обозначение христианского креста на идише, было заменено на аббревиатуру *а"з – авода-зара* (идолопоклонство). Лембергская или «галицийская» редакция 1786 года стала образцом для ряда изданий, среди них Жолква 1791 и Лещев 1816. Другая редакция ведет свое начало от издания Судилков 1819 и никак не связана с лембергской обработкой ЦуР, хотя принцип редакции тот же. В судилковской редакции вышли издания Славута 1824, Юзефов 1827 и другие. Шмерук отличает также

независимую виленскую редакцию, ведущую свое начало от издания Вильна 1827 и внесшую наиболее значительные сокращения в текст<sup>53</sup>. Наконец, в 1845 году в Юзефове увидела свет еще одна редакция, максимально приближенная к современному разговорному языку. Именно юзефовский вариант распространился в Российской империи во второй половине XIX века, от Житомира до Варшавы, а в 1879 году он добрался и до Вильны.

### Ревизия текста ЦуР

Сравнивая различные издания ЦуР XIX века известной виленской типографии семьи Ромм, долгое время державшей монополию на еврейское книгопечатание в городе, Шмерук зафиксировал ряд последовательных изменений в тексте, сделанных рукою неизвестного редактора, представлявшего просветительские круги. По его словам, «в течение десятков лет в Вильне делались упорные попытки внести в эту полюбившуюся народу книгу рационалистско-маскильские объяснения, очистить ее от предрассудков и таким образом, собственно, разрушить ее особенный характер и первоначальное назначение»<sup>54</sup>.

Виленские просветители были не оригинальны в своем стремлении использовать ЦуР: Турнянская приводит детальное описание обработки ЦуР Герцем Гомбергом, немецко-еврейским просветителем из кружка Мендельсона. Эта обработка со множеством рационалистских добавлений, которая должна была быть напечатана в венской типографии Антона Шмида в 1817 году, но по каким-то причинам не вышла в свет, является, по существу, выборочным переводом ЦуР на стандартный немецкий язык еврейским шрифтом, в соответствии с одной из главных целей последователей Мендельсона – научить читателя говорить на этом языке без ошибок и еврейских вкраплений<sup>55</sup>. Немецкие маскилы, не упускавшие случая выразить свое негативное отношение к ЦуР, умели при этом хорошо использовать ее популярность: в 1822 году в Базеле вышел мендельсоновский перевод Торы на немецкий язык с вводящим в заблуждение знакомым нам заголовком *Цэна у-рэна бнот Цион* (Придите и смотрите, дочери Сиона)<sup>56</sup>. «Трейд-марком» ЦуР воспользовался еще целый ряд немецких маскилов, а также французско-еврейский просветитель Александр Креанж, издавший в Париже в 1846 году пятитомник *Еврейская неделя, или Современная Цэна У-рэна*<sup>57</sup>, позже переведенный на итальянский язык<sup>58</sup>. Сложно точно сказать, какую цель преследовал лондонский крещеный еврей и миссионер Айзик Гершон, переведший в 1885 году на английский язык книгу *Берешит* на основе издания Вильна 1877, однако он получил на свою работу благословение вестминстерского архидьякона Фаррара<sup>59</sup>.

С другой стороны, в 1845 году ориентированный на хасидов издатель из Юзефова (Австро-Венгрия), а также его житомирские партнеры из хасидской семьи Шапиро, знаменитые «братья из Славуты», попытались очистить книгу от накопившихся в ней искажений, в рамках «направленной борьбы против маскильских виленских изданий»<sup>60</sup>. Однако и в этом случае произошла последовательная ревизия старинного текста. Если просветители из Вильны, помимо цензурных соображений, преследовали, по крайней мере, две цели: «подтолкнуть» еврейское общество на путь прогресса и избежать конфликта с христианским населением и соответственно с представляющими его интересы властями, то юзефовско-житомирская, или «хасидская», редакция носила ярко выраженный консервативный характер. Шмерук отмечает гораздо более тонкое ощущение религиозных нюансов хасидского редактора, повлиявшее на выбор слов и выражений, а также его более близкое знакомство с источниками ЦуР. Судя по всему, именно такая редакция, особенно ее идеологическая сторона, отвечала чаяниям широких читательских кругов, что и обеспечило ее относительную победу.

Вообще, к середине XIX века процесс ревизии ЦуР заметно ускорился, включив в себя добавление целых сочинений в переводе на идиш: *Таргум шени* («Второй перевод») к свитку *Эстер*, *Нахлат Цви* («Достоинство Цви» р. Гирша Хоча из Кракова) с комментариями на недельные разделы и хафтарот, *Нофет цуфим* («Текучий мед», его же) с дополнительными комментариями на хафтарот, а также отрывки из моралистических трудов *Сефер ха-яшар* («Книга Праведного» р. Яакова бар Меира – «Рабейну Там»), *Шней лухот ха-брит* («Две скрижали завета» р. Иешаяху Горовица) и др. Картографирование этого интересного явления дает некоторое представление о развернувшейся на страницах ЦуР борьбе за душу еврейского читателя. По словам Турнянской, если виленская редакция 1827 года занималась в основном устранением фрагментов, касающихся неевреев, то с 1840-х годов идет массовый пересмотр всего, что связано с народными верованиями, суевериями и всевозможными «невежественными» проявлениями<sup>61</sup>. К этому стоит добавить стремление избежать какой бы то ни было критики властей, уход от философско-религиозного диалога с христианством, которым насыщен оригинал ЦуР, и – что заметнее всего – переоценка уместности некоторых физиологических и эротических описаний.

Естественно, заметную роль сыграла правительственная цензура, особенно в Российской империи, правила которой относительно еврейской литературы были во многом определены цензорами еврейского происхождения. В российском «Наставлении цензорам еврейских книг в Империи и Царстве Польском» от 1853 года ЦуР классифицируется в разряде «иудейско-немецких сочинений», подлежащих «строжайшей цензуре, как весьма значительно распространенные



в употреблении и читаемые даже женщинами, а со всем тем наполненные многими вымыслами», а также «неприличными рассказами». Это «Наставление» повторяет почти все маскильские принципы редакционного вмешательства в текст ЦуР: согласно общим правилам, строго запрещается «всякое оскорбительное для христиан сомнение в учении и предании их», «учение о том, как чародействовать при посредстве ангелов и других невидимых существ», «всякое выражение, несовместное с достоюльственным уважением священной особы государя», «применение названия идолопоклонников и идолопоклонства к христианам и христианству в словах: акум, авода зара, аводат-гой, нохри... (что) надлежит заменять недвусмысленными (словами), т.е. аводат-кохавим-у-мазалот или аводат-гилулим», «в сочинениях на иудейско-немецком наречии слова: аммим, гоим, умот, лешонот должны быть выражаемы чисто немецкими словами», «слово: херут, свобода оговаривается в примечании, что подразумевается свобода духовная» и т.п.<sup>62</sup>.

Полный объем внесенных в ЦуР изменений еще ждет своего исследователя, которому предстоит сложная, но интересная задача выявления места и времени и анализа вероятных причин того или иного вмешательства в первоначальный текст. Однако некоторые выводы, приведенные выше, можно проиллюстрировать уже сейчас – как результат подготовки аннотированного перевода на русский язык книги *Берешит* под редакцией автора этих строк в иерусалимском издательстве «Гешарим»<sup>63</sup>.

Вмешательство руки или, вернее, рук многочисленных редакторов ощущается с первых строк *Берешит*. Одно из объяснений, почему Тора начинается с буквы «бет», взято из книги *Хизкуни*: по форме этой буквы, закрытой с трех сторон и открытой с одной, Всевышний устроил этот мир, не создав на северной его стороне «никакого неба». Р. Яаков аргументирует такое мироустройство от имени *Хизкуни*: «Всевышний хотел сказать идолопоклонникам: пусть придут ваши истуканы и сделают четвертую стену. Вы ведь их считаете богами, испытайте их, на что они способны!» В оригинале для слова «идолопоклонники» используется талмудическая формула *умот-олам*, буквально «народы мира». Уже в издании Мец 1768 под редакцией известного эльзасского печатника Моше Мая, не зависящего конечно же от русской цензуры, но не чуждого маскильским взглядам (за несколько лет до этого он подготовил издание на идише *Робинзона Крузо*), эта формула заменена на аббревиатуру *акум (овдей кохавим у-мазалот)*, буквально «поклоняющиеся планетам и созвездиям», что как бы уже не относится к монотеистам (т.е. христианам). Во избежание двусмысленности (см. выше) издание Вильна 1842 раскрыло эту аббревиатуру, сократив формулу до *овдей кохавим* – поклоняющиеся звездам, т.е. однозначно язычники. Ощущая некоторый пренебре-

жительный тон в данном отрывке в целом, Вильна 1852 сокращает весь пассаж до одного предложения: «Всевышний создал три стороны мира, а четвертую не создал, как же могут божки язычников доделать эту сторону!» Вильна 1855 исправляет «язычников» на *овдей гилулим* (буквально «идолопоклонники»), в точном соответствии с вышеприведенными цензурными требованиями. В лембергском издании 1884 года, также неподвластном российской цензуре, но следующем той же логике, фрагмент из *Хизкуни* вообще опущен, что унаследовала, например, современная американская ЦУР 1996 года.

Подобная парадигма применима и ко всем последующим вмешательствам в оригинальный текст. В продолжении предыдущего комментария объясняется на основе цитат из Писания, что Тора начинается со слова «вначале» (*берешит*), чтобы научить нас, что мир был сотворен ради Торы. Вышеупомянутое американское издание Монро 1996<sup>64</sup>, в какой-то степени отражающее, по всей видимости, лембергскую редакцию 1884 года, опускает следующее дополнение р. Яакова из общеизвестного комментария Раши: «а также ради народа Израиля». То есть любой намек на избранность евреев планомерно исключен из текста. Объясняя стих *И дух Б-жий витал над водою* (*Берешит*, 1:2), редакция ограничивается лишь непонятно как связанной с ним фразой «Тора не будет с нас совлечена». Фраза эта в первоисточнике звучит следующим образом: «Несмотря на то что будем мы в изгнании, Тора не будет с нас совлечена, ибо Тора будет в изгнании вместе с нами». Упоминание того, что еврейский народ пребывает в изгнании, видимо, помешало редактору в связи с ревизией следующего стиха *Да будет свет* (1:3), объясняемого таким образом: «Пресвятой осветит Сион». Однако это вполне нейтральное заявление общего характера снабжено в первоначальном тексте конкретным указанием времени и адресата: «по окончании [еврейского] изгнания». Поскольку данное уточнение противоречит христианской догматике, редактор решил вообще убрать упоминание изгнания.

В рассуждении о событиях, происходивших в каждый день творения (1:6 и далее), неожиданно вымарана драма пятого дня: «умертвили самку Левиафана и засолили ее для трапезы праведников во дни Машиаха». Исчезновение целого дня из шести дней творения не смутило редактора, стремившегося избежать следующего далее пассажа:

И предвидел Всевышний, что если спарится Левиафан со своей четой, и родит она, то потомство их будет способно перевернуть мир в мощи своей. Поэтому Он умертвил ее и засолил для трапезы праведников во дни Машиаха. Потому Всевышний умертвил самку, а не самца, что самка, оставшись в живых, могла бы размножаться подобно другим рыбам, и сыновья ее выросли бы и перевернули мир. У самца же, даже если он будет спариваться с другими рыбами, не появятся огромные потомки.

Этот мидраш явно показался редактору «невежественным» и «антинаучным», как и вычеркнутое в другом месте объяснение из Раши (на основании *Санхедрин*, 91а) на стих *А сынам наложниц, что у Авраама, дал он подарки...* (*Берешит*, 25:6), что Авраам дал в качестве подарков детям наложниц средство от нечистых сил, т.е. научил их колдовству.

Пропущенная цитата из Талмуда (*Йевамот*, 63а) в связи с тем, что Адам не нашел себе среди прочих живых созданий пары (...но для человека не нашел Он помощника – *Берешит*, 2:20), показалась редактору явно «безнравственной»: «Некоторые же мудрецы говорят, что Адам познал всех тварей, но ни одна из них не понравилась ему, чтобы стать ему парой». Забота о нравственном облике читателей ощущается во многих «улучшениях», внесенных в ЦуР. Так, в коррекции рассуждений о муках, на которые обречены женщины (...со скорбью рожать будешь детей...», 3:16), причудливо переплетается стремление к «пристойности» и желание избежать оскорбления царской власти:

Всевышний присудил женщинам три наказания: они много страдают (**пропущено**: от крови месячных и от крови девственности), в муках вынашивают ребенка и рожают. Проклятие, которым Он проклял Хаву, лежит на всех женщинах, и тут никакое богатство не поможет (**пропущено**: даже жены царей и сановников обречены страдать от этих трех вещей.) А все оттого, что Хава намеренно совершила грех. Но проклятие, которым Всесильный проклял Адама, не распространяется на всех мужчин (**пропущено**: а только на крестьян и простых людей, вынужденных добывать свой хлеб в поте лица, сановники же и цари не страдают от этого проклятия).

Соображения «пристойности» стали причиной исключения многих оригинальных мидрашей, как, например, жалоба Лемеха Адаму на своих жен (к стиху 5:19), отказ Адама от супружеской жизни (5:24), романтическая история об ангеле Шамхазе и прекрасной девушке Истхар, ставшей звездой (6:11), претензии ворона к Ноаху (8:7), зачатие чернокожего Сихона женой Хама (8:4), оскотление Ноаха (9:22), девственность Ривки (24:16, 54), право первой ночи Бетуэля (24:33) и др.

Особый интерес представляет исключение из текста религиозно-философских рассуждений, тем или иным образом полемизирующих с постулатами христианства, как упоминание об Аврааме, который за пределами Земли Израиля, где обитали идолопоклонники, сказал «Б-г небес», ибо там знали лишь о «Б-ге небес», но не о «Б-ге земли» (24:3). «Операции» подверглись и практически все упоминания ангелов и царей. Отношения евреев с окружающими народами стало также одним из «табу», о чем говорит отсутствующий в издании Монро

1996 отрывок из р. Бехаея: «Как Яков приготовился к трем вещам – к войне, молитве и подаркам, так и нам вести себя в галуте» (32:9).

Два последних аспекта особенно ощущаются в обработке хафтартот. Например, виленское издание 1889 года<sup>65</sup>, к которому, возможно, приложил руку один из владельцев издательства, видный просветитель Шмуэль-Йосеф Финн, полностью опускает мидраш из книги *Шохер тов* в конце хафтарты к разделу «Толдот»:

...спросил иноверец рабби Элизера: сказал пророк в хафтаре «они будут строить, а Я разрушу» (*Малахи*, 1:4), то есть, народы мира будут строить города, а Я, Б-г, разрушу их строения. Но наши города стоят. Отвечал рабби Элизер: этот стих говорит о дерзости народов мира. Задумывают они дерзкое по отношению к Израилю, а Всевышний расстраивает их дерзость. Сказал иноверец: так происходит из года в год – собираются народы и держат совет, как уничтожить Израиль. Тут появляется некий старец и расстраивает эти намерения. Это Всевышний посылает ангела в образе старца, чтобы расстроить злые намерения.

В издании Монро 1996 хафтара к разделу «Берешит» сокращена почти вдвое – из-за исключения пространного обсуждения стиха *все народы вместе сойдутся* (*Йешаяху*, 42:9). Абсолютное большинство стихов в хафтартот, как это ни парадоксально звучит, максимально приближено к христианскому прочтению пророков, тогда как роль еврейского народа, его страдания в рассеянии, отношения с окружающими народами, ожидание избавления и т.п. приглушено, уведено на второй план или вообще исключено.

### Источники и значение ЦуР

В приведенном выше предисловии к своему сочинению р. Яков непосредственно указывает на классических средневековых комментаторов Торы, трудами которых он воспользовался: «Раши, Рамбан, Рабейну Бехаей, *Хизкуни* [р. Хизкия бен Маноах], *Црор ха-мор* [р. Авраам Саба] и *Толдот Ицхак* [р. Ицхак Каро]». На деле же обнаруживается, что список этот неполный. Помимо вышеназванных мудрецов, автор ЦуР использовал и труды других комментаторов, как сефардских, так и ашкензских, среди них р. Шимон Ошенбург (XVI в., автор *Девек тов*), р. Йехошуа ибн Шуэйв (XIII–XIV вв.), р. Яков Д'Иллескас (XIV в., автор *Имрей ноам*), р. Исраэль Исерлейн (XV в.), р. Йехуда Лёв бен Бецалель (XVI–XVII вв.), р. Яков бен Ашер «Бааль Турим» (XIII–XIV вв.). Некоторые комментаторы приводятся в ЦуР из «вторых рук», как, например, р. Авраам ибн Эзра (XII в.), цитируемый по книге р. Ицхака Каро *Толдот Ицхак*. Обработка источников не носит

чисто механический характер: так, в цитатах из р. Бехаея и других ощущается стремление автора избежать каббалистических толкований. Бросается в глаза отсутствие указания источника во многих толкованиях, цитируемых в ЦуР, как, например, на р. Ицхака Авраамовича (XV–XVI вв.). Создается впечатление, что автор не хотел перегружать текст слишком частыми ссылками. Вместе с тем более поздние, в основном ашкеназские, источники, как правило, указаны, что можно объяснить как их нечастым использованием, так и относительной новизной и, возможно, нежеланием автора брать на себя ответственность за некоторые толкования. Так, обсуждая стих *И они пили и пировали с ним (Берешит, 43:34)*, ЦуР задает вопрос: почему пили братья, которые поклялись, что не будут пить вина, пока не услышат о Йосефе? Этот, несомненно, интригующий читателя вопрос р. Яков позаимствовал в книге р. Лёва из Праги *Гур арье* («Молодой лев») <sup>66</sup>. В качестве ответа приводится и объяснение от имени р. Лёва, единственное на всю книгу *Берешит*. Братья подумали: «Если мы не будем пить вино с этим человеком, он скажет, что мы соглядатаи, вот и боимся пить, чтобы не выдать себя». Однако предвосхищая возможный встречный – более актуальный для современников – вопрос о кошерности вина, р. Яков добавил к этому собственное объяснение, которого в данной книге нет: приходится, мол, пить, когда угрожает опасность. Скорее всего, именно нежелание провоцировать читателя на подобный вопрос привело издателей ряда поздних восточноевропейских версий ЦуР вообще не упоминать комментарий р. Лёва.

В целом, однако, все источники заметно уступают р. Бехаею бар Ашеру (Испания, умер ок. 1340 г), чьи комментарии на Пятикнижие явно послужили автору ЦуР основной моделью для построения сочинения, как стилистически, так и касательно принципов обработки различных материалов.

Широкий географический и хронологический, с XI по XVI век, размах превратил сочинение р. Якова в собрание различных традиций и школ в еврейской религиозно-философской мысли, соединившее Сфарад и Ашкеназ – хотя, как сказано выше, присутствие ашкеназских комментаторов, частично старших современников р. Якова, несколько затенено. На виду естественная эклектичность этого собрания: ассоциативный характер книги не давал возможности автору придерживаться единообразного и уравновешенного подхода к подбору источников, комментариев, их количеству в каждом отдельном случае и манере подачи. Однако, кажется, именно ассоциативность и внешняя неорганизованность ЦуР, вытекающие из постоянного стремления всеми силами поддерживать заинтересованность читателя, послужили залогом успеха книги, на фоне «сухих» и система-

тизированных сочинений современников и даже самого Яакова бен Ицхака.

Помимо средневековой литературы, автор ЦуР также широко использовал Вавилонский Талмуд, агадические мидраши *Раба*, которые он называет «Рабати»<sup>67</sup>, агадические антологии *Шохер тов*, *Танхума*, *Ялут Шимони*, часто называемый просто «Ялут», и др. Предпочтение агады перед галахой вытекает как из характера книги как массового чтива, так и из стремления автора как можно более образно проиллюстрировать те или иные пассажи из Торы.

\* \* \*

Богатство и разнообразие источников подчеркивают ценность ЦуР не только в ее локальном значении как памятника литературы на идише, но и как уникального корпуса мидрашей и комментариев общенациональной важности. Изучение же динамики изменений, внесенных в текст книги, дает богатый материал для анализа культурных процессов в среде ашкеназских евреев за последние четыреста лет.

<sup>1</sup> См. статью «Tsene-rene» Яакова Эльбаума и Хавы Турнянской в The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, Vol. 2. New Haven & London, 2008. С. 1912. Существуют и другие варианты произношения и написания названия этой книги на различных языках, как то: «Цэно-Урэно», «Цэнэ у-рэне», «Цейнэ урейне» или «Цэна У-реэна». В русских транскрипциях названия этой книги, изданной в Российской империи, преобладает вариант «Цеена уреена». Для удобства далее будет применяться сокращение ЦуР.

<sup>2</sup> *Yankev Shatski*, In shotn fun over (В тени прошлого). Буэнос-Айрес, 1947. С. 69–76.

<sup>3</sup> *Elhanan Leyb Levinski*, Haya olam ve-haye shaa (Вечное и преходящее) // Ha-meliz. 1889. См. «Проект Бен-Иехуда», <http://www.benyehuda.org/levinsky/>

<sup>4</sup> *Y.-L. Gordon*, Sikhes khulin (Простая беседа). Вильна, 1899. С. 7–8, стихотворение «Mekhile beten» («Просьба о прощении»).

<sup>5</sup> Первое издание этой книги появилось, видимо, в 1622 г. в Люблине, однако самое раннее дошедшее до нас издание датировано 1688 г. См.: *Shmeruk H. Sifrut yidish be-Polin* (Литература на идише в Польше). Иерусалим, 1981. С. 102–103.

<sup>6</sup> Эта книга вышла в трех томах в Люблине в 1623–27 гг. См.: *Shmeruk, Sifrut yidish be-Polin*. С. 103–110.

<sup>7</sup> Полное название: *Sefer shoresh Yaakov she-bo nikhlelu kol dinei isur ve-heter lefi alef-bet...* (Книга корень Якова, в которую включены все законы о запрещенном и разрешенном согласно алфавиту...). Краков, 1640.

<sup>8</sup> См.: *Lieberman H. Vegn dem «Seyfer ha-magid» un zayn mekhaber* (О «Книге вестника» и ее авторе) // *Yidishe shprakh*. 1966. № 26. С. 33–38.

<sup>9</sup> *Shmeruk, Sifrut yidish be-Polin*. С. 104.

<sup>10</sup> Часть этого текста см. *Halpern I. Yehudim ve-yahadut be-Mizrah Eygora* (Евреи и иудаизм в Восточной Европе). Иерусалим, 1968. С. 68.

<sup>11</sup> *Maks E. Di geshikhte fun der yiddisher literatur* (История еврейской литературы). Варшава, 1928. С. 228.

<sup>12</sup> *Shmeruk, Sifrut yidish be-Polin*. С. 40.

<sup>13</sup> Перевод мой. – Б.К.

<sup>14</sup> «Выходите и поглядите, дочери Циона, на царя Шломо...» (Шир-хашим, 3:11).

<sup>15</sup> «... на венец, которым венчала его мать его в день его свадьбы» (там же).

<sup>16</sup> «А Бенаяху, сын Йехояды, сын мужа доблестного, знаменитого подвигами своими...» (Шмуэль II, 23:20).

<sup>17</sup> «Дай мне... собирать меж снопами» (Рут, 2:7).

<sup>18</sup> «И стала собирать на поле за жнецами» (Рут, 2:3).

<sup>19</sup> В оригинале – окончание цитаты: «...и прошелся по дому раз туда и раз сюда» (Млахим II, 4:35).

<sup>20</sup> Сочинение р. Хизкии бен Маноаха (Франция, 1250 – ок. 1310).

<sup>21</sup> Сочинение р. Авраама Саба (Испания–Португалия–Марокко–Турция, 1440–1508).

<sup>22</sup> Сочинение р. Ицхака Каро (Испания–Португалия–Турция–Сирия, 1458–1535).

<sup>23</sup> «...и найдете покой душе своей» (Йермияху, 6:16).

<sup>24</sup> «...слова Б-га живого...» (там, 23:36).

<sup>25</sup> «Ведь нет ему подобного во всем народе» (Шмуэль I, 10:24).

<sup>26</sup> «...отряхнул я полу одежды своей и сказал: так да вытряхнет Б-г каждого, кто не сдержит этого слова...» (Нехемия, 5:13).

<sup>27</sup> «...не вышли на подмогу Г-споду, на подмогу Г-споду с витязями» (Шофтим, 5:23).

<sup>28</sup> «...изобилием морей питаться будут и сокровищами, скрытыми в песке» (Дварим, 33:19).

<sup>29</sup> В оригинале – фразеологизм «один на город и два на семью» (Йермияху, 3:14)

<sup>30</sup> *Johann Christoph Wolf, Bibliotheca Hebraea* (Иудейская библиотека), III. Гамбург и Лейпциг, 1715–1733. С. 470.

<sup>31</sup> *Tsinberg Y. Di geshikhte fun der literature bay yidn* (История еврейской литературы), VI. Нью-Йорк, 1943. С. 151.

<sup>32</sup> *Yeshayahu Vinograd, Otsar ha-sefer ha-ivri: reshimat ha-sfarim she-nid-pesu be-ot ivrit mi-reshit ha-dfus ha-ivri be-shnat 1469 ad shnat 1863* (Сокровищница ивритской книги: список книг, напечатанных еврейскими буквами с рождения книгопечатания на иврите в 1469 году до 1863 года). Иерусалим, 1993–1995. Т. II. С. 360. № 103.

<sup>33</sup> *Die Basler hebraischen Drucke, 1492–1866, bearbeitet von Joseph Prijs, ergänzt und hrsg. von Bernhard Prijs* (Ивритские издания Базеля, 1492–1866, обработано Йозефом Прэйсом, закончено и издано Бернардом Прэйсом). Oten, 1964. Z. 475.

<sup>34</sup> *Burnett S. G. German Jewish Printing in the Reformation Era, 1530–1633* (Немецко-еврейское книгопечатание в эру Реформации, 1530–1633) // *Dean Phillip Bell and Stephen G. Burnett* (eds.), *Jews, Judaism, and the Reformation in 16th-Century Germany* (Евреи, иудаизм и Реформация в Германии XVI века). Leiden, Boston, 2006. P. 516.

<sup>35</sup> Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica cum Masora (Святая еврейско-халдейская Библия и Масора). Basel, 1618–1619. См. Die Basler hebraischen Drucke. С. 331–333.

<sup>36</sup> *Vinograd*, Otsar ha-sefer ha-ivri. Т. II. С. 640. № 360 и 368.

<sup>37</sup> *Yaakov Hailperin*. Sefer kitsur Abravanel: al pirkei avot ve-al seder ha-hagada (Сокращенная книга Абраванеля: о «Поучениях отцов» и о пасхальной «Хаггаде»). Люблин, 1604.

<sup>38</sup> *Yaakov Segal*. Sheelot u-tshuvot (Респонсы). Ганай, 1609/10.

<sup>39</sup> *Burnett*, German Jewish Printing in the Reformation Era, 1530–1633. С. 514–515.

<sup>40</sup> В данном случае в оригинале написано «язык Ашкеназа» – *лошн-ашкеназ*, однако чаще употребляется другое наименование – *тайч*, буквально «немецкий» (нем. Deutsch), которое сегодня принято переводить как средневековый идиш. Для краткости здесь мы будем называть этот язык просто идиш.

<sup>41</sup> Комментарии на Шулхан арух, «Орхот Хаим». # 285:2.

<sup>42</sup> *Shlomo Gantsfrid*. Qizur shulhan arukh im tiquim ve-tosafot mi-sefer Misgeret ha-shulhan (Сокращенный «Шулхан арух» с исправлениями и добавлениями из книги «Мисгерет ха-шулхан»). Lemberg, 1884. # 72:12.

<sup>43</sup> *Gantsfrid*. Qizur shulhan arukh. Ungvar, 1864. # 72:8.

<sup>44</sup> *Hamisha humshey Tora* (Пятикнижие Торы). Базель, 1583. С. 148а.

<sup>45</sup> *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений, т. 5. Москва, 1960.

<sup>46</sup> См. список из 126 изданий до 1863 года: *Vinograd*, Otsar ha-sefer ha-ivri. Т. I. С. 126.

<sup>47</sup> *Sefer tseyne ureyne: mefaresh tsu zayn di psukim fun di toyre...* (Книга «Цэна у-рэна»: разъяснения стихов Торы...). Бруклин, 2002.

<sup>48</sup> *Shmeruk*, Sifrut yidish be-Polin. С. 148–149.

<sup>49</sup> Там. С. 112 (№ 58\*).

<sup>50</sup> *Erik*, Di geshikhte fun der yidisher literature. С. 230.

<sup>51</sup> *Neuberg S.* Pragmatische aspekte der Jiddischen Sprachgeschichte am Beispiel der «Zenerene» (Прагматические аспекты истории языка идиш на примере «Цэна у-рэна»). Hamburg, 1999. С. 90.

<sup>52</sup> Шмерук провел такой анализ, сравнив для примера мидраш о праотце Аврааме в разделе «Ноах». См.: *Shmeruk*, Sifrut yidish be-Polin. С. 152–155.

<sup>53</sup> Одно из виленских изданий (типография С. Финна и А. Розенкранца) носит характерное заглавие на русском языке: Цэна Урена, т.е. пять книг Моисеевых на жидовском языке. Вильна, 1863.

<sup>54</sup> *Shmeruk*. Sifrut yidish be-Polin. С. 162.

<sup>55</sup> *Turnianski H.* Yain hadash be-qankan yashan: girsat maskiliot shel 'Tse-na u-rena' (Новое вино в старом кувшине: маскильские версии «Цэна у-рэна») // David Assaf, Ada Rapoport-Albert (eds.) Yashan mipnei hadash... («Пусть старое уступит дорогу новому». Исследования по социальной и культурной истории восточноевропейского еврейства.), II. Иерусалим, 2009. С. 318–324.

<sup>56</sup> *Moshe Desoy z'l Mendel zohn*. Tsena u-rena bnot Tsion: di daytshe iberzetsung der Tora (Выходите и поглядите, дочери Сиона: немецкий перевод Торы). Базель, 1822. Подготовка перевода и, видимо, идея использовать Цур принадлежит Шломо Кошельсбергу, имя которого указано на обложке. См. Die Basler hebraischen Drucke. С. 461 (Ausgabe C).



<sup>57</sup> A. Ben Baruch *Créhangé*. La semaine Israélite ou le Tseena Ourena moderne: Entretiens de Josué Hadass avec sa famille sur le Saintes écritures... (Еврейская неделя или современная «Цэна у-рэна»: беседы Иошуа Хадаса со своей семьей о Святом Писании). Париж, 1846.

<sup>58</sup> Il libro della famiglia, trad. del rabbino Beniamino Artom (Семейная книга, перевод раввина Беньямина Артома). Torini, 1863.

<sup>59</sup> Paul Isaac Hershon. Tzeenah Ureenah, Go ye and see, A Rabbinical Commentary on Genesis (Цэна у-рэна: выходите и посмотрите, раввинский комментарий на «Бытие»). Лондон, 1885, репринт: Лондон, 2008. С начала XX века ЦуР стала переводится на основные языки, на которых говорили ашкеназские евреи, – немецкий, венгерский и английский. См.: *Khavé Turnyanski (Ponski)*. Iberzetsungen un baarbetungen fun ‘Tseyne ureyne’ (Переводы и обработки «Цэна у-рэна») // Shmuel Verses, Natan Rotshtaykh, Hone Shmeruk (eds.) Sefer Dov Sadan (Книга Дова Садана). Тель-Авив, 1977. С. 165–169. Первый же полный перевод ЦуР на иврит, включая гафтарот и мегилот, вышел в Бней-Браке только в 1976 году. На русский язык книга не переводилась, хотя наибольшей популярности эта книга достигла в свое время именно в среде евреев Российской империи.

<sup>60</sup> *Shmeruk*. Sifrut yidish be-Polin. С. 162–163.

<sup>61</sup> *Turnianski*. Yain hadash bekankan yashan. С. 340.

<sup>62</sup> *Эльяшевич Д.* Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. Санкт-Петербург – Иерусалим, 1999. С. 547–558. В 1828 г. виленский правительственный цензор Вольф Тугендгольд вообще предложил запретить все еврейские книги, «имеющие на своих страницах термин “акум” – презрительное обозначение язычников, в том числе христиан» (там же. С. 133).

<sup>63</sup> Аннотированные переводы ЦуР уже имели место на английском, иврите и французском языках. Английский перевод Нормана Гора книги *Шмот* на основе издания Мец 1768 (Tzeenah U-Reenah, A Jewish Commentary on the Book of Exodus [Цэна у-рэна: еврейский комментарий на книгу «Исход»]. Нью-Йорк–Вашингтон–Голливуд, 1965) снабжен неким подобием научного аппарата, включающим некоторые источники. Первая серьезная попытка научного издания ЦуР – это перевод на иврит *Берешит* с ЦуР 1622 (Tsena urena: sefer Bereshit [Цэна у-рэна: книга «Бытие»]. Нью-Йорк, 1985). Переводчик Израиль Горовиц провел впечатляющую работу по сопоставлению различных версий книги, с разъяснением всевозможных источников и цитированием альтернативных вариантов. Завершает этот список снабженный солидным научным аппаратом перевод всех недельных разделов ЦуР на французский язык профессором Парижского университета Жаном Баумгартемом на основе издания Зульцбах 1781 (*Jacob ben Isaac Achkenazi de Janow*. Le Commentaire sur la Torah: Tseenah Ureenah [Комментарий на Тору: Цэна у-рэна]. Париж, 1987).

<sup>64</sup> Sefer tsene urene: Bereyshis, Vol. I. Монро, 1996. Судя по списку дополнительных сочинений – *Сефер ха-яшар, Шела ха-кадош, Ликутей якарим, Охель Яаков и Мишлей Йехуда* – непосредственной основой этому изданию послужило израильское издание Tsena urena. Тель-Авив, 1982.

<sup>65</sup> Русский заголовок: Цеена Уреена: перевод Пятикнижия на жаргон, с прибавлением «Науфет Цуфим». Вильна, 1889, два тома в трех частях, репринт виленского издания 1883 г.

<sup>66</sup> См. *Yehuda bar Betsalel. Gur ary: sefer bereshit* (Молодой лев: книга «Бытие»). Иерусалим, 1972. С. 226.

<sup>67</sup> Не путать с мидрашем *Берешит рабати*. Первое издание «Раба» в Восточной Европе под названием *Matnot kehuna* (Подарки священничества) вышло в Кракове в 1587–1588 гг., накануне написания Цур.

*Велл Чернин*

## «ДЛЯ КОГО Я ТРУЖУСЬ?» Взгляды Йехуды Лейба Гордона на языковые проблемы еврейской литературы

Неоспоримыми и общепризнанными классиками новой поэзии на иврите считаются Хаим Нахман Бялик (1873–1934) и Шауль Черниховский (1875–1943). Их место в ней сопоставимо с местом А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова в русской поэзии. И точно так же, как мало кто из современных русских читателей перечитывает произведения предшественников Пушкина и Лермонтова, лишь немногие из читающих в наши дни на иврите интересуются поэзией предшественников Бялика и Черниховского. Классика новой еврейской поэзии моложе русской классики почти на столетие, но это не отменяет общей закономерности. В обоих случаях поэты-классики появились не на пустом месте. У них были предшественники, которых сами классики считали мэтрами и корифеями. В истории русской поэзии в таком качестве прежде всего выступает Гавриил Державин (1743–1816), в поэзии на иврите – Йехуда Лейб Гордон<sup>1</sup> (1831–1892), дебютировавший в 1851 году.

Творчество Йехуды Лейба Гордона, именовавшегося по-русски Львом Осиповичем, а на иврите известного под акронимом ЙаЛаГ, считается вершиной еврейской поэзии XIX века. При жизни поэта было издано около десятка его книг, важнейшими из которых являются «Ahavat David u-Mikhal»<sup>2</sup> («Любовь Давида и Михали»), «Mishley Yehuda»<sup>3</sup> («Басни Йехуды»), «Shirey Yehuda»<sup>4</sup> («Песни Йехуды»), «Osnat bat Potifera»<sup>5</sup> («Оснат дочь Потифара»), «Kotso shel yod»<sup>6</sup> («Из-за йоты»). Гордон писал также прозу. Сборник его рассказов «Olam ki-minhago noheg»<sup>7</sup> («Мир какой он есть») проникнут характерным для еврейских просветителей пафосом обличения хасидизма. Правда, следует отметить, что особого успеха проза Гордона не имела. По выражению критика Авраама Ури Ковнера, «талантливый поэт оказался плохим беллетристом»<sup>8</sup>. За три года до смерти Й.-Л. Гордона вышло в свет первое издание его Полного собрания сочинений на иврите<sup>9</sup>. Гордон писал стихи и на идише: его произведения на этом языке вошли в сборник «Sikhas khulin»<sup>10</sup> («Будничная беседа»).

Ведущий еврейский поэт своего времени, Гордон был одновременно и ярким публицистом. Свои публицистические статьи он писал по-русски (как в русско-еврейских, так и в собственно русских периодических изданиях), на иврите и по-немецки. Свойственная в целом литературе Гаскалы дидактичность, в поэзии Гордона обрела черты скорее публицистические и злободневные. Вне всякого сомнения, он был выразителем взглядов целого поколения сторонников еврейского просвещения в России. Строка из его стихотворения «*Hakitsa ami*»<sup>11</sup> («Пробудись, народ мой», 1861) – «*Heye adam be-tsetkha ve-ihudi be-oholekha*» («Будь человеком, выходя из шатра своего, и евреем в шатре своем»), – стала девизом российской Гаскалы.

И все-таки прежде всего Й.-Л. Гордон был поэтом. Для современного израильянина поэзия Гаскалы, прямая предшественница иврито-язычной поэзии XX века, звучит архаично и тяжеловесно. Ее силлабические стихи, основанные на ашкеназском произношении иврита<sup>12</sup>, ее литературная норма, стремившаяся к максимально точному воспроизведению библейского стиля, сложны для восприятия неподготовленного читателя. Поэзия Гаскалы родилась практически одновременно с самой Гаскалой. Ее основоположником был уроженец Гамбурга Нафтали Герц Вейзель (Весели) (1725–1805), автор эпической поэмы «*Shirey Tiferet*» («Песни величия»<sup>13</sup>), названной Й.-Г. Клаузнером «краеугольным камнем в здании новейшей литературы на древнееврейском языке»<sup>14</sup>. Это крупное произведение (оно выходило пятью книгами – с 1789 по 1802 год), посвященное образу библейского Моисея, стало и началом жанра эпической поэмы, пользовавшегося большой популярностью у последующих поэтов Гаскалы. Значительное место этот жанр занимал и в творчестве Й.-Л. Гордона. Здесь его непосредственными предшественниками были Меир ха-Леви Леттерис (1800?–1871), Авраам Дов ха-Коэн Лебенсон (1794–1878) и сын последнего – Миха Йосеф Лебенсон (1828–1852), сборник поэм которого «*Shirey bat Tsion*»<sup>15</sup> («Песни дочери Сионской») оказал огромное влияние на Гордона.

Леттерис жил в Австрии, а отец и сын Лебенсоны – в Вильне. Именно в этом городе, ставшем центром Гаскалы в России, юный Йехуда Лейб под влиянием своего шурина, писавшего на идише поэта Михла Гордона (1827–1890), примкнул к кружку просветителей, во главе которого стоял популярный прозаик Айзик Меир Дик (1814–1893), писавший, как и Михл Гордон, преимущественно на идише. Языковая проблема была одной из важнейших проблем, волновавших членов кружка. Как и все еврейские просветители, они считали обязательным овладение европейскими языками: в условиях Литвы – прежде всего русским (государственным языком), немецким (языком европейской культуры) и в меньшей степени польским (преобладающим языком нееврейского населения в Виленском крае). На идеологическом уровне они отрицательно относились к своему родному языку – идишу,

рассматривая его как «жаргон», способный служить лишь средством для распространения идей просвещения в народной среде. Из всех видных деятелей литовской Гаскалы старшего поколения лишь Авраам Бер Готлобер (1810–1899) был склонен видеть в литературном творчестве на идише органичную и самоценную часть еврейской литературы.

Символом принадлежности к литературно-просветительским кругам было владение витиеватым псевдобиблейским литературным стилем иврита, «мелицой», основы которого были разработаны Вейзелем. Й.-Л. Гордон достиг виртуозности в этом языковом стиле. Иврит был основным языком его творчества и в Литве, и после того, как в 1872 году он переехал в Петербург. Вместе с тем Гордону постоянно приходилось определять свое отношение к трем языкам, на которых формировалась литература восточноевропейских евреев: ивриту, идишу и русскому.

Если в своем отношении к идишу как к «низкому» языку Гордон был непреклонен, то для его отношения к «высоким» языкам – русскому и ивриту<sup>16</sup> было характерно внутреннее противоречие. Как последовательный «маскил» Гордон был сторонником русификации. Как еврейский поэт он любил иврит и был привязан к этому языку всеми фибрами души. В 1861 году, воодушевленный реформами Александра II, Гордон написал уже упомянутое программное стихотворение «Пробудись, народ мой». В этом написанном на иврите произведении он призывает евреев говорить на языке нееврейских соседей: «ve-heye am maskil u-vi-lshonam sikha»<sup>17</sup> («И будь народом просвещенным и на их языке говори»). В условиях России под «их языком», несомненно, подразумевается русский.

Особый интерес для понимания того внутреннего противоречия, которое постоянно сопровождало Гордона в его отношении к русификации евреев, с одной стороны, и к языку иврит – с другой, представляет статья «Обзор современной еврейской литературы», опубликованная в первом номере русско-еврейского журнала «Еврейская библиотека» за 1871 год. Под термином «еврейская литература» автор статьи подразумевает исключительно литературу на иврите (в его терминологии «еврейском языке»). Касаясь вопроса о положении иврита и созданной на нем просветителями литературы, Гордон стремится быть максимально объективным. Он не скрывает того факта, что в Германии, на родине Гаскалы ко времени написания статьи литература на иврите практически полностью исчезла:

В настоящее время еврейский язык пришел в Германии в совершенный упадок. За исключением немногих выдающихся личностей, знание еврейского языка и литературы там большая редкость. Есть даже раввины, которые не умеют читать по-еврейски<sup>18</sup>.

Однако Гордон даже не пытается анализировать процессы, приведшие к столь печальной для литературы на иврите ситуации. Он ограничивается простой констатацией факта: «Еврейский язык, вытесненный в Германии из науки, из школы и, наконец, из синагоги, нашел себе убежище в славянских землях, преимущественно в России»<sup>19</sup>.

В чем состоит, по мнению Гордона, причина того, что язык, вытесненный из еврейских общин Германии, удержался в Галиции и России? В том, что «здесь евреи не знали другого литературного языка»<sup>20</sup>. Подобное объяснение носило явный апологетический характер, поскольку полностью игнорировало многовековую традицию использования идиша в качестве письменного языка. Более того, эмоционально окрашенные обороты («вытесненный», «нашел себе убежище» и т.п.) указывают на глубоко личное отношение Гордона к затронутой им проблеме, вызывая невольную ассоциацию с гонимым, вытесняемым отовсюду и нуждающимся в убежище еврейским народом. Однако, будучи вынужден полемизировать с теми, для кого эмоциональная привязанность к ивриту не являлась доводом, Гордон прибегает к прагматической логике, пытаясь доказать, что иврит имеет прежде всего прикладное, инструментальное значение. Согласно этой логике, поскольку все без исключения евреи Германии в тот период владели литературным немецким языком, там не осталось никакой потребности в иврите в качестве литературного языка. В отличие от них, российские евреи все еще не владели в своем подавляющем большинстве ни немецким, ни русским языками, и здесь иврит был все еще необходим в качестве средства передачи информации и распространения идей просвещения. Вместе с тем, будучи поэтом, для которого иврит был основным языком творчества и самовыражения, Гордон с тревогой отмечает наличие в среде просвещенного российского еврейства первых признаков тех настроений, которые привели к ликвидации литературы на иврите в Германии:

Молодое поколение евреев, недавно начавшее испытывать свои силы в русском языке, торопится объявить еврейский язык утратившим свое значение для русских евреев, а еврейскую литературу – лишенной смысла и практической основы. Слышатся возгласы как против самих писателей, так и против тех, которые поощряют их и содействуют им. Пагубная эта теория, к сожалению, быстро стала переходить в дело и облекаться в осязательные формы. Желание изучать еврейский язык и заниматься еврейской литературой в новом осмысленном виде, возбужденное было у учащейся молодежи стараниями и успехами новоеврейской литературы, стало видимо остывать. О еврейских учениках в общих учебных заведениях и говорить нечего. Их с весьма раннего детства устраниают от изучения еврейских книг, или, как это называют наши христианские

педагоги, еврейского закона. Моисей, Давид, Исайя должны уступать Гомеру, Софоклу и Вергилию. Есть и такие отцы, которые, чтобы быть последовательными, не показывают своим детям даже еврейского алфавита. Но это было бы еще куда ни шло. Воспитанники общих заведений стремятся к таким целям, для достижения которых знание еврейского языка и литературы не может принести никакой вещественной выгоды. Но беда в том, что эта апатия к еврейскому языку и литературе, это непростительное пренебрежение всем еврейским овладевает и питомцами наших специально еврейских училищ, рассадинок корифеев будущей русско-еврейской науки. Раввин и педагог, окончивший курс с отличием, произносящий при каждом удобном и неудобном случае или даже литераторствующий русскими статьями, – много ли он читает по-еврейски, много ли он смыслит в еврейской литературе? Попадают такие, которые с трудом прочтут несколько строк по-еврейски, а написать-то ни одной строки без грубых ошибок не напишут. Много ли подобные деятели, посвятившие себя образованию и преобразованию еврейского народа, приносят пользы своему делу?<sup>21</sup>

Приведенное выше пространное описание ситуации ясно указывает на обеспокоенность Гордона ослаблением позиций языка иврит и литературы на иврите в среде просвещенных евреев России, пошедших по пути ускоренной русификации. А ведь девятью годами раньше, в 1862 году, в стихотворении «Пробудись, народ мой» он сам призывал евреев быть «народом просвещенным и говорить на их языке», а иврит не упомянул ни разу. Описываемая в статье тенденция ставила под вопрос дальнейшее сохранение и развитие созданной еврейскими просветителями новой литературы на иврите, поскольку, как справедливо отметил Гордон, после вытеснения иврита из Германии «убежищем» для литературы на этом языке стали славянские страны. Аналогичные описанным Гордоном процессы развивались в рассматриваемый период и в Галиции. Таким образом, литературе на иврите угрожала утрата ее последнего оплота.

Важно отметить, что, описывая сложившуюся ситуацию, автор статьи особо отмечает роль учебных заведений, созданных и поддерживаемых самими сторонниками Гаскалы. Выяснилось, что, пойдя по пути языковой и культурной ассимиляции (в соответствии с призывом поэта «будь человеком, выходя из шатра своего»), непросто оставаться «евреем в шатре своем». Для убежденного приверженца Гаскалы начала 70-х годов XIX века, каким был Гордон, очень трудно было сделать этот, казалось бы, напрашивающийся вывод. Гордон по-прежнему демонстрирует незыблемую приверженность традиционным взглядам еврейских просветителей, считавших своей важнейшей задачей добиться перехода евреев на государственный язык. Он словно пугается тех критических замечаний, которые только что

выдвинул, и считает нужным объясниться со своими оппонентами-прагматиками:

Мы надеемся, что нас не станут обвинять в нежелании скорого и полного обрусения наших единоверцев или в непонимании значения созидания еврейской науки на отечественном языке, – оправдывается Гордон. – Именно в интересе этого обрусения, нами пламенно желаемого, и этой науки, для которой мы сами посильно трудимся<sup>22</sup>, мы задумываемся объявить мнения наших крайних прогрессистов относительно еврейского языка и еврейской литературы опрометчивым и ошибочным. Мы не намерены здесь рассматривать вопрос с идеальной точки зрения; не станем указывать на живучие силы, сохранившиеся в еврейском языке для умеющих владеть им; не будем также указывать на него как единственное звено, связывающее дальние эпохи нашей исторической жизни и все еще служащее лозунгом единения и знаменем родства между евреями разных концов земного шара. Мы будем говорить с точки зрения голой вещественности, и, стоя на этой почве, мы должны высказать убеждение, что знание еврейского языка всегда (выделено Гордоном) останется для нас практически полезным, умение писать по-еврейски пока (выделено Гордоном) все еще не только полезно, но и необходимо, и это пока (выделено Гордоном) продлится по крайней мере еще два поколения, а может быть, и целое столетие. Объяснимся. Пока масса (выделено Гордоном) евреев России не усвоит себе окончательно русского языка, пока не станем не только говорить, но и думать по-русски, еврейский язык остается для нее единственным средством (выделено мной) для ознакомления с мировыми событиями и образовательными началами; а когда наступит то блаженное время, когда мы будем говорить и думать по-русски, то и тогда знание еврейского языка не потеряет практического значения как ключ к сокровищницам еврейской науки<sup>23</sup>.

Итак, Йехуда Лейб Гордон, крупнейший из писавших на иврите поэтов Гаскалы, был вынужден оставить языку своего творчества роль средства, причем средства временного; подчеркнув, что он говорит «с точки зрения голой вещественности» и не намерен рассматривать вопрос «с идеальной точки зрения», Гордон, по сути, отказал ивриту в роли символа. В полемике с теми, кого он называет «нашими прогрессистами», «идеальная точка зрения» представлялась ему неубедительным аргументом. Частью этой неубедительной в глазах Гордона-полемиста, но бесспорной для Гордона-поэта «идеальной точки зрения» была его горячая и не нуждающаяся ни в каких логических и «практических» аргументах любовь к языку иврит. Подчеркивая в написанной по-русски статье, что он не собирается использовать в полемике ссылку на «живучие силы, сохранившиеся в еврейском языке для умеющих владеть им», и на то, что этот язык представляет собой



«единственное звено, связывающее дальние эпохи нашей исторической жизни и все еще служащее лозунгом единения и знаменем родства между евреями разных концов земного шара», Гордон все же дает понять, что для него самого эти аргументы весомы.

Более того, подчеркивая на практическом уровне свое стремление к полной русификации евреев, Гордон позволял себе мечтать о возрождении иврита как живого разговорного языка. В упомянутой статье об этой мечте нет ни слова, а вот в примечании к поэме «Sheni Yosef ben Shimon» («Шени Йосеф бен Шимон»), первый вариант которой был опубликован в 1878 году, Гордон пишет относительно употребленного им слова «khashmal» (на современном иврите – «электричество»), встречающемся в Библии только один раз (Иез., 1, 4): «Если бы язык Эвера возродился бы в будущем и писателям было бы позволено создавать в нем разговорные формы, я бы советовал назвать словом “khashmal” именно телеграф или телефон»<sup>24</sup>. Фраза «если возродился бы в будущем» выглядит и, вероятно, является всего лишь высказанной вскользь фантазией, но она позволяет ощутить эмоциональное отношение поэта к «языку Эвера».

Тяжелейшим ударом стали для Й.-Л. Гордона погромы 1881 года. Его идеологические воззрения, подразумевавшие «обрусение» евреев в качестве гарантии их процветания и уравнивания в правах, не выдержали испытания реальностью. За двадцать лет до погромов в стихотворении «Пробудись, народ мой» Гордон увещевал своих соплеменников:

Сия райская земля для тебя раскроется,/ е сыны теперь назовут тебя братом./ Доколе будешь в среде чужаком?/ Зачем тебе поступать вопреки их установлениям?/

И тогда уж они снимут с плеч твоих бремя,/ а с шеи твоей ярмо, сотрут из сердца своего пустую беспричинную ненависть,/ подадут тебе руку, и будешь пребывать с ними в мире<sup>25</sup>.

После погромов Гордон, разочарованный в возможности интеграции евреев в русское общество, склоняется к идее массовой эмиграции за океан, в Америку. Эти новые для него идеи находят отражение в полном боли стихотворении «Vi-neareynu u-vi-zkeneynu nelekh»<sup>26</sup> («От мала и до велика уйдем», датировано 29 октября 1881 г.). В нем нет места русскому языку. Призывая евреев снова, в который раз в их многовековой истории, тронуться в путь, Гордон напоминает о непреходящих еврейских ценностях:

Мы один народ, ибо один у нас Бог/ Ибо из одной каменоломни мы вырублены и Тора одна, и ее язык с нами./ Сими златыми узами мы связаны:/ сией тройною нитью, соединяющей нас<sup>27</sup>.

В этом стихотворении язык иврит становится одним из трех символов, объединяющих еврейский народ: один Бог, одна Тора, один язык, язык Торы.

Летом 1884 года Гордон пишет стихотворение «La-meshorer ha-tsair, ha-sofer ha-mahir, ha-shar shir ha-Shem bi-lshon nekhar, Shimon Shmuel Frug» («Юному поэту, быстрому писателю, поющему песнь Господню на языке чужбины, Шимону Шмуэлю Фругу») <sup>28</sup>, в котором возвращается к проблеме отношений между ивритом и русским языком в культуре российских евреев. Фруг – олицетворение мечты еврейских просветителей о новом еврее, полностью интегрированном в культурном отношении в российское общество и в то же время сохраняющем преданность еврейству. Фруг – первый русскоязычный поэт-еврей, получивший широкое признание русского общества. И в то же время это поэт глубоко национальный. Во многих отношениях он воспринимался в качестве преемника Гордона, и связь между этими двумя поэтами была очевидна <sup>29</sup>.

В 1881 году Фруг, тогда еще начинающий, но уже пользовавшийся популярностью поэт, написал посвященное Гордону стихотворение «Поэту» <sup>30</sup>, позднее опубликованное с примечанием «Читано на юбилейном обеде, данном любителями библейского языка в С.-Петербурге поэту Л.О. Гордону, 29 октября 1881 г.». Это в целом весьма посредственное стихотворение молодого поэта, нуждающегося в поддержке и покровительстве, интересно прежде всего в качестве документа по истории литературы. По своему содержанию оно представляет собой хвалебную песнь крупнейшему еврейскому поэту эпохи, имевшему колоссальное влияние в еврейском литературном мире. В контексте рассматриваемой темы особенно интересна одна его строка: «*Дай слышать родные нам звуки!*» Так писавший по-русски Фруг придает ивриту прежде всего значение национального символа. Упомянутое выше стихотворение Гордона можно рассматривать как своего рода ответ Фругу. Проблема языков находит в нем отражение в следующих строках:

Дух песни Господней наполнит тебя,/ и в сердце твоём возгорится любовь  
к народу твоему./ И хотя в твоём языке нет его языка,/ все песни твои  
возопят о горе нашем.

Ключевым словом в данном контексте является уступительный союз «*хотя*» (отпam). Хотя ты пишешь не на иврите, а по-русски, ты все равно еврейский поэт, говорит Гордон, подразумевая, что настоящий еврейский поэт – тот, кто пишет на иврите. Однако ситуация, сложившаяся в 80-х годах XIX века в поэзии на иврите, казалось, не оставляла Гордону иного выхода, кроме как признать в качестве своего преемника писавшего по-русски поэта. Совсем молодым ушел из

жизни талантливый, подававший большие надежды поэт, писавший на иврите, Мордехай Цви Мане (1859–1886). Старейший Гордон видел, как сокращается круг ивритоязычных поэтов и их читателей. Тревожные признаки ослабления позиций иврита, о которых Гордон писал еще в 1871 году, спустя полтора десятилетия стали широко распространенным явлением. Воспитанная просветителями молодежь уходила от иврита, а часто и от еврейства. Гаскала, породившая новую литературу на иврите, как ведущая идеология еврейской интеллигенции уступила место последовательному ассимиляторству, с одной стороны, и еврейскому национальному движению нового типа – с другой. Фруг, воспитанник одного из тех созданных по инициативе просветителей училищ для еврейских детей, о которых Гордон писал в своей статье, был приверженцем палестинофильской идеологии.

Характерно, что еще в 1871 году, когда на русском языке появилась процитированная выше статья Й.-Л.Гордона «Обзор современной еврейской литературы», поэт написал на иврите пронизанное отчаянием и болью стихотворение «Le-mi ani amel»<sup>31</sup> («Для кого я тружусь?»), посвященное, по сути, той же теме. В нем отразился принципиально иной взгляд на затронутую в статье языковую проблему, взгляд Гордона-поэта, свободный от прагматической ретирики. Однако было бы ошибкой считать, что отношение Гордона-поэта к языковой проблеме не претерпело изменений на протяжении лет. Суть этих изменений и их причины сжато изложил Владимир Жаботинский. В одном из своих публичных выступлений в 1910 года он, считая, что затронутая в стихотворении «Для кого я тружусь?» проблема актуальна и для его времени, в частности, сказал:

Поэт Гордон, один из лучших деятелей просветительной эпохи, еще в 1862 г. воспевавший – на языке Библии – преимущества русского языка, уже в начале 70-х гг. с горестным разочарованием заметил, что его последователи и ученики в своем усердии забежали слишком далеко. «Братья мои, просветители, стали пренебрегать старой матерью, – написал он тогда в стихотворении “Для кого я тружусь?” – они провозглашают: покиньте этот дряхлый язык, и пусть каждый сольется с наречием своей страны... А сыновья наши? Они с детства становятся нам чужды. Вот они подвигаются вперед, с каждым годом, и кто знает доколе? Быть может, до черты, откуда нет возврата...» Так на глазах еще у первых поколений «просветителей» свершилась метаморфоза: первоначальная идея – усвоить чужое, чтобы затем с новой силою развивать свое – выродилась в стремление ликвидировать свое и бесследно раствориться в чужом...<sup>32</sup>

В стихотворении «Для кого я тружусь?» Гордон не только отбрасывает прагматические доводы, но и выражает подчеркнуто иррацио-

нальную позицию поэта, ищущего свой путь между Сциллой религиозной ортодоксии и Харибдой ассимиляции:

Стих еще прокрадывается ко мне/, сердце мое еще мыслит и пишет/ – пишет стихи на забытом языке./

Родители мои, приверженные Богу и народу своему/, занимались все дни свои торговлей и выполнением заповедей/, пренебрегали знанием, не учились хорошим манерам?/ «Смерть в стихе, ересь в мелице!/ Нельзя жить рядом с поэтом»./ Так попрекали нас и гнали нас с гневом./

Братья мои просвещенные знаниям учились/, но слаба связь и с языком народа их./ Они презирают старую мать, опирающуюся на посох:/ 'Оставьте язык, вышел его срок./ Оставьте его литературу, кушанье без соли./ Оставьте ее, ибо каждый да пойдет к языку своей страны'<sup>33</sup>.

Круг читателей светской ивритоязычной поэзии крайне узок, но Гордон декларирует, что даже ради немногих читателей он намерен продолжать свой поэтический труд:

А коли так, то для кого буду трудиться я, муж сей?/ Для немногих уцелевших из сынов Эвера/, которые еще не оставили песни Сиона?/ О, одинокие колоски, кто знает, сколько их/, кто их пересчитает, кто назовет их число?/ – Один на город и два на страну!/  
Сколько бы вас ни было и где бы/, вы скажете наречию Эвера: «Сестра милосердная»./ Языком моим не пренебрежете, скажете мне: «Брат наш»./ И в то время, как многие вслед мне будут качать головой/, вам песни мои скажут, что у меня на душе./ Вы душу мою узнаете, сердце мое поймете'<sup>34</sup>.

В отличие от таких стихотворений, как «Пробудись, народ мой» и «От мала и до велика уйдем», «Для кого я тружусь?» не претендует на программность. Вынесенный в заголовок вопрос остается без ответа, и последние строки стихотворения выражают неприкрытое отчаяние поэта: «О, кто сможет предвидеть грядущее, кто скажет мне/, не последний ли я из поэтов Сиона/ и не вы ли последние читатели»<sup>35</sup>.

Спустя два десятилетия вопрос, заданный живым классиком еврейской литературы казался по-прежнему актуальным: на него пытается ответить Семен Фруг, находившийся тогда в зените славы. В своем написанном по-русски стихотворении «Кедры Ливана»<sup>36</sup> с посвящением «Л.О. Гордону» Фруг использовал последние три строки Гордона – на иврите и в собственном переводе на русский:

Кто раскроет мне тайну грядущих времен –  
Не последний ли я твой певец, о Сион,  
Не последние ль вы, кто читать меня может.

Фруг разделяет боль Гордона и до определенной степени солидаризируется с ним. Однако в этом стихотворении он не ученик перед учителем. Путь Гордона – это не путь Фруга, хотя фактически он отвечает Гордону от имени поколения «сыновей» Гаскалы, отчужденность которого от языка иврит и от еврейства в целом оплакивал Гордон. В определенном смысле «Кедры Ливана» продолжают «Для кого я тружусь?», показывая развитие описанной Гордоном ситуации двадцать лет спустя. Фруг вводит в свое стихотворение заимствованный из Евангелия (Лк. 15, 11–32) образ блудного сына. В качестве «блудного сына» выступает весь еврейский народ, точнее, новое, порожденное Гаскалой поколение евреев. Это именно те уходящие все дальше «сыновья наши», о которых говорит Гордон и которых спустя еще два десятилетия вспомнит Жаботинский. Гордон спрашивает, как далеко уйдут сыновья. Фруг показывает, куда они ушли:

Забыто все... Кругом могилы,  
Обломки пыльные руин.  
В чужих краях, больной и хилый,  
Без цели бродит блудный сын.

О, нет наречья, на котором  
Он не молил бы, не рыдал  
Над вековым своим позором,  
Над горькой долей не стонал;

И лишь один, как средь пустыни  
Цветок долин в полдневный зной,  
Язык отцов, язык святыни,  
О блудный сын, забыт тобой, –

Забыт тобою кедр единый,  
Последний страж ливанских скал...

Вторая из приведенных выше строф представляет собой вольный перевод строфы из уже упоминавшегося стихотворения Гордона, посвященного самому Фругу:

А горе наше велико как море, нет ему края./ возносится вопль наш со  
всех сторон земли;/ среди всех народов и языков мы были преследуемы и  
мучимы,/ и на языке каждого народа раздавался плач наш.

В этой строфе Гордона звучало одобрение тому, что Фруг пишет по-русски о страданиях еврейского народа. Теперь Фруг превращает, по сути, ту же самую строфу, переложенную им с иврита на русский

язык, в основание для упрека всему своему поколению, в том числе самому себе:

Да, дети блудные народа!  
Я вижу с горем и стыдом:  
Не помня племени и рода,  
Забыв отца и отчий дом,

Из поколенья в поколенье,  
И все усердней и полней,  
Несем мы это отчужденье...  
И долго ждать ли нам тех дней,

Когда и надписи унылой  
Мы не сумеем прочитать  
На ветхом камне той могилы,  
Где опочила наша мать?..

Пишущий по-русски Фруг делает то, чего не сделал пишущий на иврите Гордон: он не ограничивается констатацией печального факта сокращения интереса к ивриту и создаваемой на нем литературе среди просвещенных евреев нового поколения. Он декларирует иврит и творчество на нем как символ национальной идентичности и потому, перевоплощая христианский образ и говоря о «детях блудных народа», он употребляет местоимение «мы», а не «вы» или «они» и тем самым упрекает и самого себя, пишущего преимущественно по-русски<sup>37</sup>. Перед Фругом не стоит вопрос: «Для кого я тружусь?» Он обращается к тем сынам Гаскалы, для которых русский стал основным или хотя бы предпочтительным языком чтения. Ведь именно к этому призывала и Гаскала, и выразитель ее идеологии Й.-Л. Гордон в стихотворении «Пробудись, народ мой». Однако и в своем русскоязычном творчестве, оправданном и с точки зрения идеологии Просвещения, и с практической точки зрения, Фруг усматривает грех.

Гордон в стихотворении, посвященном Фругу, призывал молодого поэта:

Пой песни свои нашим ненавистникам на их языке,/ расскажи им о скудости нашей, расскажи им о злодействе их./ Зачем нам проповедовать евреям? Они о скудости своей знают./ Будем проповедовать народам – содрогнутся, услышав!

Однако Фруг в стихотворении «Кедры Ливана» (как, впрочем, и в своем творчестве в целом) не принимает утверждения Гордона: «За-

чем нам проповедовать евреям? Они о скудости своей знают». Он, используя «их» нееврейский язык, обращается не к «нашим ненавистникам», а к «детям блудным народа», рассказывая им и о «скудости нашей», и о «злодействе их». Таким образом «мы» и «они» в данном случае едины. Как и у Гордона, у Фруга речь идет о внутренней еврейской проблеме, к которой «народы», по сути, не причастны. Для пишущего по-русски и на идише Фруга именно язык иврит – бесспорный национальный символ. Этот символ не служит в настоящий момент повседневному быту, но именно он пригоден для строительства вечного Храма еврейского национального бытия<sup>38</sup>.

Используя известную имеющим русское образование евреям евангельскую притчу, Фруг оставляет надежду на «возвращение блудного сына» и соответственно грядущее возрождение иврита. Однако в настоящем у него нет утешения для Гордона. Вторая половина 80-х годов XIX века ознаменовалась резким повышением интереса части новой еврейской интеллигенции к языку идиш и литературному творчеству на нем. Презираемый просветителями «жаргон» стал постепенно восприниматься как «язык еврейских народных масс», и молодые авторы, писавшие первоначально только на «высоких» языках – иврите и русском, всерьез увлекаются созданием новой «народной» литературы на языке народа. Среди них был и Фруг, ставший, по общему признанию, основоположником современной поэзии на идише и выведший ее на качественно новый уровень<sup>39</sup>, в частности благодаря заимствованным из русской поэтики.

Как отнесся к этим новшествам Гордон? Последовательно воспринимая идиш в качестве «низкого» языка, «жаргона», он все же изредка писал, как бы в шутку, словно нехотя, на своем родном языке. Немногочисленные стихотворения Гордона на идише оставались целиком в русле традиционного стиля народной песни и шуточных куплетов, которые были в ходу у *бадхенов*. Здесь нет никакого намека на высокую эпическую поэзию, подобную той, что поэт создавал на иврите. Гордон не стремился к выработке литературной формы идиша и писал на родном для него белорусско-литовском диалекте. В отличие от своего шурина Михла Гордона, многие из стихотворений которого стали народными песнями, И.-Л. Гордон никогда не пользовался особой популярностью в качестве поэта на идише. Славу принесло ему творчество на иврите.

Тем не менее, как уже было сказано, в 1886 году он издал стихотворный сборник на идише «Будничная беседа». Не исключено, что к решению издать сборник стихотворений на «жаргоне» Гордона подвигли финансовые соображения. В отличие от литературы на иврите, литература на идише имела тогда массового читателя<sup>40</sup>. В тексте поэт тепло, но в то же время снисходительно называет идиш «*di shprakh fun undzer mamen*» («язык нашей мамы»). Название же сборника зву-

чит словно извинение маститого автора за небольшое отступление от своих литературных принципов.

В этом же дружелюбно-снисходительном стиле было выдержано и упоминание о творчестве Гордона на идише в надгробном слове одного из лидеров петербургской еврейской общины и крупного востоковеда барона Давида Гинцбурга (1857–1910) «Памяти поэта-просветителя. (Л.О. Гордон и его поэзия)»:

И не всегда он парил в поднебесье. Он опускался до нашего разговорного жаргона, которому ныне столько достается от всех. Конечно, если жаргон хочет проникнуть в науку, если он грозит чистоте нашего языка, то он не на месте... Но отчего не поговорить по душе на тысячелетнем наречии, которое сопутствовало нам во всех наших странствиях и сохранило на память от каждой эпохи нашего многострадального существования яркий лоскуток живого слова, – наречие, которое манит нас волшебным жезлом детских воспоминаний и бабушкиных повествований, которое одно составляет связь между нами и нашей обездоленной братией?<sup>41</sup>

Гордон не изменил своего отношения к идишу до конца жизни. Его не увлекла волна идишистского «хождения в народ», захватившая, начиная с середины 80-х годов XIX века, многих молодых еврейских литераторов, писавших до этого на иврите и по-русски. Намек на эти новые веяния содержится в приведенном высказывании Гинцбурга. Последовавшее в 1888 году предложение Шолом-Алейхема принять участие в коллективном сборнике на идише Гордон решительно отверг. Свое кредо по отношению к литературному творчеству на идише он сформулировал в ответном письме Шолом-Алейхему, в котором охарактеризовал идиш как «самое печальное явление» в истории еврейского народа и попытался убедить Шолом-Алейхема прекратить серьезно заниматься творчеством на этом языке.

Среди прочего Гордон писал:

Это клеймо скитальца-изгнанника... Его можно терпеть как необходимое зло, им можно пользоваться как орудием для проведения лучших идей в нашу темную массу, но никак не стараться о его упрочении и процветании... Вы пишете хорошо по-русски и владеете нашим литературным (древнеевр.) языком, как Вы можете предаваться культуре жаргона?.. Было бы грешно, если бы Вы стали воспитывать Ваших детей на этом языке. Это было бы все равно, как если бы Вы заставили их прогуливать по Невскому в лапсердаках<sup>42</sup>.

В данном случае, как и во многих других, Гордон был последовательным и жестким выразителем идей Гаскалы. Уже в конце его жизни подобные взгляды на идиш воспринимались значительной частью



молодой еврейской интеллигенции как устаревшие, а через десятилетие после его смерти И. Цинберг писал в своей статье «Жаргонная литература и ее читатели»:

Считая жаргон «клеймом скитальца изгнанника», будучи уверенной, что говорить на жаргоне – это то же самое, что «прогуливаться по Невскому в лапсердаке», еврейская интеллигенция с непостижимым эгоизмом наложила veto на жаргон, которого она стыдилась и в котором лично больше не нуждалась. Она, интеллигенция, никак не хотела понять, что (...) четыре миллиона евреев говорят только на этом языке<sup>43</sup>.

В последние годы жизни Гордон писал для русской энциклопедии Брокгауза и Ефрона статьи по иудаике. Это вполне академическое, оторванное от злободневности, в стиле столь популярной у просвещенных, но не лишенных национального чувства евреев Германии занятие, было во многом символично. Й.-Л. Гордон еще при жизни стал восприниматься в качестве памятника самому себе и всей поэзии Гаскалы. Его уход из жизни был воспринят как конец поэзии на иврите. Д. Гинцбург писал в уже упоминавшейся статье: «С ним умер, быть может, последний наш поэт на древнееврейском языке»<sup>44</sup>. Ему вторил Фруг в стихотворении «На могиле Л.О.Гордона»:

Не стало одного, – и тщетно ждать другого...  
 Не плачьте! Над его могилой в этот час  
 Рыдает Библии, забытой нами, слово,  
 И не о нем, – о нас..<sup>45</sup>

Уход из жизни Йегуды Лейба Гордона в 1892 году действительно поставил точку в истории ивритоязычной поэзии Гаскалы, начало которой было положено столетием раньше Н.-Г. Вейзелем. Через считанные годы после надгробных слов Гинцбурга и Фруга во всем еврейском мире прогремело имя Х.-Н. Бялика. С его приходом в литературу родилась ивритоязычная поэзия сионистского возрождения, ставшая классикой израильской литературы XX века. Но прямой преемственности между Гордоном и Бяликом не было. Посредником между ними стал Фруг, оказавший заметное влияние на творчество молодого Бялика<sup>46</sup>. Классическая ивритоязычная поэзия XX века появилась как воплощение слов из пророчества Иеремии (30, 18): «*Ve-nivneta ir al tila*». В синодальном переводе Библии эти слова переводятся так: «И город опять будет построен на холме своем». Но следует помнить, что использованное в пророчестве древнееврейское слово «*tel*» означает не холм, а курган, под которым лежат развалины города, стоявшего на этом месте прежде.

---

<sup>1</sup> Подробнее о биографии Йехуды Лейба Гордона см.: Michael Stanislavsky, *For Whom Do I Toil? Judah Leub Gordon and the Crisis of Russian Jewery*, Oxford University Press, 1988.

<sup>2</sup> Вильна, 1856.

<sup>3</sup> Вильна, 1859.

<sup>4</sup> Вильна, 1868.

<sup>5</sup> Вильна, 1868.

<sup>6</sup> Вена, 1876.

<sup>7</sup> Одесса, 1868.

<sup>8</sup> А.-И. Ковнер. «Современная еврейская беллетристика». Первая публикация – «Еврейская библиотека», 1873, N 4. Цит. по: Антология ивритской литературы / Сост. Х. Бар-Йосеф, З.Копельман. М., 2000 (далее – Антология). С. 94.

<sup>9</sup> Одесса, 1889.

<sup>10</sup> Вильна, 1886.

<sup>11</sup> *Gordon Y.L. Shire higayon, mashalim, shire alila. Jerusalem–Tel Aviv, 1965. P. 3–5.*

<sup>12</sup> Исключением являются стихотворения еврейских поэтов Италии – Шмуэля Давида Луццатто (1800–1865) и Рахели Манпурго (1790–1871), фонетика которых близка к произношению современного иврита.

<sup>13</sup> И.-Г.Клаузнер называет это произведение по-русски «Величественная поэма» (см.: Иосиф Клаузнер: «Древнееврейская литература новейших времен (1785–1915)», Антология), однако такой перевод представляется мне неточным и даже неверным.

<sup>14</sup> И. Клаузнер, там же, с. 37.

<sup>15</sup> Вильна, 1851.

<sup>16</sup> По поводу отношения к идишу как «низкому», а русскому и ивritу как «высоким» языкам в еврейской литературе XIX века см.: Zeev (Velvl) Chernin, «Shimon Shnuel Frug – beyn rusit le-yidish» («Шимон Фруг – между русским и идишем») // *Khuliot*. №6. 2000. С. 100–109.

<sup>17</sup> Y.L. Gordon, *Shire higayon, mashalim, shire alila*, с. 4.

<sup>18</sup> Здесь и далее статья цитируется по изданию: Антология, с. 79.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Антология, с. 81–82.

<sup>22</sup> Намек на собственный вклад в дело просвещения и обрусения не был пустым утверждением в устах Й.-Л.Гордона, который, окончив виленскую раввинскую семинарию, на протяжении двух десятилетий был учителем в основанных маскилим еврейских школах Поневежиса, Шауляя и Тельшая, после чего занял в 1872 году пост директора Общества по распространению просвещения среди евреев в России.

<sup>23</sup> Антология, с. 82–83.

<sup>24</sup> Впоследствии (видимо, в начале 80-х гг. XIX в.) Й.-Л.Гордон переработал и дополнил текст этой поэмы. Окончательный ее вариант см.: *Kitve Yihuda Leyb Gordon, Shira, Tel Aviv, 1950, pp. 148–156*. Подробнее об этой языковой инновации И.-Л.Гордона см.: Avshalom Kor, «Khashmal – mila min

ha-Tanakh», *Kimat* 2000, N 14, aviv 1997, Merkaz le-horaat ha-madaim – ha-Univresita ha-Ivrit, p. 3. Электронную версию см.: [http://www.snunit.k12.il/heb\\_journals/kimat2000/1402.html](http://www.snunit.k12.il/heb_journals/kimat2000/1402.html).

<sup>25</sup> *Gordon Y.L. Shire higayon, mashalim, shire alila*. P. 4.

<sup>26</sup> Там же. С. 9–11.

<sup>27</sup> Там же. С. 10.

<sup>28</sup> Стихотворение было впервые опубликовано в первом выпуске редактировавшегося Нахумом Соколовым журнала «He-asif», Варшава, 1885, в концовке статьи Й.-Л.Гордона «Ha-sfikhim». См: *Kitve Yehuda Leyb Gordon, Shira, Tel Aviv, 1950*. P. 191–192.

<sup>29</sup> Подробнее о месте Ш.-Ш.Фруга в еврейской литературе см.: Chernin, «Shimon Shnuel Frug – beyn rusit le-yidish». С. 99–114.

<sup>30</sup> *Фруг С.Г. Полное собрание сочинений в 3-х томах. 7-е изд.* Одесса, книгоиздательство Шермана, 1916. (далее – Фруг). Т. 1. С. 150–151.

<sup>31</sup> *Gordon Y.L. Shire higayon, mashalim, shire alila*. P. 5–7.

<sup>32</sup> Речь в Обществе распространения просвещения между евреями в Одессе // *Жаботинский Вл. Фельетоны*. СПб., 1913. С. 21–22.

<sup>33</sup> *Gordon Y.L. Shirey higayon, mashalim, shirey alila*. P. 5.

<sup>34</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>35</sup> Там же. С. 7.

<sup>36</sup> См.: Фруг. Т. 2. С. 139–142.

<sup>37</sup> Начиная со второй половины 80-х гг. XIX в. Фруг стал широко известен и как поэт на идише. Подробнее о месте Ш.-Ш.Фруга в трехязычной еврейской литературе конца XIX – начала XX в. см.: Zeev (Velvl) Chernin, «Shimon Shnuel Frug – beyn rusit le-yidish». С. 99–114.

<sup>38</sup> Отношение Ш.-Ш.Фруга к ивриту является темой, заслуживающей особого рассмотрения и выходящей за рамки данной статьи. Это отношение нашло свое отражение не только в его русскоязычной поэзии, но впоследствии и в споре о языках, в котором Фруг решительно выступил против идишистов. В качестве иллюстрации отношения Фруга к русскому, идишу и ивриту можно привести слова из посвященной его 80-летию статьи переводчика его стихов на иврит: «Фруг творил по-русски, писал на идише, а мечтал всю жизнь на иврите. И в последние свои дни, когда тяжелая болезнь уже приковала его к постели, он взял в слабеющую руку карандаш и написал свои последние стихотворения на иврите» (Levinson A. «Shimon Shmuel Frug. La-yovel hashmonijm shelo» («Шимон Шмуэль Фруг – к 80-летнему юбилею»))// *Davar*, 18.10.1940)

<sup>39</sup> Приведем для иллюстрации несколько высказываний на эту тему: И. Цинберг: «В конце 80-х [...] годов С.Фруг, писавший до этого исключительно по-русски, опубликовал ряд прекрасных по глубине и художественной отделке стихотворения в жаргонных изданиях. Предшествовавшие ему поэты, М.Гордон и А.Гольдфаден, подделывались под народный лад, и их стихотворения, весьма близкие по примитивности форм к народным песням, представляли как бы переходную ступень от последних к индивидуальному поэтическому творчеству. Фруг является первым по времени жаргонным поэтом с ярко выраженной индивидуальностью; он придал еврейскому стиху небывалую до него красоту и мелодичность» (Еврейская энциклопедия. Т. 10. СПб. С. 289–290.); Я. Биренбойм: «Фруг совершил на идише деяние перво-

творения, оставив готовое и придя, чтобы отшлифовать и оформить стиль заново – в рамках поэзии, которая вообще не знала, что такое модернизм. [...] Фруг принес с собой из русского иные поэтические жанры, конструкцию стихотворения, систему силлаботонических рифмовок – все те атрибуты поэзии, без которых не может обойтись ни один современный поэт. Достижения Фруга в современной поэзии на идише колоссальны [...] Влияние Фруга на поэзию на идише намного превосходит его технические инновации. Фруг расширил горизонты нашей поэзии, он внес в нее историко-романтические жанры и темы и героические поэмы о далеком прошлом. Он сочетал национальные и современные социальные мотивы, и возможно, что в этом его вклад в поэзию на идише еще больше, чем в его первопроходческих технических инновациях. Он был первым, кто внес в поэзию свежий запах поля и леса» (*Birenboym Y. «Frug Shimen Shmuel» // Leksikon fun der nayer yiddisher literatur (Лексикон новой еврейской литературы). Нью-Йорк, 1968. Т. 7. С. 52; Н.-Б. Минков: «Лучшие рифмоплеты на идише в его [В.Ч.] времена были всего лишь примитивными ремесленниками [...] без какого бы то ни было поэтического развития, а то и просто тенденциозными сочинителями рифмованной прозы» (Minkov N. «Iz Sh. Frug un rusish geven a grouser dikhter un in yidish an epigon? (Был ли Ш. Фруг по-русски великим поэтом, а на идише эпигоном?) // Yidishe klasiker poetn» (Еврейские поэты-классики). Нью-Йорк, 1937. С. 9).*

<sup>40</sup> Подробнее о сборнике «Будничная беседа» см.: *Luria S. «'Sikhat khulin' – shirim be-yidish shel Yehuda Leyb Gordon» («Будничная беседа» – стихи Йегуды Лейба Гордона на идише.), Khuliyot. № 1. 1993. С. 70–78.*

<sup>41</sup> См.: Антология, с. 68.

<sup>42</sup> Письмо было опубликовано в «Восходе» 1902. № 40, с. 25.

<sup>43</sup> Книжки «Восхода». 1903. №3. С. 56.

<sup>44</sup> Антология. С. 68.

<sup>45</sup> Фруг. Т. 2. С. 144.

<sup>46</sup> См., например, главу: «Frug ve-ha-siyomet hadaktilit etzel Bialik» («Фруг и дактильное окончание у Бялика») в кн.: *Vakon Y. Ha-prosodia shel shirat Bialik (Просодия поэзии Бялика). Beer-Sheva, 1983. P. 104–126.*

*Екатерина Куровская*

НЕЛИНЕЙНОЕ ПИСЬМО Ш.Й. АГНОНА:  
роль «хасидских историй» в ткани романа  
«Хахнашат кала»\*

Рамочная композиция восходит к структуре обрамленной повести, для которой характерно объединение посредством связующей повествовательной «рамки» разнородных рассказов новеллистического, сказочного или басенного типа. Эту технику построения романа, вознившую в древнеиндийской прозе («Панчататра»<sup>1</sup>) и широко используемую авторами европейской средневековой литературы («Кентерберийские рассказы» Чосера) и итальянскими новеллистами Возрождения («Декамерон» Боккаччо), в еврейской литературе активно применяли Шолом-Алейхем и Исаак-Башевис Зингер. К той же творческой традиции принадлежал и израильский писатель Шмуэль Йосеф Агнон. Обретя известность рассказами и повестями, он приступил к работе над своим первым романом «Хахнашат кала»<sup>2</sup> и в качестве повествовательной «рамки» избрал историю о неимущем хасиде из Восточной Галиции первой четверти XIX века. В основе жанровой модели произведения угадывается традиционная схема романа-путешествия: хасид реб Юдл в сопровождении верного возницы Нэты объезжает еврейские местечки Галиции в поисках приданого для своих дочерей. Но сюжетное повествование то и дело прерывается вкраплением «хасидских историй». Эти истории отчасти представляют собой элементы хасидской традиции, которая соотносит их с именами известных цадиков, а отчасти являются плодом авторского вымысла<sup>3</sup>. В результате роман теряет свое линейное развитие и предстает нестройной мозаикой с огромным количеством несвязных сюжетов, что позволило израильскому литературоведу Дану Мирону говорить о деконструкции романного жанра в «Хахнашат кала». Ссылаясь на

---

\* Выражаю искреннюю благодарность за помощь и поддержку в написании данной статьи своему учителю и другу доктору Зое Копельман.

теорию деконструкции и учение неопсихоанализа, Дан Мирон говорит о разрушении единства и целостности текста романа Агнона: «Не возникает сомнения в том, что “Хахнашат кала” – это текст, который вовсе не пытается выглядеть однородным и упорядоченным, а как раз наоборот, это текст, который всячески стремится к фрагментарности и хаотичности»<sup>4</sup>.

Роман «Хахнашат кала» – действительно во многом необычен. Среди его персонажей и вымышленные герои, и образы из еврейского фольклора, и реальные исторические лица (цадик из Опатова, рабби Цви Гирш Эйхенштейн из Жидачева, рабби Рафаэль из Бершади, рабби Лейбуш Натанзон и др.), а бытописательские подробности о нравах и обычаях еврейского населения Восточной Галиции XIX века соседствуют с рассказами о необычайном, уводящими в мистический мир хасидизма. В результате читателю уже трудно уловить границу между правдоподобием и фантазмагорией, реальностью и метафорой, прошлым и настоящим. Инкрустируя роман хасидскими историями, Агنون применяет прием остранения: читателю предлагается посмотреть на изображаемую реальность сквозь призму иного, «странного», хасидского мировидения.

В данной статье мы рассмотрим роман «Хахнашат кала» в контексте хасидских историй и постараемся выявить их роль в композиционной структуре произведения и связь с авторским замыслом. Но вначале напомним некоторые детали биографии писателя, попутно отмечая специфические особенности его творческого метода.

Агنون (1888–1970), начавший свой творческий путь в 1908 году с публикации новеллы «Агунот» («Соломенные вдовы»), сразу занял в ивритской литературе исключительное место как мастер «малого жанра», рассказа. Тем не менее, согласно свидетельству его друзей и знакомых, писатель постоянно высказывал намерение перейти к более солидному жанру романа. На то, чтобы воплотить желаемое, ему потребовалось двадцать с лишним лет. Первая попытка создать более крупное произведение относится к 1912 году, но замысла хватило только на повесть, объем которой, правда, более чем в шесть раз превышал объем первого рассказа (в прижизненном собрании сочинений 70 и 11 страниц соответственно). Эта повесть «И станет кривое прямым» имитировала идишские тексты хасидских историй, а в манере повествователя – речь народного сказителя. Согласно суждению еврейского философа и историка еврейской мистики Гершомо Шолема, кстати переведившего ранние новеллы Агнона на немецкий язык, эта повесть «не стилизована под старую благочестивую литературу, но написана так, как писали бы авторы прошлого, будь они великими художниками»<sup>5</sup>.

Как известно, уроженец Восточной Галиции Агنون приехал в Палестину в 1908 году, но в 1913 уехал в Германию, где прожил до 1924

года. Его возвращение в Палестину, на этот раз окончательное, стало следствием трагического события: в его доме случился пожар и погибли все рукописи и богатейшая библиотека. В нобелевской речи в 1966 году писатель сказал об этой утрате так: «Среди сгоревших книг был большой роман (600 страниц), о предстоящем выходе в свет первой его части издатель [«Изд-во Штыбеля»] уже объявил. Вместе с этим романом под названием «Общность вечно живых» сгорело все написанное мною с тех пор, как я покинул Страну Израиля»<sup>6</sup>.

В начале 1930 года Агнон несколько месяцев провел в Лейпциге, в «Издательстве Шокена», вычитывая гранки своего первого собрания сочинений в 4 томах, где в одном из томов впервые должно было увидеть свет новое, неизвестное произведение писателя – его первый роман «Хахнашат кала»<sup>7</sup>. Из Лейпцига Агнон решил осуществить давно планируемую поездку в Восточную Галицию, которая до Первой мировой войны была центром средоточия крупных хасидских общин. Первым пунктом его путешествия стал родной город Бучач, существенно изменившийся со времен детства писателя. То была встреча, оставившая в памяти Агнона глубокий след: всю жизнь он стремился сохранить в своих книгах еврейское прошлое родной диаспоры, в частности жизнь хасидов и культуру хасидизма. Закончив роман о странствиях набожного хасида из города Броды по местечкам Галиции, писатель спешит отправиться вслед за своим героем, чтобы еще раз лично убедиться в достоверности написанного. «В субботу я побывал в Бродах и был несказанно рад увидеть родной город хасида реб Юдла, да будет благословенна его память... Слава Богу, я ни в чем не ошибся при написании романа», – сообщал Агнон своему другу и издателю Залману Шокену в одном из писем<sup>8</sup>.

Но в своем стремлении запечатлеть уходящую в небытие эпоху писатель не ограничивается изображением быта хасидов в его исторической и географической конкретности. Агнону важно передать особое мировоззрение носителей учения хасидизма, уводящего в мир тайн, волшебства и чудес. Носителем такого мировоззрения и является главный герой романа – реб Юдл: хотя его жизнеописание и помещено в исторические (начало XIX века) и географические (еврейские местечки Восточной Галиции) рамки, сам он живет вне всякого времени и места. Как отмечает исследователь Макс Меир, «любое событие в жизни героя, даже самое незначительное, в его коллективной памяти ассоциативно связывается с цепью четырехтысячелетней традиции, имя которой – иудаизм»<sup>9</sup>.

Избрав своим поприщем светскую литературу, Агнон с самого начала и до конца творческого пути оставался преданным ревнителем традиции. Как и национальный еврейский поэт Хаим Нахман Бялик (1873–1934), чье творчество пришлось на период расцвета ивритской литературы на рубеже XIX–XX веков, израильский прозаик участво-

вал в сохранении памятников еврейского наследия. В Одессе в 1909–1911 годах вышла составленная Бяликом и писателем Иошуа Хоне Равницким «Книга Агады», представлявшая собой сборник талмудических легенд, преданий, этических наставлений и аллегорий. А в Берлине в 1915 году Агнон вместе с теологом и философом Мартином Бубером готовил к изданию собрание хасидских преданий и притч под условным названием «*Cogrus Hassidicum*» (его рукопись сгорела). Как и Бялик, который адаптировал для светского читателя сюжеты из сакральных книг, того, что называется Устной Торой, Агнон включил еврейские предания и легенды в свой первый роман с целью их сохранения для последующих, отошедших от религии поколений.

В послесловии к переводу сказки Бялика «Царь Соломон и Асмодей» израильский литературовед З. Копельман пишет: «Хаим Нахман Бялик совместил в одном произведении несколько разных агадических сюжетов, отчего его сказка получилась одновременно и волшебная, и назидательная, и историческая. С одной стороны, ему было дорого талмудическое наследие и милы сугубо еврейские эстетические и риторические ходы, а с другой стороны, он ориентировался на европейскую литературную сказку, романтическую по преимуществу, сложенную по своим канонам. Этот внешний образец позволил устранить «недостаток» агадических первоисточников – фрагментарность – и осовременить их в новой, более крупной и изощренной в композиционном отношении форме»<sup>10</sup>. Подобным образом и Агнон, собрав огромное количество преданий и легенд, фиксирующих традицию хасидизма, подчинил накопленный материал канонам европейской литературной нормы и сделал органической частью своего первого романа. Здесь, как показала Елена Римон<sup>11</sup>, проявилась свойственная ивритской литературе особенность, которую израильский литературовед Узи Шавит назвал «двойной интертекстуальностью»<sup>12</sup>. Это метод, при котором художественная проза еврейских писателей «одновременно соотносится с европейской и еврейской традицией».

По словам Гершома Шолема, Агнону «всегда были присущи склонность к исследованию и страсть к изучению первоисточников. Его чутье к важному и забавному в бескрайнем царстве литературы на иврите и способность к синтезу достойны восхищения»<sup>13</sup>. Произведения, созданные Агноном до первого романа, свидетельствуют об изначальном интересе писателя к анекдотической стороне еврейской книжности. Примером может послужить уже упоминавшаяся повесть «И станет кривое прямым», в которой автор многократно цитирует еврейские книги прошлого, а критики обнаружили дополнительные, не обозначенные Агноном, но также заимствованные из хасидского фольклора коллизии. Роман «Хахнаса кала» по материалу (хасидские предания и притчи, мидраши и анекдоты), архаичному стилю и нередко лукавому тону повествователя напоминает повесть «И станет



кривое прямым». «Двойная интертекстуальность» проявляется в «Хахнашат кала» в том, что Агнон обильно черпает из источников, относимых к золотому веку хасидизма, а по широте охвата его картина еврейской Галиции в романе сопоставима с панорамой христианской Испании в «Дон Кихоте» М. Сервантеса.

Интертекстуальность романа отвечает творческой манере Агнона как автора, пишущего на иврите. Об этом он неоднократно говорил и писал, в частности в изданном посмертно романе «Шира»: «Не похож на другие языки иврит и отлична от поэзии народов мира ивритская поэзия. Если б мы встретили в иностранной поэзии сочетание из трех-четырёх слов, знакомых нам из другого места, мы бы сказали, что писатель использовал заёмный материал, но на иврите всякий, кто множит известные словосочетания, достоин прославления. Ибо иврит – не разговорный язык и все его богатства сложены в книги, и уж если кто возьмет что-нибудь из языка книги и поместит в свою книжицу, непременно даст ему новую жизнь, которая снова и снова порождает речи по тому образу и подобию»<sup>14</sup>.

В романе «Хахнашат кала» Агнон на основе еврейских источников сплетает уникальную ткань романного повествования, перенося многовековую еврейскую традицию религиозного писательства и чтения в светскую культуру XX века. Как пишет переводчик Агнона на русский язык Израэль Шамир, израильский прозаик «был братом Пьера Менара – вымышленного Борхесом автора «Дон Кихота»... Агнон не собирался стилизовать свои истории под отжившие средневековые легенды или переписать сохранившиеся, хоть он и посвятил немало времени сбору, обработке и публикации легенд из Талмуда, мицрашей и хасидских сборников. Он хотел написать несколько страниц, абсолютно идентичных со средневековой легендой и абсолютно оригинальных в то же время»<sup>15</sup>.

Взяв за основу структуру романа-путешествия с рамочной композицией, Агнон создает произведение, ориентируясь на особую логику еврейских религиозных сочинений, присущую и хасидским историям, которыми по воле автора наполняется текстовое пространство романа. Эта особая логика заключается в принципиальной множественности интерпретаций каждого из использованных автором источников. Напомню, что еврейская комментаторская традиция исходит из того, что текст Торы имеет несколько уровней смысла. Первый и самый внешний называется *пшат* (букв. простой) – то есть простой, прямой смысл. Второй, более глубинный – *драш* (букв. истолкование) есть смысл, подсказанный комментаторами. Еще более глубинный – *ремез* (букв. намек) – это смысл, извлекаемый с помощью содержащихся в тексте намеков, часто путем соотнесения одного фрагмента с другими по ключевым словам. И наконец, сокровенный – *сод* (букв. тайна) – каббалистический смысл текста, доступный лишь избран-

ным, познавшим все другие смыслы. В соответствии с этим представлением еврейская традиция говорит о «семидесяти ликах Писания». По словам исследователя каббалы Гершома Шолема: « [В представлении еврейских мистиков] Тора состоит не просто из глав, фраз и слов: она – живое воплощение Божественной мудрости, извечно испускающей новые лучи света. Это не только исторический закон избранного народа, хотя она также и такой закон; прежде всего, она, однако, Закон Вселенной, какими его замыслила Божественная мудрость. Любая конфигурация букв в ней, имеет ли она смысл в человеческой речи или нет, символизирует какую-то грань творческой силы Бога, действующей во Вселенной. И как помышления Бога, в противоположность помышлениям человека, бесконечно глубоки, так ни одно толкование Торы на человеческом языке не способно объять всего ее смысла»<sup>16</sup>.

Конечно, роман – не Тора, но Аггон стремится хоть отчасти воплотить тот же подход в своей художественной прозе. В тексте его романа существует немало намеков на многоуровневость смысла, и особенно ярко это проявляется во вставных эпизодах. Например, в пятой главе повествуется о том, как после долгих скитаний героев в ночи по заснеженным просторам Галиции верный возница Нэта негодует на своего седока реб Юдла. По мнению Нэты, тот тратит слишком много времени на разговоры с учеными евреями – знатоками Писания, которые часами рассказывают друг другу бесконечные истории, так или иначе толкующие сказанное в Торе. «Когда он [реб Юдл] видел хорошо одетого еврея, то тут же останавливал коляску и выходил из нее, чтобы поприветствовать встреченного и услышать из его уст *диврей Тора* [рассуждения о смысле сказанного в Торе], ведь куда бы ни пошел ученый муж, слова Писания всегда перед ним»<sup>17</sup>. Нэта видит в подобных разговорах, которые он называет *сипурей маасиет* («сказки»), причину их злоключений и заявляет: «Что такое эти ваши беседы, как не праздная болтовня? Вот ты учишь Тору, и они учат Тору, тогда к чему этот ваш разговор? Или у нас две Торы? Так и выходит, что ты знаешь то, что они знают, а они знают то, что ты знаешь, и тогда к чему весь этот ваш разговор?»<sup>18</sup> Последняя фраза Нэты является ключевой для понимания логики агноновского текста. Как уже отмечалось, в Торе заключено несколько смыслов, и чем больше человек познает Тору, тем большую глубину открывает в ней. Более того, традиция утверждает также, что каждое поколение в соответствии со своим опытом и бытием вычитывает в Торе новые «актуальные» смыслы. Оттого хотя и реб Юдл, и встречающиеся ему на пути ученые мужи всю жизнь заняты изучением Торы, каждый интерпретирует ее по-своему. Важно и то, что хасид и знатоки Писания не просто упражняются в эрудиции, а рассказывают друг другу «сказки», которые для реб Юдла и составляют новые откровения Торы – *диврей Тора*. Если счесть поле-

мику Юдла и Нэты метапоэтическим описанием, приходится сделать вывод, что Агнон побуждает читателей к самостоятельной интерпретации включенных в роман историй, причем как буквальной, так и аллегорической. Используя подобный метод, один из основоположников хасидского движения Дов Бер из Межеричей (Великий Магид) пытался донести до учеников смысл своего учения. Вот как об этом пишет современник Агнона, исследователь хасидизма Мартин Бубер: «...у каждого из учеников Магида было собственное понимание того, что рассказывал учитель, однако Магид отказывался высказывать мнение об этих интерпретациях, ибо не важно, какой именно из семидесяти ликов Торы человек постигает в истинном духе, – в любом случае он все равно постигает истину»<sup>19</sup>.

Рассмотрим, например, главу о том, как реб Юдл оказался в доме богатого еврея рабби Эфраима. Рабби Эфраим любил устраивать застолья, чтобы послушать истории, которые рассказывают друг другу собравшиеся. Одна из таких историй – о еврейском купце и его вознице, поехавших в Лейпциг на ярмарку. По дороге купец решил заночевать на постоялом дворе, но наутро хозяин предложил гостю задержаться еще на день и присоединиться к празднованию совершеннолетия (*бар-мицва*) его сына. Купец согласился и остался на пиршество, однако возница не давал ему покоя. Он призывал хозяина немедленно отправляться в путь за покупкой товара. Хозяин спросил, на что ему товар, и получил в ответ: покупать и продавать, а тем самым зарабатывать деньги на пропитание. На это хозяин ответил: «Глупец! Если все усилия, которые мне предстоит предпринять, необходимы только ради еды и питья, то вот, здесь и кушанья и напитки, и я ем и пью. Так зачем же ты торопишь меня с отъездом?»<sup>20</sup>

Полагаю, этот анекдот введен в текст романа не только с целью позабавить; он напрямую связан с фигурой главного героя и целью его странствий. Подобно купцу, реб Юдл тоже вынужден разъезжать, чтобы добыть приданое дочерям, и почти любая встреча оборачивается для него приглашением хозяина дома присоединиться к трапезе. Однако герои не только вкушают те или иные яства, они рассказывают друг другу истории, делясь мудростью Святого Писания. Вот что говорит реб Юдл о подобного рода встречах и беседах: «Несмотря на то что я был изгнан из дома [где он мог беспрепятственно читать святые книги. – Е.К.], я оказался именно в месте Торы, где ученые мужи сидят и упражняются в эрудиции»<sup>21</sup>. Так обнажается истинная суть странствий реб Юдла, по крайней мере, в его понимании. Не случайно Агнон позаботился сказать об этой символичной пище своего героя в самом начале романа: «...после молитвы он [реб Юдл] не спешил, подобно обжорам, наполниться вещами бренными и преходящими, умножая плоть и тлен, а питал свою возвышенную душу недельной порцией Торы о манне небесной... Когда же голод и жажда донимали

его, выручала страница Гемары»<sup>22</sup>. Здесь за иронией повествователя кроется глубокий и ценный для понимания романа смысл.

Вплетая в художественную канву романа хасидские предания, Аггон продолжает еврейскую традицию. Центонность его прозы восходит к классическим еврейским текстам, так как и Устная, и Письменная Тора полны деталями тогдашней жизни и скрытыми и явными цитатами из имевшихся в распоряжении мудрецов книг. При этом цитаты нередко утрачивали связь с контекстом, позволяя цитировавшим наполнять знакомые слова новым смыслом. Так и в «Хахнашат кала», романе автора XX века, истории из прошлого обогащаются новыми значениями. Кроме того, в эпоху отдаления еврейской культуры от книжного шкафа синагог и фольклора богобоязненных хасидов Аггону хочется сохранить для потомков дорогие ему, но стремительно уходящие в небытие предания о цадиках и раввинах родного Бучача. Читатель, который может быть знаком, а может и не быть знаком с этими притчами, анекдотами, историями и присловьями, должен обнаружить сам, зачем и по какому поводу они возникают в романе. Один сочтет их «сказками», другой «правдой жизни», третий увидит в них мораль и назидание, но, возможно, все это сосуществует в них вместе.

Рассмотрим подробнее, что же такое хасидская история. Хасидские истории и рассказы неразрывно связаны с историей хасидизма. Первым опубликованным собранием хасидских историй были «Шивхей Бешт» («Прославление Баал-Шем-Това»), изданные в 1814 году в Копысе. С середины XIX века вышли в свет сотни антологий хасидских историй, большая часть которых не является историческими свидетельствами, а скорее отражает этос хасидизма. В каждой истории, повествующей о том или ином событии в жизни конкретного цадика, скрыто особое поучение, представленное в социальном или историческом контексте. Событие описано лишь для того, чтобы вынести из него урок.

В 20-х годах XX века Мартин Бубер перевел на немецкий язык несколько сот хасидских преданий, собранных им из разных источников. Бубер не просто собирал хасидские предания, но подвергал их творческому переосмыслению, поставив в центре своего исследования духовные аспекты хасидского учения. Увлеченность хасидизмом и сходные биографические истоки (в детстве Бубер подолгу жил у своего деда, который так же как Аггон был родом из Восточной Европы, а в зрелом возрасте проживал во Львове) сблизили еврейского прозаика и философа и привели к тесному сотрудничеству между ними. Лично познакомившись с Бубером в 1913 году в Берлине, Аггон был поражен тем, что известный ученый записывал хасидские истории во всех их вариантах. Как вспоминает сам писатель, «до этого времени ему не доводилось видеть хасидские истории в печатных сборниках, он привык узнавать их со слов рассказчика»<sup>23</sup>. Вдохновленный дея-

тельностью Бубера, который изо всех сил стремился привлечь внимание молодого поколения немецких евреев к традициям иудаизма, и, прежде всего, к жемчужине восточноевропейского еврейства – хасидизму, Агнон тоже стал собирать и записывать хасидские истории. Несмотря на критику, высказываемую еврейским писателем в отношении хасидских рассказов Бубера («дух времени и дух чужого народа наложили на них свой отпечаток»<sup>24</sup>), в этом отношении его можно назвать приемником известного философа. Ведь как писал сам Агнон, «Бубер – отец всех, пишущих короткие хасидские истории»<sup>25</sup>. В связи с этим обратимся к буберовским характеристикам этого вида словесного творчества: «В [хасидских] преданиях есть стремление отразить события истории и современности каким-то особым, запоминающимся образом, не просто отметить их и сообщить о них, но тщательно очистить от шелухи ничего не значащих фактов и подать в такой форме, чтобы рассказ как бы сам собой, на самой значимой фразе достиг кульминации. Согласно учению хасидов, сама жизнь соответствует такому способу интерпретации. Цадик, вольно или невольно, выражает свои поучения в действиях, имеющих символический характер и часто сконцентрированных в каком-либо изречении, которое либо дополняет события, либо помогает их интерпретировать»<sup>26</sup>.

Рассмотрим коллизии в романе Агнона в свете этих наблюдений Мартина Бубера и покажем, что жизненная ситуация в художественной реальности произведения служит для интерпретации мудрого изречения в святых книгах, смысл которого ранее был неясен. Вот типичный пример. В третьей главе Нэта рассказывает реб Юдлу о злоключениях, постигших его во время путешествия в Броды: сначала его ограбили и забрали лошадей и товар, а потом вынудили жениться. Нэта видит причину своих несчастий в том, что был жадным до еды и питья. Наслаждаясь обильной трапезой в доме того, кто избавил его от грабителей, он и не заметил, как оказался связанным брачными узами с его дочерью: «Боже упаси, если я жалуюсь на свою жену. Прежде чем сетовать на нее, мне следует жаловаться лишь на себя, на свое чрезмерное чревоугодие»<sup>27</sup>. Из всего длинного рассказа возницы внимание благочестивого реб Юдла привлекает только последняя фраза. На основании слов: «мне следует жаловаться лишь на себя, на свое чрезмерное чревоугодие» реб Юдл немедленно прозревает в Нэте черты праведника, поскольку находит в нем сходство с библейским Ноем<sup>28</sup>. Как Ной, опьянев от выпитого вина, обнажился и дал повод сыну Хаму посмеяться над родителем, но не стал обвинять в случившемся других, а возложил всю ответственность на себя, так и Нэта. Хасид реб Юдл с помощью этой простой житейской истории находит ключ к пониманию библейской коллизии, казалось бы, совсем от обстоятельств его жизни далекой. Агнону настолько важно, чтобы неискушенный в хасидизме читатель уловил ход мысли героя, что по-

вествователь напрямую говорит: история Нэты и его заключительная фраза – «одна из тех вещей, которым реб Юдл научился у извозчика, с ее помощью он истолковал стих Торы»<sup>29</sup>. Тем самым писатель превращает эпизод романа в новую, им созданную хасидскую историю и вписывает в нее также своего героя.

Стих, который реб Юдл истолковал благодаря рассказу возницы, – это стих из книги Бытия (9:24): «И проспался Ной от вина своего». Реб Юдла всегда озадачивало притяжательное местоимение «своего», которое, по сути, является «излишним». Однако правила еврейской комментаторской традиции гласят, что в Торе в принципе не может быть ничего «лишнего», значит, слово «своего» требует истолкования. Реб Юдл приходит к выводу о том, что с помощью этого слова текст Писания подчеркивает раскаяние и смиренность Ноя, который винит в том, что он «обнажился», лишь себя. Хасидская логика понуждает видеть в жизненных коллизиях подобия библейских, в бытии – проекцию Писания, и романский персонаж реб Юдл волею автора демонстрирует читателю это неочевидное «существование в тексте», где существование (в данном случае художественная реальность романа) многообразно, а текст всегда один – та самая Книга.

Подобного рода истории не являются изобретением Агнона, образцом ему служила хасидская нарративная традиция. В современном сборнике хасидских притч «Одним словом»<sup>30</sup> есть история, повествующая о еврейском купце, который, следуя принятой в начале двадцатого века моде ездить на воды «лечиться вне всякой зависимости от состояния здоровья», отправляется на курорт. У минерального источника он встречается с пятым Любавическим ребе, раби Шалом-Дов-Бером и заводит с ним беседу. Раби Шалом-Дов-Бер, в частности, спрашивает купца, соблюдает ли он субботу, на что получает отрицательный ответ, мол, в силу своей профессии он вынужден работать семь дней в неделю. Купец признается, что опасается конкурентов, а бросить дело ради соблюдения закона не может, так как это – «лакомый кусочек», приносящий немалую прибыль. Казалось бы, ребе должен найти слова, чтобы направить еврея к исполнению заповеди, но вместо этого он неожиданно заявляет, что слова купца «осветили для него новым светом слова Торы», а именно: «Не приноси выручку блудницы и цену пса в Храм Господа» (Втор., 23:19). Как и для большинства комментаторов, ребе было очевидно, что жертвовать на Храм выручку блудницы – святотатство, но при чем тут пес оставалось неясным. Встреча с купцом помогла ребе откомментировать это сложное место так: «Все дело в собачьих повадках. Ничего не скажешь, собака – друг человека, преданный друг. В огонь и воду пойдет за хозяина. Но стоит показать ей издали жирный кусочек, кинется к мясу и даже на хозяина не оглянется, пока все не съест».

Хасидские притчи обладают и еще одним важным свойством: это – «особые формы символической мысли [...] попытка обнаружить скрытую жизнь за внешними формами действительности и обнажить ту бездну, в которой раскрывается символическая природа всего сущего; эта попытка не менее важна для нас сегодня, чем для мистиков древности»<sup>31</sup>. Магия хасидских преданий подобна магии диалогов между учеником и наставником в дзен-буддизме. О типологическом сходстве хасидских историй и дзенской литературы пишет Бубер: «в дзен-буддизме центральное место занимают высказывания наставника при общении с учеником, вызывающие в последнем глубокие изменения, раскрывающие ему истинный смысл жизни. В хасидизме – это высказывания наставника, обращенные к ученикам, к членам общины, к посторонним, но передающие также и сентенции, обращенные к Богу. Несравнимо сильнее, чем в суфизме и дзен-буддизме, выражена здесь воспитательная направленность анекдота»<sup>32</sup>. Бубер даже выделяет особую разновидность хасидской легенды – «поучение в ответах на вопросы»: «наставника, цадика, просят прокомментировать какой-либо стих из Писания или объяснить смысл какого-нибудь ритуала. Отвечая, он дает вопрошавшему гораздо больше, нежели тот способен усвоить»<sup>33</sup>.

Примерами такой неординарной дидактической традиции насыщена книга «Шивхей Бешт» («Прославления Бешта») – классическое агиографическое сочинение об основоположнике хасидизма Исраэле Баал-Шем-Тове. В книге есть история, повествующая о двух братьях, раби Шмельке и раби Пинхасе, которые отправились с визитом к своему учителю, приемнику Бешта – великому Магиду из Межеричей. Братья искали помощи в столкновении отрывка из книги «Зохар», а заодно хотели, чтобы цадик определил, кто из них двоих достоин возглавить местную общину, так как каждый брат считал другого более подходящей кандидатурой. Великий Магид, однако, занялся вторым вопросом и указал на старшего брата. Вместо объяснений сделанного выбора он стал рассказывать им историю о некоем вельможе и о том, как тот обращался с рабами у себя во дворце, то есть историю, никоим образом не связанную ни с братьями, ни тем более с книгой «Зохар». Рассказав историю, цадик отправил братьев домой. По возвращении раби Шмельке и раби Пинхас поняли, что история о вельможе была рассказана не зря: «И открылись глаза их, и узрели, что то была притча, и благодаря ей они поняли смысл того отрывка из книги “Зохар” во всей его глубине»<sup>34</sup>.

В романе Агнона роль рассказывающего историю учителя играет повествователь, а место ученика отводится читателю, в задачу которого входит не только найти связь между рассказом и вопросом, но и реконструировать этот самый вопрос на основе романного контекста.

Возвращаясь к застольным беседам персонажей в одиннадцатой главе, я приведу рассказанную там историю и покажу, что подобного рода сюжеты – не просто вставные изолированные рассказы, лишь формально связанные с общей повествовательной канвой, хотя, как правило, они выделены жирным шрифтом и нередко даже снабжены самостоятельными заглавиями. Такова история «От гнева притеснителя»<sup>35</sup>. Она повествует о бедном неученом юноше, который попадает под покровительство главы общины Бучача раби Исраэля Шломо. Раби решил сделать юношу орудием мести своему заклятому врагу Шимону Натану. Следуя своему мстительному замыслу, он дает юноше роскошную одежду и отправляет в бейт-мидраш, наказав сидеть там над книгами молча и в разговор ни с кем не вступать. Сам же он распускает в городе слух о том, что юноша – не кто иной, как величайший из литовских мудрецов, который так же, как некогда выдающийся законоучитель раби Шабтай бар Меир Коэн, вынужден был бежать от преследований и оказался в Бучаче. Все это раби Исраэль Шломо затеял, чтобы привлечь внимание Шимона Натана – богатого отца семейства – к якобы многообещающему юноше и надумать того выдать за него дочь. Затея удастся: свадьба назначена. Но, как водится, тот, кто роет другому яму, сам в нее и попадает. Пока суть да дело, молодой человек встречает друга своего покойного отца, истинного знатока Торы. В память о покойном друге старик берется учить юношу Торе, и после недолгого времени тот с легкостью сдает экзамен у главы раввинского суда, а во время свадебной церемонии произносит великолепную проповедь.

Ряд исследователей, в частности израильский литературовед Гершон Шакед, считают, что эту вставную историю можно расценить «как оптимистичное предсказание исхода странствий реб Юдла»<sup>36</sup>, то есть она предсказывает, что этот нищий хасид благополучно выдаст замуж всех дочерей. Более того, обнаруживается четкая параллель между сюжетом этого вставного рассказа и общей рамкой. Реб Юдлу удается найти жениха для дочери именно в тот момент, когда он принимает решение прервать свое путешествие и отдаться изучению Торы. Таким образом, удачное разрешение матримониальных проблем и в локальном внутреннем, и в рамочном сюжетах приходит в сходных обстоятельствах. Более того, как Шимон Натан ошибочно уверен в учености жениха, так и раби Вови, отец потенциального жениха для дочерей Юдла, ошибочно уверен в огромном богатстве реб Юдла. Однако чудесным образом происходит именно то, чего оба так ждут: юноша показывает себя ученым знатоком Торы, а реб Юдл превращается в богача.

Но можно найти еще одну связь этой и других историй с основным сюжетом, связь, которая помогает понять особое мировоззрение главного героя. Перед тем как прервать путешествие и обосноваться



в гостинице ради изучения Торы, реб Юдл благодарит Всевышнего за все чудеса, свидетелем которых он стал во время странствий. Герой вспоминает рассказы повстречавшихся на его пути персонажей, перечисляя все то, что ему посчастливилось выучить и узнать. Он, в частности, вспоминает историю «От гнева притеснителя», которая еще раз заставила его оценить величие Торы, способной творить чудеса: «И я узнал, что мир создан не для чего иного, кроме как для Торы, как это следует из рассказа о юноше, много учившем Тору, отчего раби Шимон Натан отдал ему в жены дочь»<sup>37</sup>.

Как истинный хасид реб Юдл во всем видит проявление Божественной воли, и во всех услышанных историях усматривает скрытую мудрость, обнаружить которую ему уготовано свыше именно в этот момент. Более приземленному, обладающему практическим складом ума герою – вознице Нэте – поведение реб Юдла кажется непонятным, диким. Нищий хасид, собрав 200 золотых на приданое дочерям, вдруг просит его, Нэту, отправляться домой, а сам нанимает комнату в дорогой гостинице, где тратит эти с трудом собранные деньги и изучает Тору. Однако в рамках иррационального хасидского мировосприятия, которое стремится запечатлеть для потомков Агнон, подобное поведение вполне понятно. Как пишет об этом Гершом Шолом, стихия реб Юдла – «священные книги и изречения великих праведников; они и составляют для него истинный облик реальности; что бы ни происходило с ним в путешествии, все подтверждает правоту священных книг»<sup>38</sup>. Реб Юдл убежден, что все в этом мире существует по воле Всевышнего, и знает, что Бог не оставит его.

Герой романа действует согласно логике, которую описал один из хасидских цадииков, раби Симха Бунем: «Хасид ни о чем не беспокоится. Ведь беспокойство – это страх перед неопределенностью в будущем. А хасид точно знает, что его ждет: Всевышний даст то, что пожелает. А все, что Он пожелал, – благо в глазах хасида»<sup>39</sup>. Именно такое мировоззрение, в рамках которого служение Всевышнему, изучение священных книг и изречения праведников оказываются важнее любых злоключений и превратностей жизни, помогает герою выполнить наказ великого цадика из Опатова и обеспечить приданым троих своих дочерей. Реб Юдл чудом становится обладателем несметных сокровищ и находит достойную партию для каждой дочки. Обнаружение сокровищ служит развязкой зашедшего было в тупик сюжета романа совершенно в духе разрешения жизненных трудностей, каким оно предстает в хасидских притчах. Когда наступает финальное разоблачение и все понимают, что обознались, приняв неимущего хасида Юдла за знатного богача реб Юдла Натансона, и для семьи бедняка не остается, казалось бы, никакой надежды выдать дочерей, происходит чудо. Дочери реб Юдла неожиданно обнаруживают пещеру, где находят «клад из золотых монет, драгоценных камней и жемчугов, сияние

от которых наполняло светом всю пещеру. Осознав, что сокровища не провалились сквозь землю, а драгоценные камни и жемчуга не испарились, точно вода, девушки поняли, что перед ними – настоящий клад, а не происки нечистой силы»<sup>40</sup>. Такое разрешение сюжетного конфликта должно убедить читателя в правоте хасида: истинный клад – это и вправду не сокровища и не золото, а святая непорочность личной жизни и мудрость, заключенная в дарованной Всевышним Торе. Агнон не побоялся высказать эту мораль в романе, но сделал это изящно, с помощью талмудической цитаты:

Когда реб Юдл «видел людей, в поте лица копающих землю в надежде найти клад, он, смеясь, говорил: “Эх, вы, глупцы! Ведь сказано в Гемаре, что находка всегда случайна<sup>41</sup>, а вы поглощены поиском сокровищ”... Тот, кто ждет, что найдет сокровища, не находит их, а тот, кто не ждал, нашел сокрытый для него клад»<sup>42</sup>.

Однако в словах вспомнившего Гемару (Талмуд) реб Юдла звучит еще и притча, рассказанная Бештом: «Жил-был некий царь, великий мудрец. И вот однажды он силой воображения построил стены, башни и ворота. И велел, чтобы шли к нему через эти ворота и башни. И велел разложить царские богатства у каждых ворот. И были такие, что подходили к одним воротам, брали сокровища и возвращались, и так без конца. Только лишь сын его возлюбленный стремился изо всех сил попасть к отцу своему, царю. Тогда увидел он [сын], что нет никакой преграды между ними и отцом, ибо все это было иллюзией»<sup>43</sup>. Согласно принятой интерпретации данной притчи, под царем здесь подразумевается Бог, рабы царя, идущие к нему через ворота и башни, исполняют данные Богом заповеди, каждый в соответствии со своими возможностями, и получают в качестве воздаяния сокровища. Возлюбленный сын царя – идеальный хасид, во многом напоминающий агноновского героя, который не ограничивается соблюдением заповедей, но еще пытается прийти к непосредственной близости с Богом. Реб Юдл, как и герой притчи, преодолев все препятствия и выполнив наказ цадика из Опатова, приходит к осознанию иллюзорности выросших перед ним стен.

Подобно хасидскому учителю раби Нахману, создававшему «Сказочные истории» (*Сиппурей маасийот*) для того, чтобы донести до учеников скрытую мудрость Торы и наставить их на жизненном пути, Агнон, ориентируясь на светских читателей своего поколения, облек религиозную хасидскую мудрость в художественную форму. Ведь как говорил мудрец из Брацлава: «Чтобы показать человеку его лицо и пробудить ото сна, нужно облачить для него лики [Торы] в сказочные истории»<sup>44</sup>. Агнон, связавший свою судьбу со Страной Израиля и ставший свидетелем кризиса еврейской традиционной жизни в диаспоре, негативно относился к некоторым аспектам деятельности сионистов. Он не мог согласиться с тем, что занятые идеей возрожде-

ния еврейского народа на земле его древней отчизны, сионисты пренебрегали религией, национальной преемственностью поколений и связью с диаспорой, отчего еврейское книжное наследие осталось как бы за бортом новой сионистской культуры. Для пущей убедительности приведу слова самого писателя: «В прошлом слова Бога несли нам пророки. Когда эти слова были положены в книгу, нет у нас иного источника, только книги, развернутые перед нами. Беда, однако, в том, что у человека практического склада нет времени копаться в Торе: минута ему важнее часа, час – важнее дня, день – важнее года»<sup>45</sup>. Создавая свою «хасидскую историю» о праведнике реб Юдле, писатель стремился собрать и увековечить рассыпанные и рассеивающиеся у него на глазах искры духовного наследия хасидизма.

По образцу романа-путешествия Агнон создал панорамное произведение, состоящее из множества локальных текстов в виде хасидских преданий, самым неожиданным образом разбросанных в загадочном лабиринте книги. Писатель совместил, а нередко наложил друг на друга независимые сюжеты и создал между ними переклички смыслов. С помощью подобного метода он включил свой роман в ряд произведений традиционной религиозной литературы. Вслед за ивритскими писателями национального возрождения Бяликом и Бердичевским Агнон активно участвовал в проектах сбора еврейских классических текстов, благодаря которым складывался новый канон светской культуры и формировалась национальная идеология. Но в то время как Бялик издавал в адаптированном виде талмудические тексты, перелагал и пояснял для детей библейские истории и талмудические предания, а Бердичевский исследовал хасидский фольклор и составил внушительную антологию народных преданий «Из еврейского источника», Агнон прибегает к другому, по-своему уникальному, способу для того, чтобы запечатлеть исчезающий еврейский мир. Автор «Хахнашат кала» использует метод интеграции уже существующих в еврейской традиции текстов в рамках художественного произведения и тем самым располагает к себе и светского читателя.

Для постмодернистского же читателя наиболее привлекательным в романе Ш.И. Агнона является неисчерпаемая глубина и вариативность смысла отдельных частей произведения. Уподобляясь ученикам великих хасидских наставников, читатели романа «Хахнашат кала» заняты поиском связей между отдельными фрагментами романа, то и дело вынуждены пересматривать свои предыдущие истолкования в свете новых фрагментов и, таким образом, сами участвуют в создании читаемого текста. Избранный израильским писателем метод можно по праву сравнить с «нелинейным письмом» Павича, а своей композицией произведение напоминает технику «романа в сносках» шведского автора Петера Корнеля «Пути к раю» (1998). По Павичу, задача нелинейного текста заключается в том, чтобы позволить чи-

тателю составить представление о книге, которой никогда не было. Тут уместно напомнить слова Милорада Павича о его собственном романе «Хазарский словарь» (1984):

Я всю жизнь изучал классическую литературу и очень люблю ее. Но, думаю, классический способ прочтения книг уже исчерпал себя, настало время изменить его – прежде всего, когда речь идет о художественной прозе. Я стараюсь дать читателю большую свободу; он вместе со мной несет ответственность за развитие сюжета. Я предоставляю читателю возможность самому решать, где начинается и где завершается роман, какова завязка и развязка, какова судьба главных героев. Это можно назвать интерактивной литературой – литературой, которая уравнивает читателя с писателем»<sup>46</sup>.

Хотя у романа «Хахнабат кала» начало и конец еще определены однозначно, эти слова и стоящий за ними творческий литературный метод вполне могут быть отнесены в адрес израильского прозаика, создавшего свой интерактивный роман в 1931 году. Таким образом, «архаист» Ш.Й. Аггон предвосхитил направление, по которому пошла проза в конце XX века и одновременно открыл двери в литературу XXI века.

---

<sup>1</sup> Истоки обрамленной повести можно обнаружить в повествовательной литературе и фольклоре Древнего Востока и европейской Античности, но окончательно как жанр она сложилась в Индии в 1-й половине I тыс. н. э. Подробнее об обрамленной повести и рамочной композиции см.: *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М.: Изд-во вост. лит., 1963.

<sup>2</sup> В качестве названия для своего романа Ш.Й. Аггон использовал галахический термин «хахнабат кала» («hakhnasat kalah»), который дословно можно перевести как «введение невесты». В этом понятии заложены два смысла: 1) участие в свадебной церемонии, свадебное веселье в честь невесты, 2) забота о том, чтобы девушка вышла замуж и все связанные с этим хлопоты. На русский язык были переведены лишь три главы из романа, название которого переводчик (Израэль Шамир) передал как «Сретение невесты» («Три главы из романа “Сретение невесты”»). В кн.: Шмуэль Йосеф Аггон. Во цвете лет. Панорама, 1996). На английский язык «Хахнабат кала» был переведен как «Свадебный балдахин» (The Bridal canopy. S.Y. Agnon, translated by I.M. Lask. New York: Shoken Books, 1967). Поскольку ни один из выдвинутых переводчиками вариантов названия романа не передает всех заложенных в галахическом понятии смыслов, а также в связи с тем, что в русском языке отсутствует термин, эквивалентный ивритскому «хахнабат кала», мною было принято решение оставить название романа без перевода, снабдив читателя необходимой информацией для более глубокого понимания смысла названия произведения.

<sup>3</sup> Более того, как показал исследователь творчества писателя А. Хольц, сюжет, используемый Агноном в качестве «рамки», тоже известен в хасидской литературе. В предисловии к книге «Сказание о хасиде реб Юдле. От идишского рассказа “Чудеса” до романа Ш.Й. Агнона “Хахнашат кала”» Хольц пишет: «Рамочный сюжет романа Агнона *Хахнашат кала* во всех изданиях представляет собой дословный перевод идишского рассказа из сборника «Чудеса», полную версию которого я привожу ниже параллельно агноновскому переводу со всеми его переработками» (*Holz A. Maase Reb Yudel Hasid. Mereshito be-nisim ve-niflaot ad “Hakhnasat kalah” me-et S.Y. Agnon* (Сказание о хасиде реб Юдле. От идишского рассказа «Чудеса» до романа Ш.Й. Агнона «Хахнашат кала»). Иерусалим: Институт Бен-Цви, 1986 С. 11.

<sup>4</sup> *Miron D. Histaklut be-ravnekher: al’ “Hakhnasat kalah” me-et S.Y. Agnon u-sviveyha* (Созерцание великого отчуждения: о романе «Хахнашат кала» Ш.Й. Агнона и его контексте). Тель-Авив, 1996. С. 80.

<sup>5</sup> *Шодем Г. Размышления о Ш.Й. Агноне // Шмуэль Йосеф Агнон. Новеллы. Москва–Иерусалим: Мосты культуры, 2004 (далее – Агнон, 2004). С. 432.*

<sup>6</sup> *Агнон Ш.Й. Нобелевская речь // Агнон, 2004. С. 11.*

<sup>7</sup> *Laor D. Hauey Agnon (Жизнь Агнона). Тель-Авив: Шокен, 1998. С. 253.*

<sup>8</sup> *Laor D. S.Y. Agnon (Ш.Й. Агнон). Иерусалим, 2008. С. 75.*

<sup>9</sup> *Meir M. Hakhnasat kalah // «Давар», 8.4.1932, приложение 7, 21.*

<sup>10</sup> <http://rjews.net/zoaya-kopelman/articles/bialik-asm.html>.

<sup>11</sup> *Римон Е. Еврейский мир в авантюрном времени: ивритская приключенческая проза XIX в. в интертекстуальном контексте // Вестник Еврейского университета. 2008. № 12 (30). М.–Иерусалим. С. 55.*

<sup>12</sup> *Shavit U. Ba-alut ha-shahar: Shirat ha-Haskalah: mifgash im moderniyut* (На восходе солнца: поэзия Хаскалы, встреча с современностью). Тель-Авив, 1966. С. 10.

<sup>13</sup> *Шодем Г. Размышления о Ш.Й. Агноне // Агнон, 2004. С. 440.*

<sup>14</sup> *Агнон Ш.Й. Shira (Шира). Тель-Авив–Иерусалим: Шокен, 1992. С. 257*

<sup>15</sup> <http://www.israelshamir.net/ru/agnon14.htm>.

<sup>16</sup> *Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике (далее – Шодем, 2004). Москва–Иерусалим: Гешарим, 2004. С. 48.*

<sup>17</sup> *Marot u-mekorot. Mahadura mueret u-meuyeret shel-“Hakhnasat kalah” le-S.Y. Agnon* (Ссылки и источники. Издание романа Ш.Й. Агнона «Хахнашат кала» с комментариями и иллюстрациями). Иерусалим: Кетер, 1995. С. 45 (далее – Агнон, 1995). Здесь и далее перевод мой.

<sup>18</sup> Агнон, 1995. С. 54.

<sup>19</sup> *Бубер М. Предисловие автора к книге «Хасидские истории. Первые учителя». М.: Гешарим, 2006. С. 40.*

<sup>20</sup> Агнон, 1995. С. 105.

<sup>21</sup> Агнон, 1995. С. 143.

<sup>22</sup> Агнон, 1995. С. 9.

<sup>23</sup> *Агнон Ш.Й. О Мартине Бубере. // Бубер М. Хасидские истории. Поздние учителя. М.: Гешарим, 2009. С. 305.*

<sup>24</sup> Там же. С. 315.

- <sup>25</sup> Там же. С. 316.
- <sup>26</sup> Бубер М. Предисловие автора к книге «Хасидские истории. Первые учителя». М.: Гешарим, 2006. С. 24.
- <sup>27</sup> Агнон, 1995. С. 32.
- <sup>28</sup> О Ное в Писании сказано: «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем» (Бытие 6:9).
- <sup>29</sup> Агнон, 1995. С. 32.
- <sup>30</sup> Фейгин А. Одним словом. М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2004. С. 103
- <sup>31</sup> Шодем, 2004. С. 71.
- <sup>32</sup> Бубер М. Место хасидизма в истории религии // Хасидские истории. Первые учителя. М.: Гешарим, 2006. С. 389.
- <sup>33</sup> Там же. С. 25
- <sup>34</sup> Sefer Shivhey ha-Besht. (Прославления Бешта). Ред., сост. и комм. Ш.А. Городецкого. Тель-Авив: Двир, 1968. С. 75.
- <sup>35</sup> Агнон, 1995. С. 112.
- <sup>36</sup> Shaked G. Ha-maamin ha-gadol. Iyunim be-“Hakhnasat kalah” (Великий верующий. Изучение романа «Хакнасаат кала» Ш.Й. Агнона // S.Y. Agnon. Teudot u-mehkarim (Ш.Й. Агнон, исследования и документы). Иерусалим: Мосад Бялик, 1978. С. 118–153.
- <sup>37</sup> Агнон, 1995. С. 169.
- <sup>38</sup> Шодем Г. Размышления о Ш.Й. Агноне // Агнон, 2004. С. 440.
- <sup>39</sup> Фейгин А. Одним словом. Институт изучения иудаизма в СНГ, 2005. С. 151.
- <sup>40</sup> Агнон, 1995. С. 272.
- <sup>41</sup> Агнон прямо в тексте романа отсылает нас к Гемаре, трактат Санхедрин 97а, где буквально сказано следующее: «три вещи приходят неожиданно: Мессия, случайная находка и скорпион».
- <sup>42</sup> Агнон, 1995. С. 273.
- <sup>43</sup> Приведенный перевод притчи с иврита цитируется по: Эткес И. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Часть 4. От Группы к движению (Зарождение хасидизма). Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 1995. С. 203.
- <sup>44</sup> Грин А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.: Гешарим, 2007. С. 420.
- <sup>45</sup> [http://www.chassidus.ru/library/tshuva/baaley\\_tshuva/agnon.htm](http://www.chassidus.ru/library/tshuva/baaley_tshuva/agnon.htm).
- <sup>46</sup> <http://archive.svoboda.org/programs/OTB/1999/OB1.15.asp>.

## Органы управления, навязанные еврейскому населению оккупированной территории Восточной Белоруссии в 1941–1943 гг.

Одним из первых мероприятий, повсеместно проводившихся оккупационными властями на территории Восточной Белоруссии, стала организация еврейских советов, или юденратов. Назывались они в русском варианте по-разному. В Бобруйске – еврейская община, в Сенно – кагал, в Лепеле, Минске, Могилеве и Орше – еврейские комитеты, в Лядах Дубровенского района – еврейский магистрат, в Мозыре – еврейский совет, однако нацисты, как правило, применяли аналог приведенному последним термину – юденрат (Judenrat)<sup>1</sup>. Он же чаще других употребляется и в современной историографии.

Исследователи не пришли к единому мнению относительно роли еврейских советов. Существуют два основных подхода: огульно негативная оценка их роли и дифференцированный подход. Наиболее ярким представителем первого из этих подходов является американский ученый Рауль Хильберг (Raul Hilberg), определяющий юденраты как орудие в руках нацистов. Он обвиняет еврейские советы в сотрудничестве с гитлеровцами, называя членов юденратов коллаборационистами. В то же время Хильберг утверждает, что «во всей Европе изменники открыто солидаризировались с немцами», тогда как «в еврейской общине члены юденратов считались принадлежавшими к еврейскому народу, даже при исполнении смертоносных приказов немцев»<sup>2</sup>. Такой же примерно точки зрения придерживается и известный английский исследователь Джеральд Райтлингер<sup>3</sup>.

В противовес Хильбергу и его сторонникам американский исследователь Исаяя Трунк (Isaiah Trunk) отказался от обобщений и в своей концепции применяет термин «кооперирование», квалифицируя его как вынужденное сотрудничество<sup>4</sup>. Согласно его точке зрения, юденраты нередко действовали во благо евреев. Этой же позиции придерживается и группа израильских ученых, наиболее известным из которых является Аарон Вайс (Aharon Weiss). По его мнению, окку-

пационные власти считали юденраты инструментом проведения своей собственной политики, однако евреи, противодействуя гитлеровцам, «стремились воспользоваться этими внедренными структурами и применять их для расширения своих возможностей выжить»<sup>5</sup>.

Джекоб Робинсон (США), представитель такого же подхода, указывает на то, что юденраты не влияли на количество потерь еврейского населения, возлагая, вполне обоснованно, вину на нацистов<sup>6</sup>.

Интересна в этой связи точка зрения израильского историка Дана Михмана, отмечающего, что оба лагеря исследователей «согласны между собой по основным пунктам: (а) еврейские советы были созданы немцами и выполняли их приказы и (б) советы также выполняли социальные функции, продиктованные не нацистскими приказами, а естественными нуждами еврейской общины»<sup>7</sup>.

Цели создания юденратов определялись потребностями нацистской политики геноцида. Названные структуры рассматривались как некая часть немецкой администрации, призванная оперативно управлять еврейским населением и беспрекословно исполнять любые приказания гитлеровцев.

Период формирования юденрата начинался сразу же после оккупации населенного пункта и заканчивался через несколько дней или недель. Представители еврейской общины приступали к созданию юденратов, как правило, на основании устного распоряжения оккупационных властей. В ряде случаев поводом для создания еврейского совета служило письмо, переданное непосредственно его предполагаемому председателю. В населенных пунктах, где организовывались два гетто, функционировало столько же еврейских советов. Руководитель одного из них получал властные полномочия представителем перед оккупационными властями интересы узников обоих гетто, и ему соответственно подчинялся второй председатель юденрата.

Юденраты несли полную ответственность за выполнение любого из приказов оккупационных властей, а в случае неисполнения распоряжения нацистов его членам грозил расстрел. Они обязывались заниматься регистрацией еврейского населения, конфискацией у него имущества, перемещением в гетто, привлечением к тяжелому физическому труду. Гитлеровцы, таким образом, обогащались и проводили подготовку к уничтожению усилиями самих же евреев. Если юденраты в ряде случаев и располагали какими-либо собственными организационными и материальными ресурсами, то их было явно недостаточно для противодействия нацистской политике.

Нередко председатели еврейских советов предпринимали попытки облегчить горькую долю собратьев, привнося в их жизнь, пусть и на короткий срок, элементы стабильности и порядка. В случаях, когда еврейские советы беспрекословно выполняли приказы оккупантов, они служили только орудием программы уничтожения.



Первые приказы о создании юденратов и положения, определяющие их статус, появились сразу после захвата Германией Польши. Они сформулированы в двух документах: «Срочной депеше» начальника полиции безопасности и СД (Sicherheitsdienst) обергруппенфюрера СС Рейнхарда Гейдриха, адресованной командирам айнзатцгрупп 21 сентября 1939 года и директиве генерал-губернатора оккупированных польских территорий Ганса Франка от 28 ноября 1939 года<sup>8</sup>.

В документе, подписанном Рейнхардом Гейдрихом, говорится о создании в каждой еврейской общине совета старейшин, исходя из возможности привлечения в указанный орган «самоуправления» «уважаемых и влиятельных лиц и оставшихся раввинов»<sup>9</sup>. Нацистский лидер ставил перед будущими структурами следующие задачи: перепись евреев и содействие в концентрации людей, или геттоизации. Отметим, что широко применяемый термин «юденрат» появился именно в «Срочной депеше» Гейдриха.

Директива Ганса Франка определяла количество членов юденрата, обязывала избрать председателя и его заместителя, классифицировала суть еврейского совета как органа, получавшего «указания германских властей» и несшего полную ответственность «за их полное и точное выполнение». В свою очередь, еврейскому населению предписывалось «подчиняться юденрату»<sup>10</sup>.

Образуя еврейские советы в Восточной Белоруссии, как, впрочем, и на всей оккупированной территории СССР, нацисты базировались на общих инструкциях и приказах об организации гражданских структур на оккупированной территории СССР, издававшихся со второй половины 1941 года и ставших продолжением и развитием предыдущих нацистских документов.

Рассматривая деятельность юденратов на оккупированной территории Восточной Белоруссии, следует выделить три фактора: во-первых, отсутствие там к началу оккупации еврейских общинных структур, во-вторых, почти повсеместный немедленный переход оккупантов к тотальному уничтожению евреев, в-третьих, отсутствие каких-либо шансов к спасению у подавляющего большинства евреев. Подобные факторы не могли не оказать влияния на характер действий еврейских советов.

Поскольку на территории Восточной Белоруссии каждый юденрат управлял населением только одного населенного пункта, их можно называть «местной» административной структурой.

## 1. Образование и состав юденратов

В ряде случаев юденраты появлялись еще до организации гетто. Например, в Орше нацисты создали юденрат в июле 1941 года, хотя гетто

появилось только в сентябре того же года<sup>11</sup>. Приказ полевого коменданта Минска генерала Вальтера Браймера о создании гетто датирован 19 июля 1941 года, в то время как еврейский совет был образован на две недели раньше.

Управы являлись административными органами, которые нацисты учредили для управления населением, в том числе и евреями. Однако на самом деле еврейское население в большей степени находилось в ведении комендатур. Командующий тылом группы армий «Центр» генерал от инфантерии Макс фон Шенкендорф в административном приказе № 2 от 13 июля 1941 года определил основные принципы организации и деятельности юденратов на подведомственной ему территории<sup>12</sup>. Согласно этому приказу, юденраты следовало организовать из евреев-мужчин во всех населенных пунктах, выбрать его председателя и заместителя, после чего доложить до 31 июля 1941 года местному коменданту. Тот, в свою очередь, совместно с начальником полиции безопасности мог одобрить состав членов юденрата или отклонить его. Все члены совета несли полную ответственность за выполнение любого из приказов. К тому же им грозил расстрел в случаях сопротивления евреям оккупационным властям.

В документе, носящем название «Временные директивы по обращению с евреями на территории рейхскомиссариата Остланд», подписанном главой рейхскомиссариата «Остланд» Хинрихом Лозе 13 августа 1941 года сказано: «...жители гетто будут улаживать свои внутренние дела при помощи собственных органов управления, которые будут находиться под наблюдением гебитскомиссара, или штадтскомиссара, или лица, им назначенного»<sup>13</sup>. В таком же духе отдавались распоряжения на более низком уровне, например административное распоряжение коменданта Слуцка (этот населенный пункт входил в состав генерального округа «Белоруссия» рейхскомиссариата «Остланд»), отданное бургомистру города, гласило:

...VII. Назначение еврейских советов.

1. В каждой общине создается представительство евреев, которое носит название Еврейский совет.
2. Еврейский совет состоит в общинах с количеством населения до 10 000 из 12, свыше 10 000 – из 24 евреев, происходящих из оседлого населения. Еврейский совет избирается евреями общины<sup>14</sup>.

Вышеприведенный документ копировал количественный состав юденратов с директивы польского генерал-губернатора Франка. Из 12 членов состояли еврейские советы в Климовичах (тыл группы армий «Центр») и Мозыре (рейхскомиссариат «Украина»). Однако оккупационные власти Восточной Белоруссии не всегда следовали указанным нормам и часто довольствовались меньшими юденрата-

ми. Так, появившееся в июле 1941 года одно из распоряжений штаба айнзатцгруппы «Б» (находился в Минске), гласило: «В каждом городе был назначен временный председатель еврейского совета, которому поручено образовать совет в количестве от 3 до 8 человек»<sup>15</sup>. Малые юденраты образовывались как в небольших населенных пунктах (до 10 000 жителей), так и в крупных городах. Так, еврейский совет местечка Смольяны Оршанского района состоял из двух человек<sup>16</sup>, а местечка Кольшки Лиозненского района и города Осиповичи – из трех<sup>17</sup>. Вначале в еврейский комитет в Минске, где в гетто находилось около 80 000 узников (20 000 иностранных евреев в зондергетто), вошли 10 человек<sup>18</sup>.

В ряде случаев оккупанты сами назначали руководителей и членов еврейских советов, а также старост (Judenälteste). Например, заместитель бургомистра Витебска Л.Г.Брандт рекомендовал местной комендатуре свои кандидатуры в юденрат<sup>19</sup>. Таким же образом появился еврейский совет в Осиповичах, где членов будущего юденрата выбрал бургомистр города Гаранин<sup>20</sup>.

В Борисове кандидатуру председателя еврейского совета Х.Б. Баранского предложил его сосед, землемер городской управы Мотовилов. Еврейские старосты (по существу – председатели юденратов) Черейский (Чашники) и Энтин (Езерище, Городокский район) получили должность по ходатайству местных коллаборационистов. Оккупационные власти назначили старостами Лянэмана (Смольяны, Оршанский район), Малинковича (Речица) и Шермана (Полоцк)<sup>21</sup>. В Могилеве в формировании юденрата участвовал командир айнзатцкоманды 8 (Брадфиш).

Отметим, что в некоторых населенных пунктах юденраты не создавались. Это происходило в тех местах, где евреев было мало или где их быстро уничтожали. Однако в подавляющем большинстве населенных пунктов Восточной Белоруссии, где имелись евреи, юденраты были организованы.

Образование еврейских советов начиналось с выборов или назначения их руководителей. Как правило, главу юденрата называли председателем, но иногда и старшиной (вероятно, из-за неверной трактовки белорусского слова «старшыня») или старостой. Руководители юденратов имели отличия в одежде. Так, председатель еврейского комитета Минска Мушкин и его заместитель Ришелевский носили белые повязки с надписью «Юденрат». Члены юденратов имели более привилегированное положение по сравнению с другими узниками. В Минске они получали по 400 граммов хлеба в день, в то время как работавшие узники только 200 граммов<sup>22</sup>.

В число председателей и членов юденратов нередко выбирали авторитетных и уважаемых людей. При этом их профессии и сферы довоенной деятельности не всегда имели значение. Так, председатель

юденрата Речицы Малинкович был меламедом, местечка Сенно – директор средней школы № 1 С.Д. Свойский, Ушачей – председатель райпотребсоюза И.К. Пейсахов, Орши – главный бухгалтер военторга Каждан, Слуцка – работник горпищеторга Бухман, Минска – заместитель начальника горпромоторга И.Е. Мушкин. Председателями юденратов стали завхоз больницы Черейский в Чашниках, работник лесобиржи деревообрабатывающего комбината Х.Б. Баранский в Борисове, начальник городской пожарной охраны в Климовичах Родин, заведующий складом объединения «Льносемя» Энтин в местечке Езерище Городокского района, врач из Янович Витебского района Е.А. Лифшиц. Столяром являлся А. Шерман в Полоцке, колхозником – Б. Этин в местечке Обольцы Толочинского района, председателем артели извозчиков Б. Молин в Любани, а Д. Альтман (бывший владелец пекарни) из Колышек Лиозненского района работал во «Вторсырье».

То же касалось и занятий членов юденратов. Так, заместитель старосты полоцкого гетто Апкин работал до войны в мастерской по ремонту велосипедов, Д.С. Блен из Витебска – директором дома художественного творчества, С. Фомин из Колышек – колхозником, Данович из Климовичей – аптекарем, Г.С. Сульский (Минск) – инженером, а Бромберг из Смольян – врачом. Ремесленниками были члены юденрата М. Черниловский (кузнец) и Хазанов (печник) в Климовичах, а также Ш. Вихнин (сапожник) из Колышек. Школьными учительницами в довоенной жизни были Столова (Минск), Каган и Бейзерман (Витебск), а Кацнельсон (Орша), А.Хавкин (Осиповичи) и Лейтман (Витебск) – бухгалтерами. В число членов юденрата минского гетто входили режиссер театра имени Янки Купалы, заслуженный артист БССР М. Зоров (Штоклянд) и другой режиссер того же театра Б. Дольский.

А вот знание немецкого языка могло повлиять на назначение председателем юденрата или старостой. Так было в Чашниках и Яновичах. В ряде случаев юденраты возглавляли беженцы, нередко хорошо знавшие немецкий язык. Так, старостой в Смольянах Оршанского района назначили польского еврея Лянэмана, а вторым председателем еврейского комитета Минска был адвокат из Вильнюса М. Иоффе, работавший до этого там же переводчиком. Существовали и другие критерии отбора. Например, в Витебске по требованию оккупантов в еврейский комитет должны были входить только местные жители.

Обычно в состав еврейского совета назначались только мужчины. Однако известны случаи, когда туда входили и женщины, как, например, упоминавшиеся выше учительницы Бейзерман, Каган (Витебск) и Столова (Минск). В состав еврейского комитета в Горках также вошла одна женщина (фамилия неизвестна), владевшая немецким языком.

В члены юденрата чаще попадали лица зрелого и пожилого возраста, что в немалой степени определяло характер их деятельности. Так, все трое членов еврейского совета в Колышках Д. Альтман, С. Фомин и Ш. Вихнин были старше шестидесяти<sup>23</sup>, впрочем, как и староста в Яновичах, а также члены юденратов Минска 68-летний Г.С. Сульский и Витебска – 70-летний И. О. Глезерман. Моложе были председатели еврейских советов Борисова, Слуцка и член еврейского комитета Витебска Д.Х. Гинзбург. К моменту вступления в должность им исполнилось 46, 50 лет и 53 года соответственно. Половина состава еврейского совета Мозыря достигла возраста 65 лет или превысила его. Только двое были моложе сорока<sup>24</sup>.

По стилю руководства юденраты можно разделить на три типа. К первому, авторитарному, отнесем такие, где члены еврейских советов лишь выполняли функции консультантов при председателе. Ко второму, умеренно-авторитарному, – те, где председатель сам решал текущие вопросы, в то время как более важные проблемы обсуждались сообща. Наконец, к советам третьего типа – коллегиальным – относились советы, где председатель лишь номинально был старшим, а решения принимались вместе. Примером первого типа может служить юденрат г. Борисова под руководством Х.Б. Баранского, второго – совет Орши при председателе Каждане, третьего – юденрат Осиповичей. Тип руководства во многом определялся типом личности председателя. Так, первый председатель юденрата в Минске И. Мушкин был авторитарным руководителем. Стиль работы, сменившего его М. Иоффе был умеренно-авторитарным. Наконец, форма правления коллаборациониста из Варшавы Н. Эпштейна в том же юденрате, безусловно, была авторитарной.

На оккупированной территории Восточной Белоруссии юденрат Минска имел наиболее разветвленную структуру. В него входили следующие отделы: труда, снабжения, опеки, помощи, полиции, паспортный, пожарный, жилищный, санитарный, внутренней работы. В остальных городах Восточной Белоруссии структура юденратов, из-за их недолгого существования, была максимально упрощена. К особенностям минском гетто относится и существование внутренней зоны, заселенной иностранными евреями, где был свой юденрат. Первый его состав в количестве двенадцати человек во главе с доктором Э. Франком нацисты расстреляли в январе 1942 года, якобы за спекуляцию<sup>25</sup>. Известно, что за два года оккупанты пять раз меняли руководство этой зоны (зондергетто). Многократная смена руководства юденратов была характерна для гетто, которые просуществовали дольше, например в Слуцке, не считая самого Минска.

В некоторых случаях юденраты размещались в зданиях, предоставленных оккупационными властями. Еврейский комитет минского гетто находился в небольшом двухэтажном здании на углу улиц

Крымской и Ратомской, где служащие вели прием посетителей с утра до вечера. В Слуцке оккупанты обязали евреев построить помещение юденрата возле выхода из гетто<sup>26</sup>. Это здание в дальнейшем использовали и для акций устрашения. Так на воротах у здания юденрата повесили М. Трайчанскую, покидавшую территорию гетто для обмена одежды на муку<sup>27</sup>.

## 2. Деятельность еврейских советов

Оккупационные власти, создавая юденраты в Восточной Белоруссии, возложили на них учет и перепись еврейского населения, расселение его в гетто, сбор различных поборов, поддержание порядка в гетто. Все без исключения юденраты выполняли эти функции. При этом они нередко пытались минимизировать страдания своих собратьев.

### 2.1. Регистрация еврейского населения

Юденратам, сразу после их появления, ставилась задача по регистрации еврейского населения. Например, перепись евреев в Могилеве проводили председатель и три члена юденрата, зарегистрировавшие в августе 1941 года 6437 человек<sup>28</sup>. Занимались регистрацией еврейского населения юденрат в Осиповичах, староста Речицы Малинкович и заместитель старшины еврейского совета Мозыря И.Я. Бердичевский. В Витебске еврейский совет пользовался при регистрации данными советских паспортов. В докладе айнзатцгруппы «В» о положении в Витебске говорится: «Назначенный еврейский совет пока зарегистрировал 3 тысячи евреев»<sup>29</sup>.

В Минске созданный в первые дни оккупации юденрат обязали буквально тотчас же провести регистрацию евреев. После регистрации им на одежду прикреплялись нашивки желтого и белого цвета. Причем на нашивках белого цвета проставлялись номера.

Отдельно регистрировались обладатели нужных оккупационным властям профессий. В частности, председатель еврейской общины (юденрата) Бобруйска Розенберг подавал 31 октября 1941 года в штаб охраны города список 159 евреев, отнесенных к категории «специалистов»<sup>30</sup>.

В некоторых населенных пунктах нацисты сталкивались с противодействием местных лидеров, догадавшихся, что регистрация евреев фактически является составлением расстрельных списков. Так, в местечке Паричи раввина Гиллея, хотя и не назначенного формально старостой, вызвали в районный комиссариат и потребовали составить списки еврейского населения. Он отверг выполнение распоряжения, упомянув, что евреи уже прошли регистрацию. Взбешенный отказом начальник гестапо застрелил раввина.

В комендатуре города Петриков раввину Шапиро, занимавшему эту должность с 1912 года, приказали произвести перепись евреев и собрать с них контрибуцию. И в этом случае решительный отказ стал поводом казни раввина. Его истязали, а на следующий день повесили на центральной площади<sup>31</sup>. В обязанности еврейских советов входил учет движения населения гетто – миграций и смертей, а также специалистов, необходимых оккупационным властям. Впоследствии собранная информация использовалась нацистами для расчета материально-технических и людских ресурсов, необходимых для ликвидации гетто. Юденраты обычно находились в полном неведении относительно истинной цели регистрации.

## *2.2. Переселение и расселение в гетто. Распределение продовольствия*

Юденраты нередко принимали непосредственное участие в изоляции еврейского населения по распоряжению оккупационных властей. Так, на еврейский комитет Минска возлагалась полная ответственность за исполнение приказа о переселении евреев в гетто. Мало того, совет обязали оплатить расходы по проведению операции в размере 30000 червонцев. Под гарантию исполнения были взяты 300 заложников. Похожая ситуация складывалась и в Могилеве, где оккупанты приказали еврейскому комитету покрыть расходы по переселению в гетто в сумме «50 000 рублей в течение 24 часов»<sup>32</sup>. Во время организации гетто в Лепеле нацисты обязали председателя юденрата доставить в изолируемый район евреев из окрестных населенных пунктов<sup>33</sup>.

После переселения в гетто юденраты обязывались нацистами передать городским управам информацию о покинутом еврейском жилье, находящемся вне территории места изоляции. Причем в кратчайшие сроки, как, например, в Могилеве, где еврейскому комитету предоставлялось для этого три дня.

Члены юденрата занимались расселением в гетто новоприбывших. В Слуцком гетто, куда согнали евреев окрестных населенных пунктов, члены юденрата обходили имевшиеся в наличии помещения и буквально втискивали туда людей<sup>34</sup>. Расселял юденрат и беженцев, приходивших в гетто самостоятельно. Так, в гетто местечка Смольяны разместили евреев, бежавших из Борисова, Дубровно и Орши; в местечке Добромисли Лиозненского района расселили 80 беженцев из Витебска, а в Холопеничах Крупского района – беженцев из Минска, Борисова, Зембина и Смолевич<sup>35</sup>.

Вопрос распределения жилья в минском гетто находился в ведении жилищного отдела городской управы. После акций уничтожения еврейский комитет Минска обязывали не только провести ремонт помещений, но и незамедлительно ставить в известность жилищный отдел обо всех опустевших квартирах<sup>36</sup>.

В функции некоторых юденратов входило также распределение продовольствия. Хлеб, как правило, являлся главным, а часто единственным продуктом питания, который получало еврейское население от оккупационных властей. Отметим, что мизерных норм выдаваемого черного хлеба совершенно не хватало для утоления голода узников.

### 2.3. Взимание различных поборов

Нацисты произвольно накладывали на евреев контрибуции (налоги), изымали у них деньги и драгоценности. Это делалось с целью разорения еврейского населения и финансирования деятельности оккупационных структур на местах. Расписок за конфискованное добро оккупационные власти не выдавали. И эти функции, под угрозой расправы, приходилось выполнять юденратам. Так, в Лепеле комендант, бургомистр Неделько и начальник полиции Вайтехович потребовали у еврейского комитета золото и драгоценности, угрожая в случае невыполнения расстрелом<sup>37</sup>. В Слуцке оккупанты сразу же после образования юденрата обязали его собрать все ценности, находившиеся у еврейского населения. Обходя еврейские дома, члены юденрата просили сдать золото и драгоценности, утверждая, что в противном случае всех расстреляют. В Лядах Дубровенского района, для того чтобы изъять у евреев драгоценности, нацисты схватили юношей и девушек, избили их и держали под стражей в амбаре. Ляднянские евреи, стремясь спасти арестованную молодежь, сдавали серебряные ложки, вилки, золотые кольца и серьги. Однако, когда этого оказалось мало, люди в отчаянии стали вырывать золотые коронки. После того как собранное было отнесено в юденрат, заложников отпустили<sup>38</sup>.

Нередко члены юденрата платили собственной жизнью за недополученные ценности. В Климовичах нацисты приказал членам еврейского совета вместе с белорусским старостой городка Щербаковым собирать золото и драгоценности. Когда совет не собрал требуемый объем контрибуции, все его двенадцать членов были расстреляны. Это случилось в конце августа 1941 года<sup>39</sup>. Больше повезло юденрату Орши. Ему удалось собрать 125 000 рублей, что составило половину требуемой суммы, в счет второй половины было сдано 2000 золотых и серебряных предметов<sup>40</sup>. Еще большую сумму, 300 000 рублей, не считая золота, серебра и драгоценностей, сдал еврейский совет Борисова<sup>41</sup>.

В ряде случаев юденратам приходилось собирать «налоги» по нескольку раз, обирая обитателей гетто до нитки. Наиболее ярким примером является минское гетто. Первую контрибуцию оккупационные власти обязали евреев Минска выплатить уже 19 июля 1941 года. «Для осуществления мероприятий, связанных с переселением евреев, на еврейский совет налагается принудительный заем в сумме 30 тыс. червонцев. Эта сумма, выплата которой с процентами будет урегули-



рована позднее, должна быть внесена в кассу городской управы по ул. Карла Маркса, д. 28, в течение 12 часов после опубликования настоящего распоряжения»<sup>42</sup>. Вторую контрибуцию нацисты потребовали от еврейского комитета 14 октября 1941 года. Юденратом в этот раз сдано: 5875 золотых рублей царской чеканки, десять килограммов предметов из золота, более 112 килограммов серебряных монет, 351 килограмм серебряных вещей, 36 килограммов польских злотых. В декабре 1941 года, в рамках третьей контрибуции, юденрат вынудили собирать мебель, изделия из кожи и меха, ковры и другое имущество.

Полный перечень взимаемого с еврейских советов имущества приводится в распоряжении бургомистрам волостей о выполнении приказа комиссара Минского округа доктора Кайзера (датируется 1941 годом без указания месяца): «Еврейские советы (жидовские рады) должны сдать следующий налог: 1. Деньги данного государства и зарубежных стран; 2. Ценные бумаги, акции, долговые обязательства и др.; 3. Ценные вещи и ценности; 4. Телефоны и радиоаппараты; 5. Мебель, одежду и белье»<sup>43</sup>.

#### *2.4. Организация принудительного труда*

Наряду с ограблением еврейского населения оккупационные власти использовали еще и даровой труд своих жертв. Практически сразу же после оккупации территории Восточной Белоруссии нацисты приступили к организации принудительных работ. В сообщении полиции безопасности и СД № 31 о деятельности айнзатцгруппы «В» от 23 июля 1941 года сказано, что юденраты должны были организовать трудовые группы в возрасте от 15 до 55 лет<sup>44</sup>.

После создания в еврейском комитете Минска отдела труда туда стали поступать требования из различных немецких учреждений о предоставлении рабочей силы. Начальник отдела Г.Л. Рудицер старался беречь людей. Он устанавливал очередь, и если, например, сегодня человек выполнял тяжелую физическую работу, то на завтра он получал более легкую.

Юденрат города Борисова также должен был отправлять рабочие команды согласно разнарядкам<sup>45</sup>. Староста местечка Чашники Черейский, получив приказ коменданта города о предоставлении группы рабочих, обходил дома, умоляя выходить на работу, иначе его расстреляют<sup>46</sup>. Распоряжение выполнялось. Многие понимали, что в случае невыполнения приказа казнят не только Черейского. Отвечали за отправку евреев на работу, как правило тяжелую физическую, старосты Речицы, местечка Смольяны Оршанского района и еврейский комитет Лепеля.

В ряде случаев оккупанты обязывали юденраты составлять карточки на всех трудоспособных евреев. Составители головой отвечали за правильность данных, изложенных в картотеке<sup>47</sup>.

### *2.5. Сбор людей перед истреблением*

Оккупационные власти использовали юденраты для сбора людей перед расстрелом, не осведомляя их о своих истинных намерениях. В день ликвидации гетто в Слуцке 8 февраля 1943 года юденрат объявил о выходе на работу, в то время как к воротам гетто подходили крытые машины, куда заталкивали собравшихся людей<sup>48</sup>. Во время малых акций в Слуцке оккупанты не разъясняли своих планов юденрату. Обычно требовали несколько десятков человек, как правило мужчин, для выполнения каких-либо работ, увозили их и убивали. Аналогичная ситуация сложилась и в Витебске, где один из членов юденрата, по приказанию нацистов, выделял на работу людей, которые затем бесследно исчезали<sup>49</sup>. По тому, что люди не возвращались в гетто, члены юденратов могли догадываться о том, что с ними произошло.

Иногда юденраты саботировали нацистские распоряжения по сбору людей перед акциями, открыто или завуалированно. К открытому саботажу можно отнести действия председателя еврейского комитета Минска М. Иоффе, который сразу же после своего назначения получил распоряжение о сборе пяти тысяч евреев. Однако, посоветовавшись с коммунистическим подпольем, юденрат рекомендовал узникам гетто укрыться в тайниках и на местах работы. Нацисты, вошедшие 2 марта 1942 года в гетто, увидели опустевшие улицы.

К скрытому виду игнорирования приказа следует отнести действия М. Иоффе в случае, когда нацисты приказали ему выдать одного из руководителей подполья минского гетто Г. Смоляра (Столяревича). Иоффе выписал паспорт на имя Е. Столяревича, и, измазав его кровью, принес в гестапо, сказав, что документ он нашел у убитого во время погрома<sup>50</sup>. Нацисты удовлетвоались этим объяснением, поверив в смерть подпольщика.

Отметим, что возможности еврейских советов по предотвращению массовых расстрелов или просто спасению отдельных евреев были невелики.

### *2.6. Функции, выполнявшиеся юденратами по собственной инициативе*

Трудности ежедневного существования узников гетто практически не интересовали оккупационные власти, но юденраты в ряде случаев по собственной инициативе пытались их преодолеть. В первую очередь это относится, конечно, к юденрату долго просуществовавшего гетто Минска. Еврейский комитет во главе с председателем И.Е.Мушкиным открыл на территории минского гетто две больницы, детский и инвалидный дома, две аптеки, хлебозавод, столовую, а также портняжную, сапожную и шапочную мастерские. Была создана дезинфекционная

камера в помощь санитарному отделу, строго следившему за состоянием жилищ и всей территории гетто. Кроме облегчения быта всех жителей гетто, эти учреждения обеспечивали часть из них работой, а значит, и хлебом.

Юденрату минского гетто приходилось заниматься и решением проблемы обеспечения обнищавших узников одеждой и обувью. 24 сентября 1942 года он обращался в администрацию Генерального округа «Белоруссия» с просьбой выделить 500 пар деревянных подошв с Минской щеточной фабрики для обитателей гетто, и подошвы были получены<sup>51</sup>. В Борисове председатель юденрата Х.Б. Баранский однажды, в экстренном случае, добился оказания медицинской помощи тяжелобольной Елене Фридлянд в городской больнице, находившейся за пределами гетто.

Однако часто инициативы юденратов не приносили плодов. Так, например, в городе Горки женщина (фамилия не установлена), являвшаяся членом еврейского комитета, обратилась к коменданту с просьбой разрешить обитателям гетто хотя бы один раз помыться в бане. Комендант отказал, заметив, что в баню, где моются солдаты вермахта, евреям вход запрещен<sup>52</sup>.

### *2.7. Сотрудничество с подпольными организациями и партизанским движением*

Этим родом деятельности занималась малая часть еврейских советов. Тем не менее только партизаны были той реальной силой, которая могла спасти значительное количество людей. Однако в первые месяцы оккупации, когда большинство евреев Восточной Белоруссии были истреблены, партизанское движение еще не оформилось. А к тому времени, как 30 мая 1942 года был создан Центральный штаб партизанского движения, живых евреев на рассматриваемых территориях осталось очень мало.

Активно сотрудничал с подпольными организациями гетто председатель юденрата в Минске И. Мушкин. Сменивший его на этом посту М. Иоффе также контактировал с подпольем. Подпольщики гетто назначили Хасю Биндлер специальным связным с председателем юденрата. И. Мушкин неоднократно встречался с одним из руководителей подполья Г. Смоляром. Кроме того, Мушкин и сам возглавлял подпольную группу из членов юденрата. Юденрат в бытность И. Мушкина поддерживал связи с нелегальным Минским горкомом партии, а тот – с партизанами.

Взаимодействие связанного с партизанами подполья гетто и еврейского совета позволило спасти немало узников. И. Мушкин был расстрелян, когда нацисты узнали, что в мастерских гетто изготавливают теплые вещи, перчатки и бурки для партизан<sup>53</sup>.

За связь с партизанами был повешен староста слуцкого гетто А. Бурский. Причиной казни, как удалось установить, стало то, что он переправлял к партизанам узников гетто<sup>54</sup>.

Контактировал с подпольем а через него с партизанами и юденрат бобруйского гетто. Накануне акции 6–8 ноября 1941 года подпольщики, по утверждению командира Бобруйской партизанской бригады В.И. Ливенцева, предупредили еврейское население о предстоящем массовом расстреле. Часть бобруйских евреев покинула город, ушла в лес к партизанам<sup>55</sup>.

Председатель юденрата Копыля Коган помог установить контакты молодежи (возможно, подпольной организации) гетто с евреем-партизаном Л. Гильчиком, выполнявшим поручение командира партизанской бригады Ф.Ф. Капусты<sup>56</sup>.

Однако даже связанные с подпольщиками еврейские советы не всегда проявляли волю к решительным действиям. В Ушачах подпольщики решили предупредить евреев о готовящейся акции уничтожения. В квартире у коммуниста М.Ф. Мощева староста гетто И.К. Пейсахов встретился с С.Я. Бородавкиным, который сообщил ему о готовящейся акции и предложил во время продвижения колонны к месту казни напасть на охрану, захватить оружие и бежать к партизанам. Однако Пейсахов не поверил ему и, посоветовавшись с членами юденрата, отправился к коменданту выяснять намерения немцев. У коменданта его подвергли пыткам и вывели о предложении Бородавкина. Вслед за этим был поднят по тревоге немецкий гарнизон<sup>57</sup>. В данном случае на несвоевременное решение еврейского совета и его желание точно установить намерения нацистов оказала влияние ответственность за судьбы обитателей гетто. Однако время было упущено.

## 2.8. Служба порядка

Одной из важнейших структур юденратов являлась организованная по приказу властей служба порядка, или еврейская полиция, или милиция, как она называлась в Бобруйске<sup>58</sup>. На территории Восточной Белоруссии еврейская полиция в гетто чаще встречается на землях, административно относившихся к рейхскомиссариату «Остланд» (Генеральный округ «Белоруссия»). В тылу группы армий «Центр» это было редким явлением. Еврейская полиция создавалась в гетто с числом узников более трех тысяч, таких, как бобруйское, витебское и могилевское. Вместе с тем известны случаи существования службы порядка и в относительно небольших гетто, как, например, в Любани. Нередко создание службы порядка и ее оплата возлагались на еврейские советы, как, например, в Могилеве<sup>59</sup>.

Количество еврейских полицейских находилось в прямой зависимости от величины гетто. В самом большом гетто – в Минске – служ-

ба порядка в период ее создания насчитывала 50 человек. Еврейскому совету Могилева оккупационные власти позволили набрать в полицию не более пятнадцати человек<sup>60</sup>. В Любани было десять еврейских полицейских<sup>61</sup>.

Полицейских вооружали палками (в борисовском гетто) или резиновыми дубинками, которые пускались в ход по любому поводу. Основным отличием в одежде у полицейских от других узников была нарукавная повязка желтого цвета с надписью «Judenpolizei». Однако существовали и другие надписи. «Все принадлежащие еврейской службе порядка евреи должны носить нарукавник с надписью “Еврейская служба порядка гор. Могилева” и порядковый номер»<sup>62</sup>.

По степени влияния на жизнь обитателей гетто служба порядка занимала в структуре юденрата совершенно особое место. Она, по замыслу оккупационных властей, должна была заниматься так называемой «оперативной» работой и нести постовую службу. Первая функция являлась самой неблагоприятной. Полиция участвовала в облавах, проводившихся в гетто с целью отправки узников на принудительные работы. Она должна была обнаруживать тайные укрытия и доставлять попрятавшихся в них людей к месту сбора. После погромов полиция собирала тела убитых узников, снимала с них одежду<sup>63</sup>. На полицию возлагалось взимание с обитателей гетто контрибуций и штрафов<sup>64</sup>. Полицейские также патрулировали улицы, контролировали вход и выход из гетто, а также осуществляли охрану помещений юденратов. Значительную власть над узниками имел начальник службы порядка гетто. Ему позволялось наказывать провинившихся, штрафую их и лишая хлебного пайка. В Минске по подозрению в действиях против оккупантов еврейская полиция заключала людей в бункер, который служил камерой предварительного заключения.

Естественно, что узники гетто нередко негативно относились к полицейским, сотрудничавшим с нацистами и находившимся в привилегированном положении. В ряде случаев полицейские брали взятки и устраивали своих родственников на лучшую работу. Бывший узник слущкого гетто И.И. Ябров дурно отзывался о деятельности еврейской полиции в своих воспоминаниях. В качестве примера он приводит драку с полицейским Б. Штопером. Штопер обнаружил в карманах Яброва каменный уголь, который тот нес, чтобы отапливать свое жилище. Требование полицейского выбросить уголь переросло в драку, над которой потешалась внешняя охрана гетто. Ябров указывает, что скудную еду, которую пытались пронести в гетто для своих семей рабочие, отбирали еврейские полицейские<sup>65</sup>.

Мотивация людей, приходивших служить в еврейскую полицию, была различной. К первой и самой многочисленной категории относились те, кто просто хотел выжить и сохранить жизнь своей семье. Такие полицейские могли и посочувствовать и помочь обитателям

гетто в тех случаях, когда это было возможно. В минском гетто еврейские полицейские предупреждали всех, кого могли, о приближающемся погроме, а также оповещали о его завершении.

Даже в оперативном отделе службы порядка минского гетто, куда нацисты отбирали наиболее преданных им людей, были полицейские помогавшие узникам<sup>66</sup>. «Один из “оперативников” по фамилии Зингер, просил в беседе с одним из наших людей (подпольщиков. – Г.В.), дать ему возможность “искупить вину” и обещал, что будет делать все, что от него потребуется... Он передал нам сведения о евреях, арестованных Розенблатом (бывший варшавский вор, назначенный после казни З. Серебрянского начальником полиции. – Г.В.) и содержащихся в бункере-тюрьме»<sup>67</sup>.

Вторую, меньшую, группу составляли люди, специально записавшиеся в полицию ради того, чтобы вести подпольную борьбу. Подпольщик в роли полицейского получал возможность свободно перемещаться по территории гетто и выходить за его пределы для встреч с представителями городского подполья. Первый начальник полиции минского гетто З. Серебрянский и начальник второго участка охраны порядка М. Тульский входили в подпольную группу работников юденрата.

К третьей категории полицейских относились те, кто был морально готов на любую подлость и преступление ради выживания. В качестве примера приведем деятельность полицейских оперативного отдела службы порядка в Минске Гинзбурга, Кагана, Маркман, Борковского, Сегаловича, доносивших обо всем, что могло заинтересовать нацистов. Все они поплатились жизнью за свои преступления в результате акций возмездия, проведенных подпольщиками совместно с партизанами. Стоит подчеркнуть, что, несмотря на то что представители первой категории полицейских тоже хотели выжить, они не выслеживали и не выдавали нацистам евреев.

Отметим, что нацисты внимательно наблюдали за действиями еврейских полицейских и систематически производили чистки неугодных, пополняя ряды службы порядка коллаборационистами. Нередко в еврейскую полицию отбирались люди, имевшие уголовное прошлое. С целью сохранения полного контроля над происходящим в гетто и дабы избежать сопротивления в любой форме нацисты вербовали осведомителей из среды узников. Безусловно, первыми кандидатами на эту роль становились служащие еврейской полиции.

Напомним также, что в минском гетто в той части, где находились иностранные евреи, действовала своя служба порядка.

## Выводы

На территории Восточной Белоруссии юденраты, созданные по приказу оккупационных властей, являлись органами управления сконцентрированным в местах изоляции еврейским населением. Формально юденраты считались органами «самоуправления», а на деле, как правило, создавались для исполнения нацистских приказов. Евреи обычно не хотели входить в состав юденратов.

Основными функциями юденратов являлись регистрация еврейского населения, конфискация у него имущества, перемещение в гетто, привлечение узников к тяжелому физическому труду. После создания гетто еврейские советы несли перед нацистами полную ответственность за все происходящее внутри него. В ряде случаев власть сосредоточивалась в руках председателя юденрата или «еврейского старосты». Состав юденратов периодически менялся. Членов юденратов ждала та же участь, что и основную массу еврейского населения. Нередко они становились первыми жертвами нацистов.

В некоторых гетто при юденратах по приказу оккупантов действовала служба порядка – еврейская полиция, часть которой в стремлении выжить помогала нацистам в уничтожении евреев. Однако на территории Восточной Белоруссии подобных подразделений в структурах еврейских советов было немного, главным образом – крупных гетто.

Юденраты действовали долго (больше года) только в некоторых населенных пунктах: Копыле, Минске, Острошицком Городке Минского района и Слуцке<sup>68</sup>. Остальные появлялись на короткий срок. Нацисты никогда не ставили в известность еврейскую администрацию о готовящихся массовых убийствах, предпочитая скрывать до последнего момента свои намерения и используя ее для стога людей к месту казни.

В отличие от других стран Европы, где существовали еврейские общины, организации, политические партии и где известные еврейские лидеры возглавили юденраты, в Восточной Белоруссии, как и повсюду в СССР, членами и председателями юденратов зачастую становились случайные люди, не только чуждые общинной жизни, но и незнакомые с руководящей работой вообще. В ряде случаев от умения юденратов наладить контакт с немецкой администрацией и обеспечить работой еврейское население зависела продолжительность функционирования гетто, хотя это в большей степени относится к территории, входившей в состав рейхскомиссариата «Остланд».

Выделим еще четыре особенности в деятельности юденратов Восточной Белоруссии по сравнению с аналогичными структурами западной части республики. Во-первых, число еврейских советов, существовавших более года в Западной Белоруссии, было значительно

большим. Во-вторых, юденраты в Западной Белоруссии по сравнению с аналогичными органами на востоке имели более разветвленную структуру. В-третьих, обеспечение продуктами питания входило в функции совсем небольшого числа еврейских советов на территории Восточной Белоруссии, в то время как в Западной Белоруссии большинство юденратов занималось распределением продовольствия. Наконец, четвертая особенность заключается в том, что спектр функций, выполнявшихся юденратами по собственной инициативе в Западной Белоруссии, по сравнению с восточной частью республики, был значительно шире<sup>69</sup>.

Двойственность положения еврейских советов Восточной Белоруссии заключалась в том, что, с одной стороны, они обычно сочувствовали своим братьям и пытались помочь им выжить, однако, с другой стороны, им приходилось демонстрировать оккупантам полезность своей деятельности и беспрекословно выполнять их приказы, направленные в конечном счете на полное уничтожение узников гетто. Тем не менее деятельность еврейских советов мы определим как «вынужденное сотрудничество». На действия юденратов Восточной Белоруссии оказало влияние отсутствие у них реальных возможностей к спасению значительного количества евреев.

---

<sup>1</sup> Свидетельство М.Я. Минц // Личный архив автора; *Винница Г. Лепель // Холокост на территории СССР: энциклопедия / гл. ред. И. А. Альтман. М., 2009. С.521; Судебный процесс по делу о злодеяниях, совершенных немецко-фашистскими захватчиками в Белорусской ССР (15–29 января 1946 г.). Минск: Госполитиздат БССР, 1947. С. 58; Винница Г. Холокост в Могилевском районе // Лагер смерці Трасцянец 1941–1944 гг.: памяці ахвяр нацызма у Беларусі: матэрыялы міжнар. навук. практ. канф., Мінск, 10 лістап. 2004 г. / Гіст. майстэр. ў Мінску; рэдкал.: В.Ф. Балакіраў [і інш.]. Мінск, 2005. С. 165; *Винница Г. Мозырь // Холокост на территории СССР: энциклопедия / гл. ред. И. А. Альтман. М., 2009. С. 611; Допрос Шапиро Я.Г. 11 марта 1947 года // Центральный архив КГБ Республики Беларусь. Д. 2823. Т. 22. Л. 82.**

<sup>2</sup> *Hilberg R. The Judenrat – Conscious or Unconscious Tool. // Patterns of Jewish Leadership in Nazi Europe, 1933–1945: Proceedings of the Third Yad Vashem International Historical Conference, Jerusalem, April 4–7, 1977. Jerusalem, 1979. P. 42–44.*

<sup>3</sup> *Reitlinger G. The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939–1945. London, 1953.*

<sup>4</sup> *Trunk I. Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation. New York, 1972.*

<sup>5</sup> *Weiss A. Jewish Leadership in Occupied Poland – Postures and Attitudes // Patterns of Jewish Leadership in Nazi Europe, 1933–1945: proceedings of the Yad Vashem International Historical Conference, Jerusalem, April 4–7, 1977. Jerusalem, 1979. P. 201–218.*



<sup>6</sup> *Robinson J. And the Crooked Shall Be Made Straight. New York, 1965.*

<sup>7</sup> *Михман Д. Историография Катастрофы. Еврейский взгляд: концептуализация, терминология, подходы и фундаментальные вопросы. Днепропетровск, 2005. С.182.*

<sup>8</sup> *Михман Д. Еврейское руководство // Катастрофа европейского еврейства. Тель-Авив, 1995. Ч.4. С. 246 – 248.*

<sup>9</sup> *Documents on the Holocaust, Selected Sources on the Destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland and the Soviet Union / source: Yitzhak Arad, Yisrael Gutman, Abraham Margalio (Eds.). Jerusalem, 1981. P.139.*

<sup>10</sup> *Нюрнбергский процесс: в 2 т. / редкол.: Руденко Р.А. [и др.]. 2-е изд. М., 1954. Т. 2 С. 409.*

<sup>11</sup> *Допрос капитана Пауля Айка // Судебный процесс по делу о злодеяниях, совершенных немецко-фашистскими захватчиками в Белорусской ССР (15–29 января 1946 г.) / Минск, 1947. С. 211.*

<sup>12</sup> *Административно-хозяйственное распоряжение № 2 командующего тылом группы армий «Центр» генерала от инфантерии Макса фон Шенкендорфа от 13 июля 1941 года // НАРБ. Ф. 4683. Оп. 3. Д. 952. Л.4.*

<sup>13</sup> *Лозе Х. Временные директивы по обращению с евреями на территории рейхскомиссариата «Остланд». 13.08.1941 года // Арад И. Уничтожение евреев СССР в годы немецкой оккупации (1941–1944). Иерусалим: Яд Вашем, 1992. С. 49.*

<sup>14</sup> *Административное распоряжение коменданта Слуцка // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. П–69. Оп. 1. Д. 1141. Л. 62–67.*

<sup>15</sup> *Ereignismeldung UdSSR № 31. 23 Juli 1941 (копия) // Архив Национального института Яд Вашем. О. 51/163.31. Л. 88.*

<sup>16</sup> *Свидетельство Кагана Н.Р. // Личный архив автора.*

<sup>17</sup> *Свидетельство Ноткиной О.Я. // Личный архив автора; Воспоминания Утевской А.Г. // Памяць. Асіповіцкі раён. / уклад.: П.С. Качановіч, В.У. Хурсік; рэдкал.: Г.К. Кісялёў, П.С. Качановіч і інш. Мінск, 2002. С. 202.*

<sup>18</sup> *Сченснович Н.И. Записки актера и партизана. Минск, 1976. С. 27.*

<sup>19</sup> *Винница Г. Витебск // Холокост на территории СССР: энциклопедия / гл. ред. И. А. Альтман. М., 2009. С. 162.*

<sup>20</sup> *Винница Г. Осиповичи // Холокост на территории СССР. С. 700.*

<sup>21</sup> *Винница Г. Полоцк // Холокост на территории СССР. С. 774; Акт Чрезвычайной государственной комиссии по расследованию злодеяний, совершенных немецко-фашистскими захватчиками на территории Речицкого района Гомельской области от 23 апреля 1945 года // ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 85. Д. 217. Л. 3; Винница Г. Смольяны // Холокост на территории СССР. С. 919.*

<sup>22</sup> *Протокол беседы Н.А. Коссого с Х.И. Рубинчик. 22 февраля 1944 года / Центральный архив КГБ Республики Беларусь. Гр. 3. Оп. 2. Арх. № 40. Л. 218.*

<sup>23</sup> *Свидетельство Ноткиной О.Я. // Личный архив автора.*

<sup>24</sup> *По списку членов юденрата Мозыря от 17 декабря 1941 года: Л.Г. Гофштейн – 78 лет, Н.А. Лельчук – 33, Е.И. Койфман – 50, И.Я. Бердичевский – 51, Я.Н. Кацман – 65, И.Н. Наровлянский – 39, И.Л. Радомисельский – 65, Х.И. Шехтман – 65, А. Г. Герфер – 72, А. М. Миндлин – 44, Б. А. Белкин – 66, М.Э. Равикович – 47. Показания Титова А.Л. / Уголовное дело по обвинению Подберезного И.П. – начальника, Титова А.Л., Супруна А.Л. – полицейских*

Мозырьской полиции ( УДП ) // Архив Управления КГБ по Гомельской области. Д. 10454. Л. 151.

<sup>25</sup> *Бертольд Р.* Дневник из Минского гетто (ноябрь 1941 – июнь 1942) // Беларусь у выпрабаваннях Вялікай Айчынай вайны: масавыя забойствы нацыстаў: матэр. міжнар. навук.-практыч. канф. 2 ліпеня 2004 г., Мінск. / Гіст.майстэр. ў Мінску; рэдкал.: В.Ф. Балакіраў, К.І. Козак. (адк. рэд.) Мінск, 2005. С. 215.

<sup>26</sup> Свидетельство Айзенштат М.Б. // Личный архив автора.

<sup>27</sup> *Онгеберг С.* Один погром и я сирота // *Левин В. Мельцер Д.* Черная книга с красными страницами. Трагедия и героизм евреев Белоруссии. Балтимор, 1996. С. 231.

<sup>28</sup> *Винница Г.* Холокост в Могилевском районе // Лагер смерці Трасцянец 1941–1944 гг.: памяці ахвяр нацызма у Беларусі: матэрыялы міжнар. навук. практ. канф., Мінск, 10 лістап. 2004 г. / Гіст. майстэр. ў Мінску; рэдкал.: В.Ф. Балакіраў [і інш.]. Мінск, 2005. С. 165.

<sup>29</sup> Дело Отто Олендорфа и других // Нюрнбергский процесс. Т. 4. С. 627.

<sup>30</sup> Список евреев-специалистов, представленный 31 октября 1941 года в штаб охраны г. Бобруйска председателем еврейской общины Розенбергом // Государственный архив Могилевской области. Фонд. 858. Оп. 1. Д. 78. Л. 71–76.

<sup>31</sup> *Гехтман В.* Долина исчезнувших общин (Тайна Полесской глухомани). Хайфа, 2004. С. 131, 140.

<sup>32</sup> Приказ № 51 по городскому управлению гор. Могилева. 23 сентября 1941 года // Государственный архив Могилевской области. Ф. 260. Оп. 1. Д. 15. Л. 71–72.

<sup>33</sup> *Gerlach C.* Kalkulierte morde. Die deutsche Wirtschafts und Vernichtungspolitik in Weißrussland 1941 bis 1944 / Christian Gerlach. Hamburg: Hamburger Edition, 1999. S. 533.

<sup>34</sup> Свидетельство Яброва И.И. // Архив Национального института Яд Вашем. Ф. 03. Д. 6914. Л. 9.

<sup>35</sup> *Винница Г.* Смольяны // Холокост на территории СССР: энциклопедия. С. 919; Акт № 17 от 25 марта 1945 года. Материалы по расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков над советскими гражданами и военнопленными в Лиозненском районе Витебской области // ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 84. Д. 8. Л. 32; Показания Кухты А.Т. Материалы ЧГК по расследованию и установлению злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников в Халопеничском районе // ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 87. Д. 11. Л. 123.

<sup>36</sup> *Кнатъко Г.* Гибель Минского гетто. Минск, 1999. С. 46.

<sup>37</sup> Свидетельство Фишкиной Р.С. / Материалы ЧГК о совершенных злодеяниях немецко-фашистскими оккупантами и их сообщниками по гор. Лепель и Лепельскому району // ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 84. Д. 7. Л. 104об.

<sup>38</sup> *Тамаркин В.Л.* Это было не во сне. М., 1998. С.114.

<sup>39</sup> *Смиловицкий Л.* Голоса. Климовичи. Рывкин Шмуэль // Беларусь у выпрабаваннях Вялікай Айчынай вайны: масавыя забойствы нацыстаў. Мінск, 2005. С. 234–235.

<sup>40</sup> *Винница Г.* Орша // Холокост на территории СССР: энциклопедия. С. 698.

<sup>41</sup> Из донесения обер-вахмистра Зеннекена от 24 октября 1941 г. // Уничтожение евреев СССР в годы немецкой оккупации (1941–1944) / ред. Ицхак Арад. Иерусалим, 1992. С. 137.

<sup>42</sup> Распоряжение полевого коменданта о создании гетто в Минске. 19 июля 1941 г. // НАРБ. Ф. 4683. Оп. 3. Д. 937. Л. 6–7.

<sup>43</sup> Распоряжение бургомистрам волостей о выполнении приказа комиссара Минского округа Кайзера относительно евреев. 1941 год // Государственный архив Минской области. Ф. 623. Оп. 2. Д. 1. Л. 155 (перевод автора).

<sup>44</sup> Ereignismeldung UdSSR № 31 // Bundesarchiv Berlin. R 58/214. В. 7.

<sup>45</sup> Свидетельство Рутман Е. // Архив музея «Бейт лохамей ха-геттаот (Израиль).

<sup>46</sup> Романовский Д. Чашники // Вестник Еврейского ун-та в Москве. №1. 1992. С. 161.

<sup>47</sup> Распоряжение полевой комендатуры Минского района о введении принудительной трудовой повинности для евреев // Государственный архив Минской области. Фонд 623. Оп. 2. Д. 1. Л. 185–186 (перевод автора).

<sup>48</sup> Винница Г. Слуцк // Холокост на территории СССР: энциклопедия. С. 912.

<sup>49</sup> Винница Г. Витебск // Холокост на территории СССР: энциклопедия. С. 163.

<sup>50</sup> История Минского гетто // Черная книга / сост.: Гроссман В., Эренбург И. Иерусалим, 1980. С. 147.

<sup>51</sup> Прощение еврейского комитета Минского гетто. 24. 09. 1942 // НАРБ. Ф. 370. Оп. 1. Д. 480. Л. 2об.

<sup>52</sup> Ліўшыц У.М. Ішло ў бясмерце Горацкае гета... Горкі, 1995. С. 17.

<sup>53</sup> История Минского гетто // Черная книга. С.144.

<sup>54</sup> Свидетельство Яброва И.И. // Архив Национального института Яд Вашем. Ф. 03. Д. 6914. Л. 10.

<sup>55</sup> Ливенцев В.И. Партизанский край. Минск, 1969. С. 34.

<sup>56</sup> Капуста Ф.Ф. В Белоруссии // Партизанская дружба. М., 1948. С. 92.

<sup>57</sup> Памяць. Ушацкі раён / уклад: М.М. Кірпіч; рэдкал.: Г.К.Кісялеў, Н.М.Дук [і інш.]. Мінск, 2003. С.152.

<sup>58</sup> Свидетельство Каждана. И. // Архив Национального института Яд Вашем. Ф. 03. Д. 7428. Л. 9.

<sup>59</sup> Приказ № 51 по городскому управлению гор. Могилева. 23 сентября 1941 года // Государственный архив Могилевской области. Ф. 260. Оп. 1. Д. 15. Л. 71–72.

<sup>60</sup> Ereignismeldung UdSSR №125 // Bundesarchiv Berlin. R 58/218. В. 293.

<sup>61</sup> Каганович А. Любань // Холокост на территории СССР: энциклопедия. С. 552.

<sup>62</sup> Приказ № 51 по городскому управлению гор. Могилева. 23 сентября 1941 года // Государственный архив Могилевской области. Ф. 260. Оп. 1. Д. 15. Л. 71–72.

<sup>63</sup> Допрос Шапиро Я.Г. 11 марта 1947 года // Центральный архив КГБ Республики Беларусь. Д. 2823. Т. 22. Л. 82.

<sup>64</sup> Свидетельство Майзлес Е.П. 29.10.1942. дер. Хворостьево // НАРБ. Ф. 3500. Оп. 4. Д. 136. Л. 19.

<sup>65</sup> Свидетельство Яброва И.И. // Архив Национального института Яд Вашем. Ф. 03. Д. 6914. Л. 11.

<sup>66</sup> Оперативный отдел службы порядка минского гетто занимался слежкой за узниками и выдачей тех, кто нарушал установленный нацистами режим (в том числе, и подпольщиков), оккупантам. Находился под контролем гестапо.

<sup>67</sup> *Smolyar G. Yehudim sovetiim meahorei gderot ha-geto.* Т.-А., 1984. Р. 191.

<sup>68</sup> *Винница Г.* Нацистская политика изоляции евреев и создание системы гетто на территории Восточной Белоруссии // Проблемы еврейской истории: материалы научных конференций Центра «Сэфер» по иудаике 2007 года / Центр «Сэфер»; редкол.: Виктория Мочалова [и др.]. М., 2009. Ч.2. С. 110. 130.

<sup>69</sup> *Розенблат Е.С.* Нацистская политика геноцида в отношении еврейского населения на территории западных областей Беларуси (1941–1944 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Минск, 2000. Л. 23, 60, 73, 77; *Розенблат Е.* Юденраты в Беларуси: проблема еврейской коллаборации // Уроки Холокоста: история и современность: сб. науч. раб. / сост. и ред.: Я. Басин. Минск, 2009. № 1. С. 65–67.

*Леонид Смиловицкий*

## Отношение руководства Белорусской ССР и ее еврейского населения к образованию Государства Израиль

Политика Белорусской ССР, ставшей субъектом международного права и членом ООН после 1945 г., в вопросе образования Государства Израиль, как и в других международных вопросах, однозначно определялась позицией Кремля. Поэтому она до сих пор не обсуждалась в научной литературе отдельно, тем более что архивы МИДа в Минске продолжают оставаться закрытыми. В то же время Белоруссия и после Катастрофы имела значительное еврейское население, игравшее важную роль в восстановлении разрушенного хозяйства республики. Настроения этого меньшинства было трудно полностью игнорировать, и они могли как-то влиять на действия руководства.

Настоящая публикация является первой попыткой обозначить позицию партийного и советского истеблишмента БССР к образованию Израйля и одновременно проанализировать процессы, вызванные этим событием среди еврейского населения республики.

\* \* \*

Война заставила советский режим временно ослабить межгосударственные преграды в контактах между людьми. В Министерство иностранных дел, Совет по делам религиозных культов при Совете Министров БССР, исполнительные комитеты районных, городских и областных органов власти республики стали поступать тысячи запросов от зарубежных евреев, искавших уцелевших родственников. Многие белорусские евреи, преодолевая страх, тоже шли на контакты с заграницей, чтобы возобновить связь с родными, получить материальную помощь или даже организовать свой выезд из Советского Союза.

Пережив Катастрофу, многие советские евреи сочувствовали борьбе за образование суверенного Израйля<sup>1</sup>. Еврейский антифа-

шистский комитет направил в январе 1946 г. в ЦК ВКП(б) письмо на имя И.В. Сталина и В.М. Молотова. В письме указывалось на то, что фашистские зверства и антисемитизм внутри страны способствовали росту среди евреев националистических настроений: «Эти настроения дают пищу различным сионистским иллюзиям о возможности разрешения еврейского вопроса только в Палестине, которая будто бы является единственной исторически подходящей страной для еврейской государственности»<sup>2</sup>.

Интерес к событиям в Палестине значительно вырос среди еврейского населения страны весной 1947 г., когда Андрей Громыко, советский постоянный представитель в Организации Объединенных Наций – выступая на сессии Генеральной Ассамблеи ООН, от имени СССР впервые признал право евреев на собственное независимое государство. Громыко мотивировал это огромными жертвами, которые понесли евреи в годы нацистского геноцида<sup>3</sup>.

Белоруссия внесла в победу над нацизмом не меньший вклад, чем Франция или Польша. В Красной армии воевали 1 млн 300 тыс. выходцев из Белоруссии, а в партизанском движении приняли участие десятки тысяч человек<sup>4</sup>. На этом основании Сталин добивался наделения БССР, наряду с Украиной и Российской Федерацией, правом соучредительницы Организации Объединенных Наций<sup>5</sup>. Таким образом, Советский Союз получил три голоса вместо одного в этой международной организации, призванной решать вопросы послевоенного устройства мира. В Минск начали поступать предложения о взаимодействии и сотрудничестве из разных государств Европы, Азии и Латинской Америки<sup>6</sup>. В частности, в конце лета 1947 г. из Иерусалима поступила просьба Еврейского агентства в Палестине, чтобы Белоруссия в рамках Организации Объединенных Наций выступила против намерения Британской колониальной администрации выслать из Палестины 4400 еврейских беженцев, прибывших туда через Германию<sup>7</sup>. Нам не удалось выяснить, была ли какая-либо официальная реакция на это письмо.

Как известно, 29 ноября 1947 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию № 181 по разделу Палестинской подмандатной территории на два государства. Арабский мир в лице Лиги арабских государств категорически отверг это решение и после провозглашения независимости Израиля 14 мая 1948 г. объявил еврейскому государству войну. СССР не ограничился декларативным осуждением агрессии арабских стран. По указанию Кремля Чехословакия оказала Израилю весомую помощь поставками трофейного немецкого оружия. Советский Союз первое время не препятствовал и эмиграции из стран Восточной Европы в Израиль. Летом 1948 г. туда прибывало по 10 тыс. человек в месяц лиц призывного возраста. Одновременно, по утверждению Г.В. Костырченко, советская разведка использовала

еврейский эмиграционный поток для создания в Израиле своей агентурной сети<sup>8</sup>.

7 августа 1948 г. в Минск из Женевы пришла срочная телеграмма от специального посредника ООН в Палестине графа Бернадота<sup>9</sup>. В ней выражалась просьба об экстренной помощи для 337 тыс. беженцам-арабам, оставившим свои дома после начала военных действий в Палестине и оказавшимся в отчаянном положении<sup>10</sup>. Бернадот просил поместить призыв о помощи в белорусских средствах массовой информации и дать ответ не позднее десяти дней, поскольку существовала опасность возникновения эпидемии среди беженцев. МИД БССР сделал запрос в Москву и получил инструкцию игнорировать это обращение<sup>11</sup>, поскольку арабов поддерживала Англия.

24 ноября 1948 г. К.В. Киселев<sup>12</sup>, глава делегации БССР на III сессии Генеральной Ассамблеи ООН, выступил с речью о положении в Палестине. Он обвинил Великобританию в попытке ликвидировать Израиль, как государство, при помощи вооруженных сил зависимых от нее арабских стран. Киселев утверждал, что с 1 декабря 1947 г. до 1 марта 1948 г. при попустительстве английских властей в Палестине был убит 381 еврей и 725 евреев ранено. Из сообщения белорусского представителя, которое, безусловно, было согласовано с Москвой, следовало, что в армиях арабских стран воевали офицеры вермахта, выпущенные британцами из лагерей военнопленных в Египте. Киселев выразил сожаление о том, что арабские народы, в защиту которых всегда выступал Советский Союз, сражаются в Палестине на стороне Англии и США<sup>13</sup>. Объявляя огульно, в духе «холодной войны», политику Великобритании и США на Ближнем Востоке «империалистической», Киселев игнорировал существенные различия в позиции этих двух стран<sup>14</sup>.

В заключение своей речи Киселев призвал евреев и арабов следовать примеру Белорусской ССР, в которой процветает ленинско-сталинская дружба народов. Он предложил немедленно вывести с территории Палестины все иностранные войска и не допустить возобновления там военных действий<sup>15</sup>.

Еврейское население республики после войны было далеко не однородным. Евреи западного региона, включенные в состав БССР после раздела Польши в сентябре 1939 г.<sup>16</sup>, в большинстве своем не успели эвакуироваться в течение первых двух недель Отечественной войны и погибли в зоны оккупации. Исключение составили несколько десятков тысяч бывших польских евреев, депортированных за Урал накануне вторжения нацистов<sup>17</sup>. По соглашениям, заключенным между польским и советским правительствами, эти евреи получили возможность выехать в Польшу. К ним присоединились немногочисленные польские евреи, выжившие в партизанских отрядах<sup>18</sup>. На смену им в западные районы прибыли евреи с востока республики и страны в целом. Это было главным образом советизированное насе-

ление, никак не связанное с ранее многочисленными общинами Пинска, Бреста и Гродно, Молодечно, Ракова, Воложина и Вилейки.

Евреи восточной части БССР<sup>19</sup> за два десятилетия социалистических преобразований в значительной степени ассимилировались и интегрировались в советский социум. В годы войны часть из них уцелела благодаря тому, что имела больше времени на бегство<sup>20</sup>. Религиозная и светская часть белорусского еврейства были несопоставимы по своему количеству. Первые остались в абсолютном меньшинстве. В Белоруссии также почти не осталось евреев – бывших членов сионистского движения («Поалеи Цион», «Ха-Халуц», «Бейтар» и др.) или других еврейских партий, как левых, так и правых. Оставшиеся 150 тыс. человек из почти одного миллиона евреев республики в границах 1941 г. (без Белостокской области<sup>21</sup>) глубокого переживали трагедию Катастрофы, унесшей только в Белоруссии около 800 тыс. жизней<sup>22</sup>. Как показывают документы, и среди этих, ассимилированных евреев нашлось немало таких, кто с надеждой взирал на образование еврейского государства, рассчитывая, что Израиль станет «национальным домом» и для них самих.

В поисках объективной информации некоторые из них слушали западные «голоса»: «Голос Америки» и Би-би-си на русском языке, а затем и «Голос Сиона в изгнании» на языке идиш<sup>23</sup>, и это несмотря на все усилия властей по их глушению. Органы государственной безопасности БССР узнавали об этом из доносов осведомителей, оперативной слежки и в ходе допросов арестованных по обвинению в «националистической деятельности». Мордух Спришен и Макс Клячкин в Минске, начиная с мая 1948 г., регулярно ловили в эфире передачи из Израиля даже при плохой слышимости. В своем кругу, среди соседей и коллег на работе, они с «восхищением» (так в документе. – Л.С.) отзывались об образовании еврейского государства и его борьбе за независимость. Клячкин заявлял, что если бы ему представилась возможность, то он бы не задумываясь уехал в Палестину<sup>24</sup>.

В Борисове группа евреев слушала передачи израильского радио о развитии событий на Ближнем Востоке, хотя и не обсуждала их публично. Некоторые евреи опасались, что образование Израиля приведет к вспышке антисемитизма. Однако когда СССР первым признал еврейское государство де-юре, многие начали считать, что Сталин относился к Израилю с симпатией<sup>25</sup>. Посещение 7 сентября 1948 г. Голдой Меир, чрезвычайным посланником и полномочным представителем Государства Израиль, Московской хоральной синагоги в праздник Рош-ха-Шана имел резонанс и в Белоруссии. Первый секретарь ЦК Компартии республики Н.И. Гусаров докладывал секретарю ЦК ВКП(б) Г.М. Маленкову, что в этой связи в Минске слышались публичные восхваления Государства Израиль и наблюдались факты «подстрекательства» к коллективному выезду евреев в Палестину.<sup>26</sup>



Желая оценить распространенность сионистских настроений в республике в 1947–1948 гг., Совет Министров БССР запросил мнение местных органов власти. В ответ чиновники партийных и советских органов Гомельской, Витебской, Могилевской и Минской областей отметили усиление в республике «националистических настроений», «восхваление» и идеализацию еврейского государства. Особенно подчеркивалось затушевывание «явно выраженного» буржуазного характера нового государства и антидемократической политики в отношении трудящихся, как евреев, так и арабов<sup>27</sup>.

Вениамин Чернов из Бобруйска вспоминал, что в 1947–1948 гг. в скупых сообщениях советских газет он искал информацию о том, как сражались братья-евреи. Чернов считал, что в случае победы евреи смогут найти в Палестине свою родину, где они будут свободными и равноправными людьми<sup>28</sup>. События в Палестине обсуждались в Речице, Жлобине, Слуцке, Лельчицах, Витебске и Гомеле. Евреи возмущались бездействием международной общественности в ответ на «проделки кровавых арабских банд». Высказывалось мнение, что набор добровольцев вызвал бы живой отклик у советских людей «еврейской национальности», нашлись бы деньги и желающие защищать молодое еврейское государство<sup>29</sup>.

Работник Минского тракторного завода Рувим Хайкинсон, бывший армейский офицер-разведчик, в письме в адрес Еврейского антифашистского комитета в Москве предлагал использовать свой опыт в борьбе Израиля за независимость<sup>30</sup>. Моисей Митлин из Гомеля изъявлял желание, чтобы в Советском Союзе больше внимания уделяли освещению событий в Палестине, и спрашивал, что представляет собой сионизм и его идеология? Почему не изучается иврит?<sup>31</sup> Художник Марк Житницкий поместил в белорусском сатирическом журнале *Вожык* (Минск) ряд карикатур на врагов Израиля<sup>32</sup>.

В адрес органа ЕАК газеты *Эйникайт* в Москве поступали письма из Белоруссии, в которых члены артелей и кооперативов (сапожных, швейных, трикотажных, строительных и др.) обращались с просьбой сообщить им адрес посла Израиля в СССР, чтобы с его помощью выехать на постоянное место жительства в Палестину<sup>33</sup>.

Повышенный интерес к Израилю и вопросу о репатриации проявляли религиозные евреи Белоруссии. В октябре 1946 г. в Минске дома у Алтера Затурянского собрались руководители и активисты минских миньянов – Спришен, Паллер, Лурье, Теплец, Дозорцев, Ханелес, Штерн и Борушанский. Все они были едины во мнении, что евреи Белоруссии должны «держаться курс на Палестину», поскольку в Советском Союзе у евреев нет своей школы, традиции, языка, нельзя учить еврейскую молодежь. Звучали голоса с предложением открыть иешиву для обучения молодежи. Теплец отметил, что долгое время он был грешником, так как состоял в коммунистической партии. Его поддержал

Дозорцев, который сказал, что сдал в райком партии членский билет и «повернул обратно к еврейскому народу». Верующие согласились, что Биробиджан – это «не то, что нужно» и необходимо образовать еврейскую федерацию. Свое выступление в тот вечер они закончили словами «ле шана ха-баа бэ-Иерушалаим» и подняли за это тост<sup>34</sup>.

Судя по следственным делам МГБ, весной 1947 г. Самуил Паллер читал верующим письма из Палестины. В декабре того же года Яков Лурье в честь солидарности с Государством Израиль на своей квартире организовал «сборище евреев», которые «клеветали» на экономическое и политическое положение евреев в стране, призывали к эмиграции. В октябре 1947 г. дома у раввина Якова Бергера прихожане утверждали, что в отношении советских евреев ведется политика дискриминации, нет доверия к советской власти, что многие хотят эмигрировать<sup>35</sup>.

Яков Лурье радовался созданию Израиля, утверждая, что в СССР проводится неправильная политика в отношении евреев, произвольно были закрыты еврейские театры, отсутствовали еврейские газеты, творческие союзы и научные учреждения. Зять Лурье, Лазарь Фейгенсон якобы сравнивал жизнь советских евреев с «мертвецами» и восхищался жизнью в Палестине<sup>36</sup>. Безусловно, сведения, полученные из доносов или добытые на допросах в сталинской тюрьме, не могут считаться достоверным источником. Однако имелись и другие свидетельства того, что часть еврейского населения Белоруссии радовалась образованию Государства Израиль в бывшей подмандатной Палестине.

В конце 1947 г. еврейские активисты вышли за рамки «кухонных разговоров». В связи с резолюцией ООН от 29 ноября 1947 г. о разделе Палестины, Минская религиозная община выступила с инициативой подготовить Обращение к еврейскому населению БССР, которое поручили составить Теплецу и Лурье. Через неделю проект был готов. В нем говорилось о страданиях еврейского народа, об отсутствии собственной культуры, ставилась задача установить связь с еврейскими общинами Москвы, Ленинграда и Киева. Предлагалось также переименовать Минскую общину в Республиканскую, созвать съезд раввинов Белоруссии, обязать раввина Якова Бергера сплотить еврейское население вокруг синагоги, привлечь интеллигенцию, которая от нее оторвалась, возродить культуру евреев, которая за последние 30 лет в СССР была ликвидирована<sup>37</sup>.

В ознаменование образования Государства Израиль община решила провести торжественное собрание. С этой целью от ее имени синагоги Ханелес и Гельфанд попытались арендовать помещение Белорусского театра оперы и балета, однако получили отказ на том основании, что вечер намечался с отправлением религиозных благословений и молитв<sup>38</sup>.

Осведомители МГБ сообщали, что некоторые евреи после образования «еврейского буржуазного государства» активизировали свою «сионистскую деятельность». Вопросы внутренней и внешней политики они обсуждали с антисоветских позиций, распевались песни «националистического характера».

Ситуация в Белоруссии не была исключением. По оценке Якова Рои, большое число евреев обдумывали эмиграцию в Израиль с первых дней его основания. Многие, ободренные поддержкой Израиля Советским Союзом, обращались в государственные органы с просьбой разрешить им добровольно принять участие в войне на стороне Израиля. Это были в основном студенты высших и средних специальных учебных заведений, а также бывшие солдаты и офицеры Красной армии, воевавшие на фронтах Отечественной войны. Некоторые сравнивали Войну за независимость с гражданской войной в Испании (1936–1939 гг.), очевидно, пытаясь тем самым убедить власти в легитимности своего обращения. Однако эти заявления не только не были удовлетворены, но и, через непродолжительное время, стали основанием для репрессий против их авторов<sup>39</sup>.

Советское правительство не только никогда не признавало права репатриации в Израиль за своими евреями, но и предпочитало отрицать наличие желающих эмигрировать. В декабре 1951 г. министр иностранных дел СССР Андрей Вышинский на встрече с главой МИДа Израиля Моше Шаретом утверждал, что в Советском Союзе нет каких-либо групп советских граждан, которые хотели бы по своей воле покинуть его и переехать на жительство в Израиль. По словам Вышинского, советские евреи «дышат другим воздухом», и по сравнению с прочими странами они обладают полным равноправием, занимают важные посты в любых сферах деятельности, включая государственную службу, интегрированы в советскую жизнь и «ни один из них не помышляет об эмиграции в Израиль или любую другую страну»<sup>40</sup>. Всего за период с 1948 по 1951 г. было удовлетворено только десять заявлений советских граждан на эмиграцию в Израиль.

Когда Сталин понял несостоятельность планов сделать Израиль своим сателлитом на Ближнем Востоке<sup>41</sup>, он «отомстил» советским евреям серией преследований, которые прекратились только с его смертью. Тогда, между 1948 и 1953 г., был распущен ЕАК, закрыты еврейские учреждения культуры, а деятели культуры репрессированы, прошла кампания по борьбе с «безродными космополитами» и началось «дело врачей».

В начале пятидесятых годов в Белоруссии прокатилась волна арестов евреев, которая коснулась и религиозных кругов. В 1951 г. за «националистическую и сионистскую» деятельность была арестована часть организаторов общины: Моисей Ханелес, Яков Лурье, Самуил Паллер, Мордух Спришен, Лазарь Фейгельсон (январь–март

1951 г.), Моисей Гельфанд (февраль 1952 г.). В Лиде в 1951 г. арестовали Якова Двилянского. Суд не принял во внимание, что Двилянский воевал в партизанском отряде, выводил узников из гетто в лес, а после освобождения Белоруссии в июле 1944 г. вступил в Красную армию. Якова осудили на 10 лет лагерей<sup>42</sup>. В Могилеве арестовали Зелика Косовского (1913 г. р.) и его двух товарищей, один из которых был шойхетом. Своего радиоприемника у них не было, поэтому они ходили к соседям-белорусам слушать «Голос Израиля», а те на них донесли. В ходе допросов следователи добивались признания, как они «продавали советских людей»<sup>43</sup>. Главного бухгалтера первой советской больницы Гомеля Голубева репрессировали за прослушивание иностранных радиопередач и за то, что на его квартире собирался миньян<sup>44</sup>.

Одновременно в орбиту МГБ по подозрению в сионистской деятельности попали: Левик Глузкин, Алтер Затурянский, Шлёма Бернштейн, Самсон Жлобинский, Иосиф Плимак, Нафтоли Каган, Семен Шурин, Зерах Каплан, Зисель Соловейчик, Михаил Хасин и Рахиль Спришена, которые избежали тюремного заключения. В качестве свидетелей были допрошены: Александр Лейкин, Василий Реут, Яков Борушанский, Борис Генкин, Илья Рабинович, Арон Перельман, Абрам Токман, Иосиф Соркин, Абрам Гинзбург, Борис Сегаль, Абрам Вигадьер и Шимен Шнейдер<sup>45</sup>. Путем угроз и запугивания следователи сумели собрать сведения, на основе которых были сфабрикованы дела о существовании в БССР еврейского националистического подполья, действовавшего в интересах Израиля и США.

Даже иметь родных или знакомых за рубежом стало опасным. При этом не было важно, когда именно и при каких обстоятельствах эти люди там оказались. Родственники за границей не были редкостью у белорусских евреев. У Моисея Ханелеса два дяди, Абрам и Зелик, жили в Питсбурге (штат Пенсильвания, США), а племянник, Абрам Ханелес, в Палестине<sup>46</sup>. У Якова Лурье в Иерусалиме находились теща и теща, Лазарь и Эйдля Генкины<sup>47</sup>. У Моисея Спришена – в Нью-Йорке родной брат сестры<sup>48</sup>. Абрам и Зелик уехали в США еще до революции, Лазарь и Эйдля Генкины – до начала Второй мировой войны, а Абрам Ханелес – после ее окончания. Лазарь служил резником при синагоге и шесть лет добивался выдачи заграничного паспорта, пока его ходатайство было удовлетворено. Племянник Моисея Ханелеса, Абрам, воевал во время войны в партизанском отряде, а потом служил в милиции. В 1946 г. он выехал в Палестину, как бывший польский гражданин. Переписка носила семейный характер, родственники и знакомые присылали своим близким в Белоруссию талесы, календари, молитвенники, мацу, кошерное вино.

Наличие родственников в Израиле и других зарубежных странах служили наиболее распространенным предлогом увольнения евреев

с работы, препятствием при устройстве на новое место, причиной отсутствия служебного роста. В Могилеве заведующего юридической консультацией адвоката Бориса Гольдина уволили на том основании, что родители его жены уехали в Палестину. Власти не смутило, что отъезд родственников Гольдина состоялся в 1933 г.<sup>49</sup> В ноябре 1949 г. отстранили от должности инспектора отдела кадров Минского областного управления кинофикации А.М. Гутеня, супруга которого поддерживала переписку с «лицами», проживавшими в США и Израиле. Органы МГБ отказали Гутеню в допуске к секретной работе, что послужило основанием администрации его уволить<sup>50</sup>.

В то же время другая часть евреев республики оставалась под влиянием официальной пропаганды. Они считали сионизм проявлением реакционной буржуазной идеологии, которая компрометировала евреев в глазах советской власти и населения титульной нации. Опасаясь за свое будущее, эти люди требовали бороться с сионизмом, который, с их точки зрения, вел авантюристическую политику. В августе 1948 г. Д.М. Самурин из Пинска писал в *Эйникайт*, что с началом боев между евреями и арабами в Палестине на стороне сионистов оказалась большая часть евреев Белоруссии. Автор подчеркивал, что даже у части евреев-коммунистов появляются мысли о Палестине, как о еврейском государстве. Самурин требовал повести широкую разъяснительную работу в прессе по борьбе с сионизмом и еврейским клерикализмом<sup>51</sup>.

Инженер Белгоспроекта Хаим Переплетчиков опасался, что разговоры о Палестине – это «вредная и глупая фантазия», которая не приведет ни к чему хорошему. Юрий Златкиш, главный инженер проектной конторы Министерства промышленных стройматериалов БССР, считал, что те, кто занялся проблемой решения еврейского вопроса путем образования еврейского государства, – «выжил из ума». Златкиш советовал им прекратить заниматься «этими делами»<sup>52</sup>.

\* \* \*

Таким образом, события в Палестине и провозглашение независимости Государства Израиль во второй половине 1940-х годов совпало с изменениями политической роли БССР на мировой арене. Будучи целиком зависимыми от общесоюзного центра дипломаты из Минска сохраняли только видимость самостоятельного поведения. Сначала они осудили английский колониализм и арабскую агрессию, а когда курс Сталина изменился, выступили единым фронтом с коллегами из Москвы и Киева против США и «сил международного империализма». Никогда не признавая Израиль, как историческую родину белорусских евреев, руководство Белорусской ССР, как и Кремль, рассматривало тему эмиграции как вмешательство в свои внутренние дела.

Еврейское же население республики совершенно иначе, с воодушевлением восприняло появление Израиля – независимого еврейского государства. Это стало центральной темой разговоров не только в синагогах и миньянах, но и на рабочих местах, в семьях и на товарищеских встречах.

Все слои белорусского еврейства, атеисты и верующие, ремесленники и рабочие, интеллигенция и государственные чиновники, военнослужащие и даже партийные аппаратчики осознали, что имеют общий национальный «знаменатель». Главными источниками информации о положении в Палестине им служили официальная советская печать и зарубежные радиоголоса, прослушивание которых строго запрещалось. Государственная граница снова оказалась на замке, и это обстоятельство сделало невозможной массовую эмиграцию. Вместе с тем часть белорусских евреев принимала во внимание вероятность такого шага. Главным образом это имело отношение к не уехавшим жителям западных районов республики, входивших до сентября 1939 г. в состав Польши. В их сознании сохранилась память о еврейских общинах, религиозной и национальной жизни, ставшей невозможной в Советском Союзе.

После смерти Сталина репрессии против евреев сменились политикой неофициальной дискриминации еврейской интеллигенции и растущей пропагандой против сионизма и иудаизма.

---

<sup>1</sup> *Альтман И.* Жертвы ненависти. Холокост в СССР, 1941–1945 гг. М., 2002. С. 387; *Арад И.* Катастрофа евреев на оккупированных территориях Советского Союза, 1941–1945 гг. М., 2007. С. 144–145.

<sup>2</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 8114. Оп. 1. Д. 910. Л. 33–35.

<sup>3</sup> *Ro'i Y.* The Soviet Recognition of Israel in Light of New Archival Sources // *New Records – New Perspectives: World War II, the Holocaust and the Rise of the State of Israel.* Report on the International Conference, Bar-Ilan University, December 14–16, 1998.

<sup>4</sup> Беларусь в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945 гг. / Под ред. А.А. Коваленя, А.М. Литвин, В.И. Кузьменко. Минск, 2005. С. 277, 516.

<sup>5</sup> Белорусская делегация подписала Устав ООН в Нью-Йорке 26 июня 1945 г.

<sup>6</sup> *Тарас А.* (Сост.) История имперских отношений. Белорусы и русские, 1772–1991 гг. Минск, 2008. С. 338.

<sup>7</sup> НАРБ. Ф. 4-п. Оп. 29. Д. 583. Л. 39.

<sup>8</sup> *Костырченко Г.В.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М., 2001. С. 403. Проверить достоверность этой информации можно только по документам Федеральной службы контрразведки России, унаследовавшей после 1991 г. фонды архива КГБ СССР. Однако они остаются малодоступными для историков, особенно из Израиля.

<sup>9</sup> Фольке Бернадот (швед. *Folke Bernadotte af Wisborg*) граф Висбóргский; (1895–1948), шведский общественный деятель, один из руководителей Международного комитета Красного Креста, специальный посредник ООН, убит в 17 сентября 1948 г. в Иерусалиме, очевидно бойцами *Лехи*. *Léxi* (ивр. לֶחֶם, *Лохамей Херут Исраэль*, букв. «Борцы за независимость Израиля», לוחמי ישראל) — еврейская подпольная организация, действовавшая в 1940–1948 гг.

<sup>10</sup> В телеграмме сообщалось, что среди беженцев 30% составляли дети в возрасте до 5 лет, свыше 10% беременных женщин. Большинство беженцев составляли арабы (330 тыс.).

<sup>11</sup> Письмо министра иностранных дел БССР К.В. Киселева – заместителю министра иностранных дел СССР В.А. Зорину от 20 августа 1948 г. в связи с получением от посредника в Палестине Бернадота телеграммы о помощи: Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ). Ф. 89. Оп. 1. П. 2, Д. 13, Л. 3.

<sup>12</sup> Киселев Кузьма Венедиктович (1903–1977), родился в Кличевском районе Могилевской области, окончил Воронежский государственный университет (1928), канд. мед. наук (1936), нарком здравоохранения БССР (1937–1938), председатель СНК БССР (1938–1940), директор Государственного медицинского издательства в Москве (1940–1943), министр иностранных дел БССР (1944–1966).

<sup>13</sup> Речь К.В. Киселева на заседании 1-го комитета III сессии ГА ООН от 24 ноября 1948 г.: НАРБ. Ф. 907, Оп. 1. Д. 37. Л. 179–187.

<sup>14</sup> Еще осенью 1945 г. правительство Великобритании отказало просьбе Госдепартамента США пропустить в подмандатную Палестину одновременно 100 тыс. евреев из перемещенных лиц на том основании, что в Палестину уже было допущено 373 тыс. евреев (1919–1945 гг.), а ежегодная квота в 18 тыс. чел. не была изменена. В 1946 г. президент США Г. Трумэн повторил эту просьбу и снова получил отказ: Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 81. Оп. 3. Д. 86. Л. 89.

<sup>15</sup> Одновременно Киселев предложил ликвидировать институт посредника ООН, поскольку его деятельность противоречила политике мира в регионе: НАРБ. Ф. 907. Оп. 1. Д. 37. Л. 188.

<sup>16</sup> Бывшие Белостокское, Виленское, Новогородское, Полесское воеводства, где проживало от 350 тыс. до 400 тыс. евреев, вошли в Белостокскую, Брестскую, Барановичскую, Вилейскую, Молодечненскую и Пинскую области БССР.

<sup>17</sup> Выселение поляков, белорусов и евреев проводилось НКВД не по национальному признаку, а по принадлежности к слоям потенциальных противников советского строя; 10 февраля 1940 г. было выслано 50 тыс. 372 чел., 13 апреля 1940 г. – 26 тыс. 777 чел., 29 июня 1940 г. – 22 тыс. 879 чел. и 19–20 июня 1941 г. – 24 тыс. 419 чел.: НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 1900. Л. 1–2; Д. 2076. Л. 165–166.

<sup>18</sup> Самым известным был отряд им. Кирова братьев Бельских в Барановичской области, насчитывавший около двух тысяч человек.

<sup>19</sup> В Гомельской, Витебской, Минской и Могилевской областях в январе 1939 г. проживало 375 тыс. евреев, учитывая среднегодовой прирост, можно предположить, что количество евреев в Восточной Белоруссии к лету

1941 г. выросло до 405 тыс. чел. См.: *Altshuler M. Escape and Evacuation of Soviet Jewry at the Time of the Evacuation // The Holocaust in the Soviet Union. New York, 1993. P. 16; A Demographic Profile of the Jews in Belorussia from the Pre-war to the Post-war time // Journal of Genocide Research (New York), vol. 5 (1) 2003. P. 117 <http://www.jewishgen.org/belarus/newsletter/DemographicProfile.htm>.*

<sup>20</sup> Минск был оккупирован 28 июня 1941 г., партийное и государственное руководство тайно покинуло город уже вечером 24 июня 1941 г. без объявления эвакуации. В результате там погибло почти 100 тыс. евреев, в Витебске – около 20 тыс. из 37 тыс. (оккупирован 11 июля 1941г.), в Могилеве – 10 тыс. евреев из 20 тыс. (27 июля 1941 г.), в Гомеле – 4 тыс. из 40 тыс. (19 августа 1941 г.): *Смиловицкий Л. Катастрофа евреев в Белоруссии, 1941–1944 гг. Тель-Авив, 2000. С. 13.*

<sup>21</sup> Белостокская область существовала с 4 декабря 1939 г. по 20 сентября 1944 г., когда большая ее часть отошла Польше, а меньшая была включена в состав Гродненской области БССР.

<sup>22</sup> *Смиловицкий Л. «Евреи Белоруссии в первое послевоенное десятилетие» // Вестник еврейского университета. № 9 (27). 2004. С. 213–236.*

<sup>23</sup> Регулярное вещание на русском языке Би-би-си начала с марта 1946 г., «Голос Америки» – в 1947 г. Официальное вещание радио Израиля началось в июле 1948 г., а с марта 1950 г. «Голос Сиона в изгнании» (Kol Zion le-Golah) стал транслировать программы на идише.

<sup>24</sup> Протокол допроса М.А. Спришена от 14 марта 1951 г. Центральный архив Комитета государственной безопасности Республики Беларусь (ЦА КГБ РБ). Д. 14037. Т. 4. Л. 62.

<sup>25</sup> Свидетельство И. Левина: Archive of the Oral History Department, Contemporary Jewry Institute, Hebrew University of Jerusalem, 217/63/ P. 9–13.

<sup>26</sup> ГАРФ. Ф. 8114. Оп. 1. Д. 910. Л. 329.

<sup>27</sup> *Smilovitsky L. Jews under Soviet Rule: attempts to renew Jewish Life during the post war reconstruction period: Case of Belarus, 1944–1953 // Cahiers du Monde Russe (Paris), French Research Centre D'études des Mondes Russe, Caucasion Etcentre-Européen. Special issue devoted to WWII Aftermath in Soviet Union / April–September 2008. Vol. 49/2–3. P. 502, 506–507.*

<sup>28</sup> Архив автора. Письмо В. Чернова из Тверии (Израиль), 5 февраля 1998 г.

<sup>29</sup> Там же. Письмо Евгении Гольдштейн из Афулы (Израиль), 1 сентября 1998 г.

<sup>30</sup> Письмо Р.Н. Хайкинсона от 17 мая 1948 г. Опубликовано: Еврейский антифашистский комитет в СССР, 1941–1948 гг. Документированная история / Под ред. Шимона Редлиха. М., 1996. С. 281.

<sup>31</sup> Yad Vashem Archives (= YVA), М-35/4, р. 2

<sup>32</sup> *Житницкая Б. Жизнь, прожитая с надеждой. Рамат-Ган, 1998. С. 92.*

<sup>33</sup> Письмо М.З. Равича из Минска от 18 августа 1948 г.: ГАРФ. Ф. 8114. Оп. 1. Д. 10. Л. 54.

<sup>34</sup> Протокол допроса М.А. Спришена от 2 марта 1951 г. ЦА КГБ РБ. Д. 14037. Т. 4. Л. 32.

<sup>35</sup> Обвинительное заключение от 29 мая 1951 г. на Я.Д. Лурье, М.А. Ханелеса, С.М. Паллера и М.А. Спришена. Там же. Л. 348–354.



<sup>36</sup> Показания А.М. Ципрук. См: Заключение заместителя прокурора БССР А.Вербичского 19 мая 1958 г. по делу арестованных из Минской синагоги в 1951 г. Там же. Л. 642.

<sup>37</sup> Обвинительное заключение от 29 мая 1951г. на Я.Д. Лурье, М.А. Ханелеса, С.М. Паллера, М.А.Спришена: ЦА КГБ РБ. Д. 14037. Т. 4. Л. 350–351.

<sup>38</sup> Протокол допроса М.А. Ханелеса от 1 февраля 1951 г. ЦА КГБ РБ. Д. 14037. Т. 2. Лл. 68–72.

<sup>39</sup> Ro'i Y. The Struggle for Soviet Jewish Emigration, 1948–1967. Cambridge, 1991. P. 28–31, 36–37.

<sup>40</sup> Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953 гг. Кн. 2, май 1949–1953 гг. С. 314–315, 320–321.

<sup>41</sup> Видный политический деятель США Генри Моргантау, посетивший Тель-Авив в октябре 1948 г. отмечал: «...Если в Израиле будет достигнут мир, то он станет единственным государством в Средиземноморском бассейне, на которое мы можем рассчитывать, как на прочный пункт обороны против коммунизма»: РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 446. Л. 270.

<sup>42</sup> Саулкина А. Он жил с любовью к земле Израйля // Авив. №4. 1999. С. 15.

<sup>43</sup> Зелик Косовский получил 10 лет лагерей, а его товарищи – по 20 лет каждый, был реабилитирован только в 1958 г., Косовский возвратился в Могилев и работал слесарем; умер в 1988 г., а три его сына репатриировались в Израиль в 1991 г. См: Архив автора. Письмо Романа Аксельрода из Нацрат-Иллит (Израиль) от 9 мая 1999 г.

<sup>44</sup> Архив автора. Письмо Розы Крачковской из Нацрат-Элит (Израиль) от 20 мая 1998 г.

<sup>45</sup> Список лиц, привлекавшихся в связи расследованием МГБ БССР по делу Минской синагоги в 1948–1952 гг.: ЦА КГБ РБ. Д. 14037. Т. 4. Л. 490.

<sup>46</sup> Протокол допроса М.А. Ханелеса 6 февраля 1951 г.: Центральный архив КГБ РБ. Д. 14037. Т. 2. Л. 107–109.

<sup>47</sup> Протокол допроса Я.Д. Лурье от 5 февраля 1951 г. Там же. Д. 14037, Т. 1. Л. 78–83.

<sup>48</sup> Протокол допроса М.А. Спришена от 1 марта 1951 г. Там же: Д. 14037. Т. 4. Л. 25.

<sup>49</sup> Архив автора. Письмо Лазаря Шпарберга из Ашкелона (Израиль), 12 февраля 1998 г.

<sup>50</sup> НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 76. Л. 68.

<sup>51</sup> ГАРФ. Ф. 8114. Оп. 1. Д. 1056. Л. 81.

<sup>52</sup> Протокол допроса Александра Исаевича Лейкина от 13 декабря 1948 г. ЦА КГБ РБ. Д. 7052. Л. 151–156.

*Ольга Белова*

«Особенно мы не вдарялись в религию.  
Но знали, что мы все-таки евреи»  
(Еврейская традиция в материалах полевых  
исследований)

Предметом этой статьи стали устные рассказы еврейских старожил, записанные в 2005–2009 гг. во время полевых исследований в различных регионах России и Украины. Тема традиционности и неизбежно связанные с этим понятием представления о религиозности, приверженности обычаям и в конечном итоге «еврейскости» часто оказывалась ведущей в повествованиях наших информантов. Все они – люди старшего возраста (60–85 лет), соприкоснувшиеся в детстве и юности с традиционной еврейской культурой. Одни, как жители Западной Украины (Черновицкая, Ивано-Франковская обл.), еще застали городскую и местечковую традицию в ее «живом выражении» и были ее очевидцами. Другие, как уроженцы Брянской и Смоленской областей России, знают о «еврейском» больше со слов бабушек и дедушек, и для них традиция изначально представлялась как некое наследие, продолжающееся во многом благодаря памяти старших поколений. Мы намеренно соединили в этой публикации фрагменты интервью с уроженцами столь различных в культурном отношении регионов, как Буковина, Галиция и Центральная Россия. Несмотря на различие исторических обстоятельств, влиявших здесь на судьбу еврейства, несмотря на разность в степени сохранности традиционной обрядности и языка, свидетельства наших рассказчиков о религиозной и светской идентичности и о понимании традиции как таковой во многом совпадают, отражая особенности развития еврейства в диаспоре, соприкосновение и взаимодействие еврейской культуры с культурой соседей.

Большую часть жизни наши информанты прожили в условиях советского и постсоветского времени, что наложило отпечаток на их «взаимоотношения» с религией и с национальными традициями. Отметим, что никто из наших собеседников не учился в хедере, семьи их

в значительной степени подверглись ассимиляции. Говоря о «традиционности», они вспоминают своих религиозных бабушек и дедушек, «отчasti соблюдающих» или «совсем не соблюдающих» родителей и себя – комсомольцев и совслужащих, и при этом стараются понять, в чем же для них заключалось «еврейство», что было определяющим в сохранении исторической памяти<sup>1</sup>. Цель данной публикации – на основе свидетельств «из первых уст» показать, что наши рассказчики вкладывают в понятия еврейской «традиционности» и «религиозности», опираясь на свой жизненный опыт и семейные истории.

Говоря о довоенных временах на Буковине и в Северной Бессарабии, наши рассказчики часто подчеркивают «неодинаковость» еврейского населения в городах и местечках, обусловленную процессами аккультурации и ассимиляции.

Можно сказать, что в Черновцах **евреев было двух категорий**. Были евреи, которые исходили из Австро-Венгрии, **коренные такие черновчане во втором-третьем поколении, и были евреи, которые приехали из России, из Бессарабии и поселились в Черновцах**. И, допустим, мой отец родился в Бессарабии, а я уже родился в Черновцах. [Где родился ваш отец?] Родился он – Атаки. Атаки – это около Могилева, напротив Могилева [Могилев-Подольский Винницкой обл.]. И мать оттуда, и отец оттуда. Переехали они сюда в 29-м году. Я родился в 31-м уже в Черновцах. И конечно, я уже говорил, что происходила в результате большей материальной обеспеченности и возможности ассимиляция. Если в коренных немецких семьях [характерная оговорка! – О.Б.] говорили уже на немецком только, то в таких семьях, где я вырос, говорили дома на идиш. Потому что родители на идиш привыкли. На улице говорили по-немецки, хотя уже была Румыния. Румыния с 18-го по 40-й. Но на улице больше была немецкая речь и румынская. И фактически идиш я дома говорил и всё, на улице – немецкий, в школе – румынский. И родители были оба из традиционных еврейских семьях, где было, допустим, по 5–6 детей – и у мамы их было шестеро, и у отца шестеро <...> Ну, когда дали свободу евреям селиться, где хотят, учиться, где хотят, началось параллельно, ну, нельзя сказать, что отрицательное, но началось ассимиляция. Если раньше все евреи говорили на идиш, **если раньше все евреи, как правило, были религиозные, с началом этой ассимиляции** начали учиться уже в немецких школах, начали уже в университет поступать, ездить учиться в Вену, в Берлин, в другие города, и **евреи начали ассимилироваться** <...> И здесь было, **на улице нельзя было встречать, как говорят, пейсатых. Не было такого, но религиозных евреев было много**. Вы знаете, еврей, чтоб молился, он должен два раза в день молиться. И если, допустим, христианин идет в церковь, когда ему удобно, когда праздник, когда он хочет, то еврей должен был два раза в день молиться, и в синагоге чтоб было не меньше десяти человек – миньян, и поэтому синагога нужна была. И

синагог поэтому было – ну не на каждой улице, но в каждом квартале. В Черновцах было 68 синагог.

(ИАБ, 1931 г.р., м., Черновцы; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2007, Черновцы)<sup>2</sup>

Характерно, что, рассказывая о традиционности евреев Черновцов (как «коренных» австро-венгерских, так и «пришлых» бессарабских), ИАБ связывает представление о традиции в первую очередь с языком идиш и посещением синагоги. Показательно при этом отношение к «пейсатым» (эпитет часто применяется для обозначения местечковых религиозных евреев) – в глазах городского населения они представляли собой замкнутую группу, закрытую для культурных новшеств. Сравним рассказ о довоенном Хотине:

У религиозных евреев было много детей, они не планировали семью и были поэтому бедными. В Хотине их было мало, отец с ними не общался. Эти «пейсатые» крутились около раввина, он был для них самым главным. Папа поддерживал раввина деньгами: сам не ходил, но посылал деньги со слугой, потому что «ему живется плохо».

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, А. Мороза, 2009, Черновцы)

Так в чем же в представлении наших информантов заключается и проявляется еврейская религиозность, которая и предполагает связь с традицией? Материалы интервью показывают, что «религиозность» и соответственно «традиционность» состоит в следующем: посещение синагоги (даже если происходит это раз в год), умение читать и писать, а также молиться по-еврейски, соблюдение (возможно, частичное и нерегулярное) пищевых запретов, приверженность «обыкновенным еврейским обычаям».

Дед, он, действительно как в еврейских пишут учебниках, вернее, в художественной литературе, сидел и молился. А бабушка имела, я помню, какой-то дом двухэтажный. На втором этаже они жили, а на первом этаже – магазин (это громко сказано), лавочка, или я знаю что, где она торговала всяким... как сегодня для ремонта, такие вот изделия <...> **Отец еще по субботам ходил в синагогу. А так – нет.** Мы еще в школу не ходили, наняли преподавателя, который приходил домой и учил иврит. **Причем это был не религиозный еврей.** Он был преподаватель английского языка в техникуме тут – такого плана. И фактически до войны мы знали неплохо иврит. И я помню, я уже старше был, мне было 15–16 лет, **я отца спрашивал: «Ты ж не такой уж и верующий, зачем ты всё это так?» Он говорит: «Я хочу, чтоб вы это знали».** И мы действительно это знали, и я довольно подкованный в этом отношении. Синагога была рядом с нами,

я вам говорил, там было место у отца. Хоть редко ходил, но это было его место, там – вы видели, наверно, тут в синагоге – там лежал его талес, там всё. Мы действительно занимались этим немножко, но очень быстро перестали... **не такая уж у нас была религиозная семья. Но еврейский дух был. Я помню, у отца была хорошая еврейская библиотека, сейчас таких книг нет уже...**

(ИАБ, 1931 г.р., м., Черновцы; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2007, Черновцы)

С приведенным примером переключается воспоминание уроженца местечка Почеп на Брянщине, когда-то входившего в черту оседлости:

Ну, а праздники – **семья моя не была религиозная. Но отец несколько раз был в синагоге. Я помню, у него книги были, молитвенники на идиш. [А папа читать умел?] Папа мог читать, да. Знал, да. [И молиться мог по-еврейски?] Видимо, мог. Ходил в синагогу же! Там же по иврит в синагоге было. Или по идиш, я уже не знаю, я пацан был, я не вникал в это дело. Там народу собиралось много на праздники, я помню. А раввин тоже, видимо, был. [Не помните раввина?] Да откуда я знаю! Одна синагога была на Почеп. Народу собиралось много на праздники. А в такие дни, может, тоже ходили молиться – я откуда знаю. Отец не ходил, отец работал.**

(РИН, 1926 г.р., м., Почеп Брянской обл.; зап. О. Беловой, 2009, Брянск)

Приобщение детей к традиции через домашнее изучение иврита и чтение еврейских книг имело целью сохранение «еврейского духа» – фраза «чтобы вы это знали» звучит лейтмотивом в рассказах многих информантов.

Один из рассказчиков вспоминал о своем отце, который «знал еврейский язык и в душе был евреем»:

**Отец в Бога верил, но синагогу посещал редко и верил во все религии. Ходил в гости к католикам на Пасху, поздравлял их, посылал в подарок мацу этим друзьям-католикам. У него был культ своих родителей, он ходил в синагогу и читал заупокойную молитву.**

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, А. Мороза, 2009, Черновцы)

Это была особая для нас синагога. У евреев тоже было социальное расслоение в царское время: были бедные, богатые, средние. Прадедушка был имущий и внес большой денежный вклад в строительство синагоги. Она называлась по имени отца [фамилии], Гурфинкельс шиль. Отец сидел на

почетном месте в синагоге, среди прочих почетных евреев, у восточной стены синагоги <...> [А кем был по профессии ваш прадедушка?] Не знаю, как именно прадедушка сколотил свое состояние, он был эрудированный еврей, написал даже какую-то книжку, комментарий к Торе. <...>

**Хоть отец был обрусевший еврей, но он знал, что его отец верил в Бога, и сам немного верил**, но в синагогу ходил только по большим праздникам, и не ходил туда каждую субботу, как и мама. Но, **так как «мы евреи», отец нанял учителя, который был очень эрудирован в еврейской религии**, знал древнееврейский, приходил к нам домой два раза в неделю. Начали с алфавита, систематически усложняя далее учение. Я с ним читал Пятикнижие, «Старый завет», комментарии к Пятикнижию. Единственное, что он потребовал во время изучения «святого языка» (святой язык – иврит, потому что на нем написаны первые заповеди, на скрижалях), чтобы я сидел в головном уборе, и сам сидел в головном уборе. Но в другое время никто в доме не носил головного убора.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, С. Барышевой, 2009, Черновцы)

Домашний учитель ЛМГ говорил с ним на идише, Тору читали на иврите, а потом трудные места учитель переводил ученику на идиш. Выучили они и молитвы.

Ну, во-первых, он потребовал, чтобы на этих занятиях я сидел там значит пока с покрытой головой, значит, мне самое главное так сказал, поскольку мы изучаем, значит, Святое писание и так далее. Ну и, во-вторых, он сказал мне, что требуется это... чтобы утром, когда я встаю, после того, что я себе вымою руки до еды, я произнес, значит, утреннюю молитву. Есть такая утренняя молитва, значит, ну там «Благодарю Бога...». Обычно, так что я, значит, «Я проснулся, я здоровый, жив...» – ну как любые молитвы. И вечером тоже. И причем, когда я произношу молитву, чтобы я тоже себе покрыл, значит, голову, одел себе какой-то там картуз или шапку у меня там было, лишь бы голова была... Вот. Но вечером, когда я уже ложился спать, уже сидел там в кровати, готовился ко сну, так мне уже было неудобно опять подниматься и брать какой-то там картуз, который у меня был, или кепку и одевать на голову. Так я просто себе набрасывал одеяло на голову и, значит, вся голова была под одеялом, и произносил там втихомолку эту молитву и так далее. И потом, ну, засыпал.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, И. Гордона, 2009, Черновцы)

Часто наиболее яркими воспоминаниями о причастности к религиозной традиции являются воспоминания о домашних праздниках – даже если впоследствии, во взрослой жизни, таких праздников уже не было.

Есть религиозное предписание – прочитать целиком всю историю выхода евреев из египетского плена. Когда начиналась Пасха, ели только мацу, нельзя было есть квасное. Это отец проводил. [Вы во время седера задавали ему четыре вопроса?] Да, я был младшим, так положено. **В семье у нас получилось избирательно: и не религиозные, и не атеисты.** Я задавал четыре вопроса на иврите, так положено, и все молитвы тоже на иврите, древнееврейском, как они были в древности отредактированы. [Помнит только несколько слов:] «Манэ штанэ а-лайлу а-зе» – «Почему в эту ночь?» Младший должен задать вопросы: почему мы в эту ночь не едим хлеба, а едим мацу, почему сидим не обычно, а сидим на подушках, как короли. Делают так в ознаменование великого чуда, которое совершилось: «Бог, под предводительством Моисея, вывел нас из египетского рабства». А отец отвечает на вопросы, разъясняет детям значение этого дня.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, С. Барышевой, 2009, Черновцы)

Традиция напоминает о себе и тогда, когда приходит время помянуть ушедших родителей.

После смерти отца сыновья по еврейскому правилу должны ходить в синагогу каждый день целый год читать поминальную молитву. Но [когда в 1939 г. умер отец] я учился в лицее, а старший брат работал, и при этом **мы были вынуждены считаться с еврейским общественным мнением, чтобы не показаться отступниками, не выказать неуважение к памяти отца**, так что в семь утра бегали в синагогу.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, С. Барышевой, 2009, Черновцы)

Как когда-то его отец, ЛМГ посещает синагогу только раз в год, на Йом Кипур. Будучи нерелигиозным человеком, он все же читает субботние благословения на вино и хлеб в Хэседе, потому что «уже больше некому, а отказаться неудобно, я у них там *штатный благословитель*».

Соприкосновение с традицией происходит и тогда, когда старики, в советское время лишенные возможности соблюдать обычаи, в конце жизни завещают своим детям похоронить себя по еврейскому обряду – для некоторых из наших рассказчиков это и явилось первой встречей с «традиционным».

[Как принято хоронить у евреев?] Да, в этой тахрихим. То есть никакой там – она может быть в рубашке, еще оденет эту тахрихим. Так положено у евреев. Это у старых евреев. **Мама тоже 1903 года рождения**, хотя она, я ж говорю, что **она женщина культурная, но она сказала, что эти**

**обряды необходимы. Говорит, нам всё запрещали, это я хочу, чтоб вы знали, дети.**

(К.И. Горовец, 1926 г.р., ж., Томашполь Винницкой обл.; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2005, Черновцы)

Если наши предыдущие собеседники представляют традиции семей, выбравших светское направление в культуре, то РДГ, 60-летний уроженец Станиславова (Ивано-Франковска), сознательно и последовательно формировал свое религиозное сознание. Его родители были верующими, и сам он 1960-х гг. посещал полуподпольные собрания, на которых молились, читали Тору и изучали иврит. С 1994 г. он – шамес в городской синагоге; рассказывая об избранном жизненном пути, РДГ подчеркивает, что во многом его выбор был обусловлен семейными традициями.

С 60-х годов я приходил в дома, где, зная, собираются [религиозные евреи] – тогда действительно были праздники: и Рошашуне, и Пейсах, и все праздники, где собирались. Потом начали выезжать в Польшу, Израиль, дальше и дальше. В 60-е в Станиславе было несколько мест, где евреи молились. Отец мой был помощником раввина <...> собирались те старшие люди, которые знали отца, до 1989 года, пока отец не умер. После этого старики стали умирать. Некоторые повывезжали, но в основном – поумирали. [При жизни папы приходили только старшие люди или молодежь тоже приходила?] Молодежь тоже приходила – те, кто знали идиш и поддерживали традиции. Последний раз, когда молились дома, немного пострадали, потому что пришли дружинники с милиционером, а мама, которая сидела во дворе, не распознала их. Соседи доложили. Они [милиционеры] говорили, что это была незарегистрированная община. Я им говорю: «Вы меня извините! У вас свои есть праздники, у нас – свои. Тут собрались старшие люди, молитву читают, ничего больше нет». Показали молитвенники – там на иврите, а офицер говорит: «Я не знаю, что тут написано, может тут против Союза написано». Оштрафовали. Многих милиционеров я знал по комсомолу, так что сумму штрафа уменьшили. Старшие люди, когда собирались на праздник, собрали эти деньги и вернули отцу...

<...> Еще десять лет тому назад собирались люди в синагоге на встречу субботы, а в последнее время только старики. На Пейсах, Рошашуне, Суккот ребе дает задание, чтобы я обзванивал людей, чтобы люди приходили. Дедушка тоже был шамесом, шамес должен идти по селу, зазывать людей на службу в синагогу – перешло мне, а я еще отвечаю в синагоге за траурные дела. Кто из евреев умирает, ребе посылает ко мне, и перед тем как войти в дом траура, я должен все проверить, накрыть... [По словам ГРД, «похоронные обязанности» его родителям передала одна старушка:] она имела полотно с магиндовидом, и перед смертью она сказала, чтобы папа и мама мои забрали это вот, чтобы были



последователями этого. По этому перешедшему, моя мама, когда хоронили по закону, если женщина умирает, она шила ночную сорочку, платок, и одевала ее, омывала, одевала, и ложили тогда в гроб. Гроб – он должен быть на полу, надо головой свечи, и должен быть стакан с водой. Когда мужчина умирает, то мать тоже шьет, отец одевает, омывает, мама помогает, кто мог – за эти дела платили.

(ГРД, 1949 г.р., м., Станиславов; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2009, Ивано-Франковск)

Для большинства же наших собеседников «еврейский» элемент в жизни оказался связанным с соблюдением в семье немногих традиционных предписаний.

И я помню даже у нас в семье, **у меня отец не был особо религиозный, но традиции все в доме соблюдались** <...> ну, у нас в доме соблюдался этот, праздник Песах, все эти праздники, кошерное-некошерное...

(ИАБ, 1931 г.р., м., Черновцы; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2007, Черновцы)

Советская жизнь вносила свои коррективы в традиционный еврейский быт. Приведем колоритное свидетельство, рисующее ситуацию еврейского колхоза в Белоруссии в 1930-е гг.:

**Особенно мы не вдавались в религию. Но знали, что мы все-таки евреи.** Мы – евреи <...> И свинину ели, и свиней держали... **Но обычаи, обыкновенные еврейские обычаи соблюдали** в чем: ну, чтоб обязательно руки мыть перед едой, чистоту соблюдали <...> если что-нибудь там такое плохое находили, уже это мясо не ели <...> обязательно с мясного кровь должна сойти – вся! <...> немножко поддерживались – мясное и молочное, чтобы <...> в борщ сметану не мешать. Но мы сейчас этого не поддерживаемся <...> Все мои родственники были в колхозе <...> несмотря на то что были евреи, всегда очень развито было скотоводство в том числе и свиноводство, держали по пять, по семь поросят <...> **Единственно, что у нас было еврейского – это пекли мацу.** <...> Собирались в домах по 5–6 семей. У матери был двоюродный брат Нохум. Его старший сын Залман был председатель нашего сельского совета. Он ходил с портфелем и с наганом на боку, тогда так было принято у председателей. И вот у этого Нохума была самая просторная квартира и самая хорошая считалась печь, которая долго держала жару. И перед тем, как печь мацу, сын, значит, куда-то уезжал в другие деревни, чтобы его не обвинили в том, что он принимал участие в религиозных процессиях. **Ну – печка мацы – это был общий праздник!** <...> **Вот это был ритуал, который соблюдали.** **Остальные ритуалы у нас в колхозе не соблюдались** <...> В праздниках работали как обычно, и даже субботний день во время сева и

уборки не отмечался.

(МСК, 1923 г.р., м., Милославичи Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О. Беловой, 2005, Смоленск)

Маца как основной символ еврейских праздников выступает и в других свидетельствах<sup>3</sup>:

[В Почепе в еде евреи соблюдали какие-то правила?] Мама моя – пасхальная посуда на чердаке была. Это она соблюдала, да. Соблюдала какие-то праздники. На Пасху, значит, неделю – специальные горшки, ложки, чашки, вилки – это соблюдала мама. [А мацу пекли?] **Мацу пекли.** Как – вот, помню, у отца брата печка большая была, взяли 5–7 хозяек, женщин, и там раскатывают! Здесь же [в Брянске] тоже мацу пекли! [По квартирам?] Нет, зачем же, здесь пекли в синагоге, в старой, по Урицкой. Здесь же раввин был другой – Ицик Ройтман. Москвич. Он в Израиль уехал. Вот пекли. Там русская печь большая была. Там бригада работала. **Я помню – маца вкусная была! Вкуснее, чем сейчас израильская или там московская <...>** Сейчас мацу из Москвы присылают. [В Почепе мацу делали своими силами, вскладчину?] Да, частный сектор! У кого печи большие, собирались там 5–7 хозяек, там раскатывали. Всё вручную делали. Дрова там, и пекли. Это я помню.

(РИН, 1926 г.р., м., Почеп Брянской обл.; зап. О. Беловой, 2009, Брянск)

Влияло на состояние еврейской традиции и соседство с неевреями. Показательно, что в ситуации нарушения правил (при соблюдении предписаний старшим поколением, младшие уже преступают запреты), могли возникать некие «механизмы» обхода запрета, сглаживающие факт нарушения традиции.

Да, традиционно всё соблюдали, у бабушки были отдельно ложки, тарелки, всё прочее для мясного, отдельно для молочного, соблюдались все религиозные праздники, практически всё соблюдалось. Настолько, что когда мать приглашали соседи, Малеевы, к себе в гости обычно и кормили на Пасху еврейскую салом [смеется], мать приходила, бабушка у нее так спрашивала: «Ривочка, ты у Малеевых была, да? Сало давали?» – «Давали». – «Ну ничего, **ты ребенок, тебе это Бог разрешает, ты только смотри не трогай вот этих ложечек, этого не трогай, ничего не трогай,** – и всё. **То есть она не трогала родительского ничего, не смела прикасаться.** Она ела [сало]. Так что вот такое было.

(ВНК, 1948 г.р., ж., Брянск; зап. О. Беловой, 2009, Брянск)

Характерно отношение наших собеседников к традиционным еврейским обрядам, через которые им пришлось пройти или с которыми

ми они столкнулись в жизни. С одной стороны, они осознают их как часть «еврейской культуры», с другой – понимают, что обряды эти для них часто есть дань условности.

Даже в ассимилированных семьях родители устраивали для сыновей бар-мицву.

13 лет [мне] было во время войны, в 44-м году, но фактически уже после освобождения. И помню, что сделали мне бар-мицва, и старшему брату на год раньше тоже делали бар-мицва, и в синагогу это мы ходили. И были у меня и маленький талес, и твилн, и всё это. Еврейская община до войны – я с ней не сталкивался, не знаю. Но во время войны тоже была община. И эта община была, я помню даже такой факт, что мы сделали дома бар-мицву старшему брату (это во время войны), ну и довольно такая... солидный праздник был. Так отца обложили контрибуцией! Община сказала, что если ты можешь такое сделать – неси! И вот это я запомнил.

(ИАБ, 1931 г.р., м., Черновцы; зап. О. Белова, М. Каспина, 2007, Черновцы)

В субботу бывает бар-мицва, и всех присутствующих положено угостить. Мама испекла медовый пряник и осталась дома. Мы с отцом поехали вместе с угощением на извозчике. Дело было в синагоге. Поскольку ехать было нельзя, отец довез все на извозчике, но остановился подальше от синагоги, чтобы не было видно (в субботу ездить нельзя), перенес угощение, я прочитал молитву. Мой учитель заранее обучил отрывку Торы, которую я должен был читать, чтобы все было понятно и правильно, перевел на идиш, чтоб я понимал, что читаю. Филактерии отец купил заранее за две недели. Впервые я их надел там, в синагоге, а учитель заранее научил, как надевать, как снимать. Потом все остались для угощения в синагоге у западной стены, где стоял специальный стол. Во время застолья все дарили подарки и желали разное. Один шутник пожелал мне к следующему году быть уже с женой и множеством детишек.

Дарили подарки вечером дома во время праздничного вечера. Подарили первые в жизни наручные часы – друг отца, адвокат. Другой человек подарил молитвенник, который сохранился до сих пор. Часы у меня отнял румынский солдат в 1941 г., когда вошли румынские войска в начале войны. Я не хотел отдавать, говорил, что это подарок... на день рождения... Старший брат вмешался в конфликт и велел: «Сделай подарок господину сержанту!» Я слушался брата, т.к. он в семье выполнял после смерти отца его обязанности.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, А. Мороза, 2009, Черновцы)

А молитвенник с дарственной надписью мать ЛМГ сохранила. Он показал нам небольшую книжечку, прочитал по-русски вытесненную

на переплете дарственную надпись на иврите: «Юноше [имярек] к дню его рождения», посетовав, что на иврите прочесть не может. Но потом все же уточнил содержание надписи: «Юноше Гурфинкелю Лазарю ко дню тринадцатилетия. 1937 г. Подарок от Фридмана».

Когда у наших информантов появились собственные дети, перед многими встал вопрос обрезания новорожденных. И здесь, как и в рассказах их сверстников неевреев о тайном крещении детей, подчеркивается роль старшего поколения (дедушки, бабушки, тещи), настаивавшего на исполнении обряда.

Может быть, при мне, потому что тут была еще ситуация... что... так же, как и у русских – **что очень часто эти партийцы крестили детей, и, значит, этот... отец ребенка говорил: «А я и не знаю... это ж мои вот старики, а я вот... я ничего не знаю!»** И я знаю даже случай, когда его потом исключили из партии, потому что как раз пришли в дом к председателю колхоза эти... секретарь парторганизации, там что-то... А девочку <...> ей было что-то два-три [года]... только что покрестили и, значит, этот, братик ее сказал: «А Таньку сегодня крестили!» И был большой скандал.

Папа был внештатным автором «Воинствующего безбожника»! Потом сохранились какие-то несколько его статей, которые он туда давал. **Так что вот, если старшего моего двоюродного брата все-таки [обрезали] – вот так делали, что «вы идите гуляйте!»**, они ушли гулять, и его **обрезали. Когда это сказал дедушка, мама сказала: «Ни в коем случае! Гриша в суд подаст!»** [Смеется.] Он бы никогда не подал, это вообще – по характеру не тот! Но они испугались, понимаешь? Поэтому при нем, на-верно, старались такие вещи... [не показывать].

(ВГС, 1926 г.р., м., Москва; зап. О. Беловой, 2005, Москва)

Это еще рабовладельческий строй был. **В основном страдают мальчишки... Это – суррогат жертвоприношения.** Иудаизм – первая монотеистическая религия, которая отвергла идолопоклонство. Мальчику на восьмой день или позже, если он ослаблен, делают обрезание – **обрезают крайнюю плоть. Я занял неопределенную позицию по отношению к обрезанию сына. Хотел сделать подпольно с анестезией в стерильных условиях. Но жена была послушной дочкой. Мать жены договорилась со старым евреем, знающим, как проводят обрезание: «Великий хирург!»** [Смеется]. Его пригласили на дом, чтобы никто не знал. Он пришел, а я выгнать его не мог. Пришел с талесом. **В присутствии чужих я не стал сопротивляться, чтобы не знали про разноречия <...> «Великий хирург»** произвел эту процедуру. Положено, чтобы отец держал ребенка на руках – **я преподносил своего сына, как Авраам Якова.** Потом ребенок плакал несколько ночей подряд <...> Боялись, чтобы не узнали. Надо было поставить ребенка на учет. И должен был прийти детский врач. Решили, что **если что-то будет, то сказать, что это всё бабка сделала без**

**согласия, а я будто бы был в это время в командировке.** Врач притворилась, что ничего не заметила, и ничего не сказала.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. С. Ериш, И. Гордона, 2008, Черновцы)

Смешанные чувства испытывают наши рассказчики в ситуации, когда уже их дети и внуки, уехавшие за рубеж и окунувшиеся там в еврейскую жизнь, становятся приверженцами традиции. Здесь и ощущение своей непричастности происходящему, и внутренний протест, и в то же время радость за детей, живущих в кругу единомышленников по вере – это воспринимается как праздник, которого поколения советских евреев были лишены.

Вот, значит, она [дочь рассказчицы] уже когда была дома после родов, перед тем, что ему [внуку рассказчицы] делали обрезание, пришли все раввины. Двенадцать раввинов было в доме тогда. Готовить – ничего, я уже думаю, я щас свое умение тут покажу, или что. Это никому не надо, то есть вода была, вот, минеральная, фрукты она купила, и больше ничего. Какие-то он [зять] купил, по-моему, то ли чипсы, то ли еще шо-то, он знал, какие кошерные, вот это только было на столе. **Веселились они так, они все с таким чувством юмора, они все такие веселые,** хихикали до полночи <...> **Я вообще очень была настроена, так, когда я пришла и увидела это всё. Мою дочку, которая всегда ходила вот так** [показывает, что в очень коротких юбках], **я ее увидела в длинной юбке, в шабатнем платье и с фачейлой** [плотный платок] **на голове, я тогда рыдала, вот. И мы с ней очень долго выясняли отношения, и она сказала, что она выбрала такой путь. И я могу или принять, или не принять, всё. Ну как я могу не принять? Это моя дочка.** Я, правда, рядом с ней ходила все время в брюках. Но, уважая это, я юбку с собой взяла, я ей сказала, что я тоже купила длинную юбку себе, и в шапочке в синагогу ходила, меня там познакомили со всеми. И там в синагоге всё-всё, вот, допустим, праздники твоей жизни, там отмечают в синагоге. Дни рождения, там, рождение ребенка, допустим, там была помолвка, это все делается в синагоге. **И это всё делается так хорошо, так это интересно,** да, отдельно сидят мужчины, отдельно сидят женщины. **Но это так, так весело.** Танцуют в основном мужчины, а они веселятся вовсю! <...> Когда был а брис моего внука, так вообще зал был разгорожен занавеской. С одной стороны сидели мужчины, а с другой стороны сидели женщины, вот. **Ну это вот действительно получается такая общинная жизнь, когда вот с радостью идешь в этот коллектив.** Да, они так помогают друг другу! Вот моя дочка, она родила в четверг, то есть она не успела ничего к Шаббату приготовить. Я боялась, вдруг я что-то сделаю не так, и кроме того, на меня, двое старших детей были на мне, и мне некогда было это готовить. Как начали, к ней ходить вот эти все раввины, и их жены, то есть, с подносами, там рыба была, и куры были, и эти, там сами пекут, эти, халы. Мы, наверное, ели

неделю потом то, что они все принесли. И все тоже с подарками, и притом подарки приносили не только маленькому, что родился, а девочкам, чтоб они не ревновали, понимаете? Все приходили с какими-то подарочками, сказали: вот это девочкам, а вот это будет Давиду, вот так.

(МСБ, 1948 г.р., ж., Черновцы; зап. О. Беловой, С. Копелян, 2006, Черновцы)

Отход от традиции или, наоборот, возвращение к ней могут быть обусловлены внешними обстоятельствами. Так, для наших рассказчиков 1920-х г.р., а также для старшего поколения их семей таким испытанием стала война.

**При мне дедушка не молился**, потому что папа был к тому так, очень, ну... [настроен отрицательно, отец ВГС был партийным.] Ну, в принципе, если бы он молился, папа бы ничего не сделал. Но приехал зять из Москвы [до войны дед и бабушка ВГС жили в Сураже Брянской обл.], такой важный человек, работает в Верховном Суде СССР, так что при нем он старался это не показывать, тем более что в молодости он еще и, когда приехал в Москву, он поступил на фабрику «Парижская коммуна», он был вообще обувщик, кожевник. Вот, и там было известно, что он в столовой ест, там мог и свинину есть, и всё... И так как **все эти сыновья этого дедушки стали партийными и всё тут как-то... вопрос не обсуждался**. Там висели не иконы, а весь состав Политбюро [смеется] на уровне этих... фотографий этих, открыток <...> **тогда он был очень такой сознательный беспартийный большевик. И особая его религиозность началась уже во время войны...**

[У деда и бабушки ВГС было 9 детей. Мать ВГС – старшая дочь, второй ребенок в семье; все двоюродные братья и сестры ВГС моложе его, и они уже были свидетелями богомольности деда.] Подросли другие дети, другие внуки. И они попали, вот моя двоюродная сестра, причем она это... наполовину, у нее отец русский. Вот уже жили там в Салтыковке. **А тут уже после войны он [дед] стал общественный еврейский деятель, в смысле что он был один из организаторов еврейского кладбища в Салтыковке**. А ведь вот у евреев вот это кладбище – одно из немногих институтов, которое организует людей, то есть те, кто члены вот этого кладбища, они за ним следят, смотрят. И он был один из руководителей создания этого кладбища. То есть ходил в поселковый этот совет, чтобы разрешили и всякая такая штука. И тут уже начались все субботние... Мне, когда они ходили в церковь [характерная оговорка! типична для речи русскоговорящих ассимилированных евреев], то есть это... в синагогу. Они при мне даже не называли, но, хотя это, кажется, официальное название – что они ходили «ин шул». «Куда вы пошли? Куда вы идете?» – «В школу». – «А зачем вам в школу?!» Ну вот, я узнал, что это «школа» – «шул». А с Галкой уже было другое: «Надоели мне ваши шабасы! Не хочу я здесь с вашими

шабасами!» Ей было десять лет там. Но при мне всего этого не было... (ВГС, 1926 г.р., м., Москва; зап. О. Беловой, 2005, Москва)

Один из наших информантов, рассказывая об отношении к культовым предметам в своей нерелигиозной семье, припомнил такой эпизод военного времени.

Дома у нас тоже были мезузы, но папа не целовал их. Папа купил дом, принадлежавший раньше дворянскому собранию, отремонтировал, повесил мезузы, отделил часть дома под аптеку. Целовала мезузу моя сестра, когда шла летом на экзамен в лицее. Уходя, целовала мезузу и говорила: «Боженька, помоги мне».

...В пересыльном пункте есть не давали, т.к. нечего было, но разрешали родителям приносить еду. Только воду давали в пересыльном пункте, т.к. там был колодец. **Мама мне с едой принесла филактерии, чтобы они меня оберегали – как талисман.** Филактерии, которые я надевал в 13 лет на бар-мицву. Я положил их в вещмешок и уехал с ними в учебный полк. Филактерии лежали в вещмешке, и их не забрали. А кресты нательные отбирали. При отправке на фронт всем дали гильзы, чтобы туда положить бумажку с адресом, именем и номером военкомата. Периодически обыскивали, но я спал на нижних нарах, прятал вещмешок с филактериями под нарами, боялся, но выкинуть не мог. **Так и участвовал в наступлениях под красным флагом и с филактериями в вещмешке.** Потом под Клайпедой я копал окоп, поставил вещмешок на бруствер и заснул, а когда проснулся, филактерий в вещмешке не было. Их взяли, вероятно, чтобы пропустить на кожаные шнурки. Я не хотел поднимать шума: был уже комсомольцем (на фронте вступил), и вообще, было бесполезно.

(ЛМГ, 1924 г.р., м., Хотин; зап. О. Беловой, А. Мороза, 2009, Черновцы)

Война стала поворотным моментом при отказе от веры для другого нашего собеседника. При этом свой выбор он как бы сравнивает с выбором, который в свое время сделал его отец:

Мой отец после ужасов войны – империалистической и гражданской – был уверен, что Бога нет, **если бы Бог был – столько потерь, столько крови бы не допустил** <...> Когда во время наступления мы освободили один поселок, там был детский дом, для детей-инвалидов дом. И во дворе был колодец. В колодце лежали эти дети-калеки, их расстреляли и бросили там. Когда я это увидел, я понял: **если Бог это допустил, такого Бога быть не должно.**

(МСК, 1923 г.р., м., Милославичи Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О. Беловой, 2005, Смоленск)

Для послевоенного поколения своеобразным «элементом еврейской идентификации» может стать еврейское кладбище. В последние десятилетия в некоторых городах бывшего СССР еврейские кладбища стали предметом внимания местных еврейских общин, объектом исследования и реставрации. Появились энтузиасты, взявшие на себя роль «хранителей древностей». С одним из таких знатоков местной еврейской истории мы познакомились в Черновцах. Бывший фотограф, в настоящее время он занимается поиском захоронений и уходом за могилами на еврейском кладбище в г. Черновцы.

**Как я, как еврей, пришел на еврейское кладбище заниматься вот такими делами?** Я же не от этого... Просто когда приехала израильянка одна <...> она здесь на неделю, она вытаскивает 100 долларов и говорит: «Это памятник моей мамы, **ты еврей**, мы друзья, ты не обижайся, я тебе даю эти деньги, и не отказывайся и не сопротивляйся. **Возьми эти деньги и каждый год, когда там юр-цайт, я тебя прошу – это еврейская рука будет зажигать, для меня эти деньги... я рада, что я могу их дать именно еврею, что именно еврей будет** (так она мне подчеркивала, уговаривала)». Ну хорошо, взял эти деньги и пришел. Взял парня молодого, начинаем немножко убирать. Я не занимался этим, понимаете, у меня совсем другая работа! И возвращаюсь обратно. Идет женщина пожилая и с молодой: «О! Вы тут работаете?» Я говорю: «Я не работаю тут». – «Ну, все равно, помогите, мы из Спингфилда, с Америки! мы вам даем деньги!» Я говорю, слушайте, я ж не занимаюсь. Она вытаскивает деньги, 100 долларов тоже, воткнула мне: нам надо уже, сейчас приедут родственники все, стыд и позор! <...> И пошло, и пошло, и пошло... Америка – Сакраменто, Бостон, Бруклин, Нью-Йорк, штат Огайо, потом Лондон, Париж, потом Испания, понимаете? <...> А раньше я занимался свадьбами. Я ж фотограф. Это было доходное дело! Но на сегодняшний день есть люди, которые этого не понимают – я ж не могу им объяснить. **Мне на кладбище приятней работать, чем обслуживать свадьбы.** Ну, во-первых, с точки зрения финансов, так тут постоянные клиенты, одни и те же <...> Свадьба же – это люди, которые не очень доброжелательно относятся к евреям в общем-то в душе, так? И когда ты работаешь, ты чувствуешь на себе это вот. Ну, платят деньги. Не всегда деньги приятно получать! Смотря от кого. Когда делаешь, он: вот, хитро́, вы [евреи] всё привыкли так вот [схитрить]... **Тут же, наоборот, я с евреями имею дело, и он мне не скажет обидные слова** <...> Я получил от него [клиента] деньги. **Эти же деньги я получаю от какой-то свадьбы, от какого-то Ивана Степановича, который мне скажет, что вот ты много денег взял, вы, еврей, привыкли [обманывать]. Мне не очень приятно будет эти деньги получать.** Так лучше уж тут получить, когда тебе тут желают добра и всё. А там... По-разному бывает.

(ЛХЛ, 1953 г.р., м., Черновцы; зап. О. Беловой, Т. Соломатиной, 2009, Черновцы)



Говоря о своей миссии, ЛХЛ подчеркивает, что осознание еврейства пришло к нему именно тогда, когда он оказался взыскан на роль хранителя традиции, чем он, безусловно, гордится.

При этом нельзя обойти вниманием и такой факт, что иногда для некоторых представителей старшего поколения, еще видевших еврейскую жизнь местечек, и, казалось бы, сведущих в традиции, еврейское кладбище представляет собой пространство, открытое для мифотворчества.

[Разговор на еврейском кладбище с пожилой семейной парой (муж – еврей, жена – украинка) об изображениях на надгробиях.]

[Что значит, когда кувшинчик нарисован?] (МГК) Это надо сюда приходить и посудинку, и наливать туда воду и цветочек [поставить]. (МИК) Чтобы память была. (МГК) Без цве... без этого самого сюда не приходить. Обязательно приносить баночку с цветами <...> [А ручки что означают?] (МГК) Это значит, тут соединено – целая семья вкупе. (МИК) Как палец... как две руки вместе, так и вся родня тут похоронена. [А книжки когда нарисованы, как вон там?] (МИК) Значит, это учитель был. (МГК) Значит, это был верующий. Рэбе. (МИК) Летопись писал всю эту. [А вот там, смотрите, когда подсвечник?] (МГК) Это символ – что сюда надо обязательно ходить со свечами. Это тоже верующий. Потому что раз принес подсвечник, значит, это верующий. (МИК) Я слыхала, что это символ света в том мире, где мы будем. [А вот шкафчик с книгами вон там?] (МИК) Библиотекарь был. (МГК) Верующий, верующий, верующий, который... связь с Торой. (МИК) Чернокнижник... [Как их называли?] Чернокнижники, пятнадцатки. [Кто такие чернокнижники?] Это которые проповедовали веру другую. <...> [Цветок сломанный – что это?] (КМИ) Это молодой значит очень [умер]. Молодой – цветок. <...> [А дерево засохшее!] (МИК) Это у этих людей дерево, как скорбь. Засохшее, да. <...> [А семисвечник это что?] (МГК) Это символ – семь поколений. [Каких?] Есть первое колено, второе колено, третье колено... в жизни евреев. Семь колен в еврейской религии есть. <...> [Кувшин и руки – это что значит?] Надо смывать руки... (МИК перебивает:) Выходите с кладбища – надо смыть руки обязательно! (МГК)...водой. И не выгирать!

(МГК, 1932 г.р., м., с. Фараоновка Измаильского р-на, Бессарабия; МИК, 1947 г.р., ж., с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл.; зап. М. Каспиной. О. Беловой, 2006, Сторожинец Черновицкой обл.)

Современное состояние еврейской традиции, которое наблюдают старожилы исследованных регионов, вызывает у них тревогу. Возрождение «еврейства» (включая ритуалы, обряды и т.п.) по израильско-американскому сценарию в общинах и хэседах они принимают с трудом, поскольку предлагаемые сценарии праздников,

терминология и образность совсем не похожи на то, что они помнят с детства и юности. «Еврейство» для них во многом связано с языком идиш и местной (буковинской, галицийской, российской и др.) еврейской традицией. И то и другое, к сожалению, стремительно исчезает вместе с уходящим старшим поколением. Часто в предлагаемые рамки «реконструируемой традиции» не укладываются и сами представители местного еврейства, и их родственники-неевреи<sup>4</sup>. И в такой непростой ситуации каждый делает свой выбор, отстаивая свое право быть евреем.

Пришел сюда [в Хэсед], и за 7 лет мы похоронили 500 человек. Это 7% в год умирает. Причем умирают старики, как правило. Количество членов Хэседа мало уменьшилось, потому что подрастают другие, но меньше <...> евреев молодых меньше становится. Но я даже выступал где-то, говорил, что в Хэсede теряется еврейский дух. Приходят люди, которые не имеют ничего общего с... раньше ходили эти старушки, эти старики, я с ними на идиш разговаривал, то-сё, а сейчас приходят с крестиком члены семьи и даже если не члены семьи, они выросли, они не знают ни традиции, ничего. И вот собирают эти, вечера (это громко сказано), допустим, клуб, на праздник приходит 200 человек, дают кушать и рассказывают о традициях – что-то. И вот есть фильм «Фрау Цукерман и герр Цвиллинг», так в этом фильме там показывают школу тоже. И там даже учительница говорит: «Дети, кто лучше знает еврейскую традицию – вы или ваши родители?» – «Конечно, мы!» Они в школе хоть что-то слышат, а родители вообще ничего не слышали <...> Сейчас новый раввин есть, может быть, вы уже его знаете? Он потомственный раввин. И он был чисто такой, что он принимал в школу только по галахе. Теперь уже принимает смешанных, потому что нету, нету...

Так вот, было много евреев, которые всё ж таки верили в Бога. Больше или меньше. И я вчера говорил вам слова Бродского: я больше еврей, может быть, чем те, которые ходят и соблюдают все традиции и всё. К сожалению, 70 лет советской власти, где всех воспитывали в духе атеизма, и Бога нет, и так дальше, они фактически три поколения у нас в Черновцах после войны, и эти три поколения – они от этого очень далеко. Они потеряли веру в Бога, религию, язык. Сегодня среди молодых, а молодые я имею в виду не вашего возраста, и даже до 50–60 лет, считанные люди умеют говорить по идиш или понимать. Старики могут еще. Но я вполне авторитетно заявляю, я знаю почти всех евреев города, их сегодня у нас 1300 в городе числится по сведениям переписи, может, больше, может быть меньше немножко, но, может быть, найдется десять человек, которые умеют читать и писать на идиш. Нету их. Старые люди еще могут говорить. Но читать-писать – нет...

(ИАБ, 1931 г.р., м., Черновцы; зап. О. Беловой, М. Каспиной, 2007, Черновцы)

Когда мы выходили с окружения Второй ударной армией, комиссар полка, светлой памяти... пригласил меня и говорит: «Иди, перепиши удостоверение личности на русское имя» (в удостоверении личности национальности не было). Я говорю: «Зачем?» – «Ну, знаешь, вдруг мы в плен попадем». – «Если судьба погибнуть, погибну с тем именем, которое мне дали родители». И я не пошел. **Вообще мы сильно уже ассимилировались. Настолько сильно, что если графу сейчас вот уничтожили в паспортах, мало кто будет евреем.**

(МСК, 1923 г.р., м., Милославици Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О. Беловой, 2005, Смоленск)

...У меня что отец что мать – хорошие люди были [отец ВНК русский, мать – еврейка]. Поэтому, понимаете, обычно превалирует: вот отец такой-сякой, мама хорошая – я еврей! А, допустим, отец прекрасный, а мама – э-э-э-й! еще мама, еще мама [говорит это гнусаво] – я русский! А у меня оба отличные! Поэтому **приходится сразу две нации любить – никуда не денешься!**

(ВНК, 1948 г.р., ж., Брянск; зап. О. Беловой, 2009, Брянск)

[А вы в Почеп ездите?] Я каждый год бываю. Сейчас вот памятник поставил отцу. В этом году поставил. [Вы на йор-цайт ездите?] Нет, когда мне придется! **Я йор-цайт, я не соблюдаю это. У каждого Бог здесь должен быть [показывает на сердце], а это – что там!**

(РИН, 1926 г.р., м., Почеп Брянской обл.; зап. О. Беловой, 2009, Брянск)

Представленные в публикации материалы – лишь малая толика еврейской «устной истории», зафиксированной в последние годы во время наших полевых исследований в регионах когда-то массового и компактного проживания евреев. Помимо многих обстоятельств, обусловивших развитие и изменения еврейских традиций на территории Восточной Европы в XX в., особо следует учитывать два мощных фактора влияния – ситуацию соседства евреев и неевреев и нарастающую аккультурацию. Практика показывает, что любое свидетельство о традиционной культуре евреев с каждым годом становится все более ценным. Поэтому мы намеренно сосредоточили внимание на материалах интервью, предполагая на данном этапе исследования зафиксировать как можно больше конкретных фактов, касающихся отдельных сторон еврейской жизни – расширение такой «базы данных» будет полезно и для этнографов, и для фольклористов и для социологов. Собирая материал во время наших экспедиций, мы надеемся, что рассказы о «еврейской старине» будут способствовать пониманию механизмов развития, сохранения и трансформации культурного наследия восточноевропейского еврейства.

Работа написана в рамках Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

---

<sup>1</sup> Из недавних работ по этой тематике см.: Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. М., 2005. Ч. 1, 2; *Shternshis A. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union. 1923–1939.* Indiana University Press, 2006; Львов А. Штетл в XXI в. и этнография постсоветского еврейства // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 9–26; Носенко Е. Сакральное и профанное пространство в восприятии современных российских евреев // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 345–364; Ключкова Ю., Капцан Д. «Начинающие евреи»: к проблеме игры и подлинности в контексте актуализации еврейского самосознания и культурной идентичности в постсоветском пространстве России // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 231–241; Белова О.В. Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 29–37; Носенко-Штейн Е.Э. О коллективной памяти российских евреев на рубеже веков (предварительные наблюдения) // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 20–29; Белова О.В. «Чужая родня»: о механизмах конструирования «ритуального» родства в славяно-еврейской среде // Категория родства в славянской традиционной культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 245–256. Проблемы религиозной и светской идентичности, преемственности традиций в еврейской среде обсуждались также на международной конференции «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» (Ин-т славяноведения РАН – Центр по изучению иудаики в вузах «Сэфер», 2–4 декабря 2009 г., сборник материалов конференции вышел в 2010 г.) и на XVII ежегодной международной конференции по иудаике (Центр по изучению иудаики в вузах «Сэфер», 2–4 февраля 2010 г.).

<sup>2</sup> Здесь и далее имена, отчества и фамилии информантов обозначаются начальными буквами.

<sup>3</sup> См.: Львов А. Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навей» // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 65–82; Белова О.В. Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога. С. 35–36.

<sup>4</sup> Подробнее об этом аспекте см.: Белова О.В. Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога. С. 32–33.

*Зоя Копельман*

## О русском подтексте современной ивритской литературы

Выход израильской литературы на русскоязычный рынок, в первую очередь в бывшем Советском Союзе, но также и в самом Израиле, где после массовой иммиграции начала 90-х годов XX века по официальной статистике едва ли не каждый пятый гражданин взрастал под звуки русской речи, стимулировал несколько примечательных явлений и тенденций. Русская литература стала все чаще проникать в *curriculum vitae* израильских авторов, особенно когда они хотели представиться читающим их произведения в русских переводах. Так, к увидевшему свет в 1994 году русскому переводу своего романа «Мой Михаэль» (1967) автор, Амос Оз, присовокупил эссе с красноречивым названием «Опаленные Россией». Оно открывается следующим абзацем:

О моих отношениях с Россией – а они, я полагаю, характерны для большинства людей моего поколения – об этих отношениях можно сказать так: «Мы обожжены!» И невозможно стереть признаки, стереть следы этой «обоженности», связанные со становлением и переживанием нашего несчастного, трагического «русского романа», – мы им мечены, клеймены, опалены<sup>1</sup>.

Живой классик израильской литературы Амос Оз (р. 1939) – уроженец Иерусалима, но Клаузнеры, его семья по отцовской линии, были виленскими евреями, а мамина семья – евреями с Украины. В автобиографической летописи «Повесть о любви и тьме» (2002), где история Страны Израиля разворачивается в тесном сплетении с рассказом о взрослении писателя, Оз многократно предъявляет нам свидетельства «русских ожогов». Например, так:

Наш квартал [Иерусалима], Керем-Авраам, где жили библиотекари, учителя, чиновники, переплетчики, принадлежал Чехову.

Когда спустя годы я читал Чехова (в переводе на иврит), то не сомневался, что он – один из нас: дядя Ваня ведь жил прямо над нами, доктор Самойленко склонялся надо мной, ощущая своими широкими ладонями, когда я болел ангиной или дифтеритом. Лаевский с его вечной склонностью к истерикам был маминим двоюродным братом, а Тригорина мы, случалось, ходили слушать в Народный дом на субботних утренниках.

Конечно же окружавшие нас русские люди были самыми разными – так, было много толстовцев. Некоторые выглядели точь-в-точь как Толстой. Увидев впервые портрет Толстого – коричневую фотографию в книге, я был уверен, что много раз встречался с ним в наших местах...<sup>2</sup>

Очевидно, что здесь слова «русские люди» касаются исключительно евреев, а перечень чеховских персонажей отсылает прежде всего к литературной эрудиции читающих на иврите – сугубо постмодернистский прием. Однако в случае Амоса Оза русские литературные alter ego жителей Иерусалима превращают в аллюзию и самый город: писатель утверждает, что накануне провозглашения государства Иерусалим «походил на провинциальный городок из произведений Чехова: перепуганный, растерянный, наполненный сплетнями и ложными слухами, беспомощный...»<sup>3</sup>. Учитывая, что автору не было тогда и десяти лет, делаешь вывод, что взрослый Оз, как некогда «три сестры», не принимает и не ценит данную ему провинцию, мечтая о далекой иллюзорной Москве, точнее – об умозрительном идеальном государстве.

Закавыченные Озом слова «русский роман» в эссе «Опаленные Россией» отсылают читателя к одноименной книге Меира Шалева (р. 1948), увидевшей свет в 1988 году и переведенной на русский язык лишь в 2006-м. Как понимать название «Русский роман», который избрал для своего первого масштабного произведения родившийся в Израиле и пишущий на иврите писатель? Читательских ответов было как минимум два. Во-первых, героями повествования являются российские сионисты второй алии (1904–1914), а во-вторых, есть что-то очень русское в очерченных Шалевом любовных линиях – «мало действия и много явной и подразумеваемой рефлексии, как в “Даме с собачкой”»<sup>4</sup>. По крайней мере, именно так высказался перед студентами преподаватель кафедры современной израильской литературы в Еврейском университете в Иерусалиме Игаль Шварц вскоре после публикации «Русского романа»<sup>5</sup>.

Характерно, что в интервью, адресованном русскоязычной публике, Меир Шалев счел необходимым заявить:

Если русская литература вышла из «Шинели» Гоголя – а я считаю, что я тоже из нее вышел, – то израильская литература вышла из Танаха, из свитков священных книг. Несмотря на то, что это так далеко от нас по

времени, мы используем те же сюжеты, те же аллюзии. Можно сказать, что израильская литература в определенном смысле является продолжением библейской литературы<sup>6</sup>.

Гоголевскую «Шинель» (на иврите всюду – «Ха-адерет») в 1956 году в переложении-переводе на иврит Шлионского поставил Камерный театр. В 1964 году вышел новый перевод Ицхака Шенхара в книге «Шинель и другие повести», а в 1992 году – перевод Нили Мирски в книге «Петербургские повести». Без «шинели», как кажется, в Израиле о национальной словесности и говорить не принято. Шалев примерил ее на себя, Амос Оз выразился более коллегиально: «Как вся русская проза вышла из гоголевской шинели, так вся израильская – из чудной агноновской повести “В расцвете лет”»<sup>7</sup>, а в художественной прозе наших дней «шинель» служит указателем на русский подтекст или интертекст, причем говорится о ней так, словно всякий израильтянин то и дело натывается на сей реликт в своем книжном гардеробе. Примером послужит вымышленная критическая статья, вписанная в роман Майи Арад «Мастер короткого рассказа»:

...короткий рассказ предлагает нам отдельные осколки, которые и склеить-то невозможно. Даже самые восторженные почитатели этого жанра, как правило, восхваляют в нем *зорко подмеченные детали* или *неожиданный ракурс* или *новаторский стиль* – все больше лоскуточки да кусочки, а старую шинель, дырявую, словно решето, и Петрович не поправит – заплаточки не на чем положить будет. Даже если кусочки найдутся, их сшить-то нельзя: ткань совсем прогнила, истончилась донельзя<sup>8</sup>. (Курсив в подлиннике, а мне при переводе с иврита пришлось заглянуть в Гоголя.)

Но вернемся к интервью с Шалевом. Израильский прозаик делится своими русскими литературными вкусами: «Я стараюсь читать все книги Гоголя, Булгакова и Набокова, переведенные на иврит. К сожалению, современная русская литература переводится у нас очень мало. И эту ситуацию нужно исправлять. Я, например, не читаю по-русски и должен ждать перевода»<sup>9</sup>. И действительно, Меир Шалев свободно рассуждал о Гоголе на лекциях перед студентами Тель-Авивского университета в 1998 году<sup>10</sup>. Источником ему служили не только «Мертвые души» в переводе на иврит Ицхака Шенхара, который он, как выясняется, впервые прочел в слишком раннем, чтобы понять, возрасте, но и очерк В. Набокова «Гоголь», тоже читанный им на иврите<sup>11</sup>.

Шалева интересует в «Мертвых душах» прежде всего авторский голос, а также отношение вымысла к реальности, понять которое ему помогает пресловутая «нимфа с такими огромными грудями, каких читатель, верно, никогда не видывал»<sup>12</sup>. Шалеву мило наблю-

дать, как Гоголь иронически посмеивается «над читателями, и в первую очередь над читателями из высшего общества», когда «из уст нашего героя излетело словцо, подмеченное на улице»<sup>13</sup>. Не знающий русского языка израильский прозаик иллюстрирует свои наблюдения цитатами и показывает, как импонирует ему интонация гоголевского «автора»<sup>14</sup>:

Вместо того, чтобы заигрывать с читателем или спорить с ним, Гоголь сообщает ему интимные подробности, для героев не слишком-то лестные. Писательское ремесло по природе своей ждет от сочинителя раскрытия секретов его персонажей, но у Гоголя это происходит совершенно особым образом. Он доверительно перешептывается с читателем за спиной героя. <...> Гоголь кладет руку читателю на плечо, чтобы рассказать истории и поведать тайны, но ни на миг не позволяет забыть, кто тут истинный хозяин и по какому праву<sup>15</sup>.

В ряду знаковых для себя русских писателей Шалев, как мы имели возможность убедиться, называет также Набокова и Булгакова. Как известно, роман «Мастер и Маргарита» в урезанном цензурой варианте был опубликован в журнале «Москва», № 11 (1966) и № 1 (1967), и уже 12 мая 1967 года, в пятничном выпуске газеты «Давар» появилась в переводе на иврит его первая глава: «Никогда не разговаривайте с неизвестными». Имя переводчика – Йосеф Саарони. Продолжения, однако, не последовало; возможно, помешала Шестидневная война (5–10 июня 1967) и разрыв отношений с СССР. Перевод «Мастера и Маргариты» вышел книгой лишь в 1969 году под названием «Сатана в Москве»<sup>16</sup>, он был сильно купирован, и имя переводчика значилось там лишь инициалами А.Р.<sup>17</sup>

В 1999 году вышел полный комментированный перевод «Мастера и Маргариты» Петра Криксунова, вызвавший широкий резонанс критики и бурное читательское одобрение. Так Меир Шалев смог снова углубиться в эту фантазмагорию, искать и находить общие черты между своим и булгаковским творчеством. Ведь и он, Шалев, постоянно пользуется библейскими сюжетными парадигмами, проецируя их на персонажей недавнего израильского прошлого, и в его произведениях тоже присутствуют животные, чьи действия не укладываются в рациональные рамки, например танцующие на хвостах рыбы, вышедшие на сушу под звуки мандолины Циркина, пеликаны, доставляющие с берегов Дона в клювах почту первопроходцам второй алии, и осел Качке, который:

...днем возил воду из источника, а ночью, когда все спали, надевал мантию из хвостов, начищал свои очки и копыта и, широко распахнув уши, летел прыжком в Лондон.



Английский король только что сел завтракать, и вдруг на тебе – являешься к нему Качке и стучит подковой в дверь дворца. Король тут же пригласил его войти, предложил ему яйцо в рюмочке и кусок хлеба – очень белого и мягкого. Качке стал ему рассказывать о нашей деревне, и тогда король приказал своим слугам отменить все свои другие встречи.

– Но в канцелярии ждет Борис, король Болгарии, Ваше Величество!

– Пусть ждет, – сказал английский король.

– А в саду ждет королева Бельгии!

– Подождет, – сказал английский король. – Сегодня у меня разговор с Качке, еврейским ослом из Страны Израиля<sup>18</sup>.

Как кажется, вышеприведенных примеров достаточно, чтобы убедиться – у израильской литературы последних десятилетий есть русский подтекст. Структурируя присутствие русской художественной литературы в ивритской, обозначу несколько рядов:

**Первый ряд** – назову его беллетристическим – складывается из

а) ивритских стилизаций и перелицовок с преобразованием в сугубо израильские произведения<sup>19</sup>,

б) упоминания русских авторов и их творений в контексте ивритской прозы и поэзии. Это может вылиться в лирическое переживание, стать приметой израильского времени и места или возникнуть в мыслях писателя по ассоциации как представление об одном из феноменов мировой культуры.

**Второй ряд** назову рядом литературного просвещения, к **третьему** отнесу переводы художественных произведений, к **четвертому** – переложения и обработки «по мотивам» для детей, а также такие оригинальные произведения на иврите, где различимы идеи, литературные ходы и приемы детских книжек на русском языке. **Пятый ряд** рассматривает русский подтекст в терминах литературного влияния, а в **шестой** запишу образы «русских» в израильской художественной прозе и поэзии.

Эта структура охватывает широкие временные и пространственные рамки, начиная примерно с середины XIX века, когда в литературу на иврите вступают освоившие русский язык евреи Российской империи (они живут и пишут не только на родине, но и в Западной Европе, и в США), и кончая современным Израилем. Однако в данной статье я хочу остановиться на израильской литературной ситуации последних десятилетий, что потребует осветить и более отдаленные события, поскольку они оказали формирующее влияние на нынешних авторов.

### Антология переводов «Русская поэзия» и ее влияние на писателей Израиля

Важнейшим событием в литературном процессе на Земле Израиля стала поэтическая антология «Шират Русия» («Русская поэзия»), изданная в Тель-Авиве в 1942 году, т.е. еще до возникновения Государства Израиль. Составителями и редакторами антологии, а также главными переводчиками в ней были Авраам Шлионский и Лея Гольдберг. Небольшая книжечка в картонном, обтянутом серым ситцем переплете, помимо предисловия, биографических справок и гравированных портретов, содержала 130 стихотворений 34 поэтов. Это были (выписываю в порядке содержания) В. Соловьев, Н. Минский, Ин. Анненский, К. Фофанов, Дм. Мережковский, Ф. Сологуб, В. Иванов, К. Бальмонт, З. Гиппиус, М. Горький, И. Бунин, В. Брюсов, М. Кузьмин, М. Волошин, А. Ремизов, А. Блок, А. Белый, С. Городецкий, Н. Гумилев, А. Ахматова, Вл. Ходасевич, М. Шкапская, В. Хлебников, Б. Пастернак, О. Мандельштам, М. Цветаева, В. Маяковский, С. Есенин, Э. Багрицкий, А. Безыменский, И. Сельвинский, М. Исаковский, А. Жаров, Н. Незлобин. Книга заявляла о себе как о первом выпуске замышляемой серии: «Антология Мировой Поэзии – Часть I. Русские Поэты» – было отпечатано по-русски на обороте второго титула. Но следующие выпуски так и не появились.

О месте «Русской поэзии» в культуре Израиля блестяще сказал Ревизль Нец, израильтянин, филолог, преподающий в университете Стенфорда (США):

С чего ж было начинать, как не с русского языка? Оба редактора читали прежде всего по-русски, и то же было справедливо в отношении большинства их читателей. Следовательно, эта «Часть I» не только «прорубала окно в Европу», но означала что-то еще, что определить сложнее. Душа читающих на иврите в Стране Израиля в 1942 году имела множество языковых отсеков, и самый большой из них – тот, что составляет библиотеку, разумеется! – принадлежал русскому языку. Рядом с ним находился полный упований отсек иврита. Переводческие начинания вроде «Русской поэзии» прорубали окно не наружу, а внутрь, домой: в душе открывалось оконце, соединявшее оба отсека – русский и иврит. Вот чего жаждали Шлионский, Гольдберг и их читатели: чтобы сокровенные стремления ивритской души зазвучали голосами «мировой поэзии», русскими головами, раздававшимися в их сердцах<sup>20</sup>.

Так снова возникает образ «опаленного Россией» поколения израильтян, чей литературный багаж во многом комплектовался книгами на русском языке. Метафора Ревизля Неца оказывается правдивым наблюдением над духовным бытием того поколения. Вот доказательства:

Я купила прозу М. Цветаевой, читаю и наслаждаюсь. Всюду, где есть что-нибудь о русской литературе эпохи символизма, я словно в западне, прикована, не могу освободиться; несмотря ни на что, это, как видно, то время и тот язык и те образы, которые являются для меня, вопреки всему и назло мне самой, моим духовным домом, и лишь волею случая я оказалась не там, выросла не там, не дышала их воздухом. Люблю я цветаевскую прозу (еще с *Повести о Сонечке*<sup>21</sup>), вернее, я люблю какие-то части ее письма, спонтанность, картины, умение высказаться *по существу*, ее по-детски ассоциативное мышление. Но когда она делает «общие выводы» – это нехорошо, думать она не умеет. И порой несколько раздражает ее эксгибиционизм – но чрезвычайно интересно и невероятно живо – поэтесса<sup>22</sup>.

Это – запись в дневнике Леи Гольдберг (1911–1970) от 25 июня 1954 года, после девятнадцати лет жизни на Земле Израиля. А вот – случайно обнаруженное мной письмо Йохевед Бат-Мирьям<sup>23</sup> от ноября 1951 года, опубликованное в поэтическом журнале «Шво» с факсимиле, но без ссылки на архив. Поэтесса пишет дочери Марьяске, которую называет идишским «тохтер», и, между прочим, сообщает:

...вчера начала искать среди книг одну русскую книжку, вернее, журнал, а в нем – переписка Марины Цветаевой с одним молодым поэтом; я хотела дать почитать Альтерману, несколько дней назад он принес мне переписку между нею и несколькими поэтами и членами ее семьи<sup>24</sup>.

Но израильских авторов влекли не только русские книги. Самый их взгляд на мир преломлялся сквозь магический кристалл русской литературы. Свидетельства неисчислимы, я ограничусь двумя. Первое касается Леи Гольдберг и сообщено ее биографом, израильским поэтом Тувьей Рюбнером (Rübner; р. 1924 в Братиславе, в немецкоязычной еврейской семье):

Помнится, мы сидели с Леей Гольдберг в одном ресторане в Цюрихе, где на стенах висели оригиналы Пискассо, Шагала, Брака, Сезанна, Ренуара, Дега и Домье. Она заказала вино шабли, пояснив: «Раз в жизни я хочу попробовать вино, которое так часто пьют в рассказах Пушкина». А в открытке она делится впечатлениями о Риме: «Я сидела в гоголевском кафе Греско»<sup>25</sup>.

Второе свидетельство – домашние русские стихи, которые израильский поэт, уроженец Одессы, Эзра Зусман (1900–1973)<sup>26</sup> посвятил Шошане Теслер, жене другого израильского поэта, Элиягу Теслера (1901–1965). Импульсом к написанию поэтического шаржа послужил один из вечеров в кафе «Шелег Леванон», где собиралась тель-авивская литературная богема и порой блистал неотразимый покоритель дам-

ских сердец, поэт и театральный актер Авраам Хальфи (1906–1980). Стихотворение начинается словами: «Все тот же свет, все тот же фон, / У столика все та же стая – / Ты вечен – Шелег Леванон<sup>27</sup>, / Но только наше сердце тает», а завершается подобьем жестокого романа: «А вы молчали, издевались, / Над глупой мукой, над ошибкой / И незаметно улыбались / аннаахматовской улыбкой».<sup>28</sup>

Это «стихотворение по случаю» зафиксировало типичную сцену из жизни ивритских литераторов, список которых находим в дотошной биографии поэта Авот Йешуруна (Иехиэля Перельмутера):

В середине 30-х годов кафе «Касит» и «Арагат» на ул. Бен-Иехуды и «Шелег Леванон» на ул. Аленби, оплоты Шлионского и его компании – группы «Яхдав» и авторов журнала «Турим» (поэты: Леа Гольдберг, Рафаэль Элираз, Э[лиягу]Теслер, Натан Альтерман, а позднее Иехиэль Перельму-тер; прозаики: Яков Горовиц, Менаше Левин и Э[лиягу] Д[авид] Шапир; критики: И[сраэль] Змора, Ш[имель] Генес, И[цхак] Норман и др.). И с ними – почти примкнувшие, такие, как Йохевед Бат-Мирьям, И[егошуа] Тан-Пай, А[враам] Хальфи, а позднее Й[онатан] Ратош и другие<sup>29</sup>.

Все названные тут авторы были уроженцами России, Украины, Белоруссии, Литвы, Польши и все владели русским, но языком их творчества был исключительно иврит. И каждый, так или иначе, различал и примечал в калейдоскопе зрительных, вкусовых, слуховых впечатлений пушкинское вино, гоголевское кафе, «анна-ахматовскую» улыбку. Все они следили за тем, что публикуется там, в СССР, и что делают тамошние писатели, и какова судьба их любимых произведений, которые многие из них переводили с русского на иврит – не только для заработка, но из желания поделиться с юными поколениями, не умеющими читать по-русски.

Несмотря на неочевидный состав антологии, выдающий пристрастия ее редакторов, «Русская поэзия» отозвалась в умах и душах молодого ивритоязычного племени сабр. Об этом рассказал в послесловии к переизданию «Русской поэзии» сорок лет спустя израильский поэт Моше Дор (р. 1932):

«Русская поэзия» была одной из тех книг, что сформировали вкус поколения. Что касается меня – и тут из моей глотки прорываются голоса многих, – то эта антология стала **откровением бога поэзии**. Она попала ко мне в руки в далекие дни отрочества, когда душа еще открыта и легко вбирает впечатления, и я проглотил ее с невероятной прозорливостью. Для меня это был путь в неизвестное, окно в климатические зоны, завораживающие своим светом и жаром. Сколько стихов из той книжки я знал наизусть! Более того, «Русская поэзия» пробудила мою любознательность. Она подвигла меня искать иные поэтические пространства. Вместе с со-

кровищами англоязычной поэзии, которые впервые открылись мне примерно в то же время, «Русская поэзия» была мне извечным утешителем, источником вдохновения и душевного подъема. Я не из тех, кто стыдится увлечений своей юности <...> «Русская поэзия» прочно хранится в моем сердце. Один из критериев, по которым определяется принадлежность человека к тому или иному эстетическому поколению, – это запечатленные в его памяти книги. Когда я размышляю о «Русской поэзии», я ловлю себя на том, что губы мои бормочут: «Панмонголизм! Хотя слово дико, но мне ласкает слух оно...» Соловьева или первый перевод «Двенадцати» – перевод, выполненный Шлионским в 1929-м, который он переиздал потом со многими исправлениями. <...> Или незабываемую строчку из Гумилева: «Видишь, вокзал, на котором можно / В Индию Духа купить билет?»

Нет, я никогда не был поклонником Советского Союза. Как раз наоборот. Поэтому мне не пришлось испытывать угрызения совести и страдать при ниспровержении кумира. Сегодня, оценивая прошлое, я прихожу к выводу, что не только благодаря домашнему воспитанию и молодежному движению я был «антисоветчиком», но и – как это ни парадоксально – благодаря «Русской поэзии». Верно, советская поэзия занимает в антологии относительно небольшое место, но невозможно не заметить разительных различий в качестве поэзии, которая «до», и поэзии, которая «после». И если уж вспоминать о Гумилеве, первом муже Ахматовой: в биографической справке о нем было сказано, что «в 1914 году он пошел добровольцем на фронт, а после революции был якобы уличен в монархизме, который носил лишь эпатажный характер, и в 1921 году расстрелян». Это все. И ни слова больше. А я не мог простить исполнителям приговора это страшное, бессмысленное убийство, оборвавшее творчество поэта, причем такого поэта, который мог принести в мир паретические строки, завершающие «Заблудившийся трамвай»: «Машенька, я никогда не думал, // Что можно так любить и грустить!»<sup>30</sup>

Переодетые в иврит стихи русских поэтов и скупые сведения об их авторах отозвались ивритскими произведениями. Таково стихотворение «Когда я думаю о Гумилеве...» родившегося и выросшего в Тель-Авиве Моше Дора. Более того, в 1952 году группа студентов, видевших себя новым литературным поколением Израиля, набирала на гектографе первый номер своего бунтарского журнала «Ликрат» («Навстречу») под девизом:

Ищите новые пути!  
 Стал тесен мир. Его оковы  
 Неумолимы и суровы, –  
 Где ж вечным розам зацвести?  
 Ищите новые пути!

Мечты исчерпаны до дна,  
Иссяк источник вдохновенья,  
Но близко, близко возрожденье, –  
Иная жизнь иного сна!  
Мечты исчерпаны до дна!

То было стихотворение Фофанова, переведенное Шлионским для «Русской поэзии». Так случилось, что и те, кто биографически не были связаны с русским языком, тоже оказались «опаленными Россией».

Книга «Русская поэзия» повлияла на формирование будущего израильского прозаика Амоса Кейнана. Кейнан (изначально Левин; 1927–2009) родился в Тель-Авиве в семье выходцев из России. Незадолго до его кончины жена писателя, выдающийся историк израильской литературы и кино, профессор Нурит Грец опубликовала его биографию, где ранний период реконструирован, в частности, на основе дневников его брата и устных семейных преданий. В 1942 году, когда увидела свет антология «Русская поэзия», Кейнану было пятнадцать. Юношеское увлечение революционными идеями равенства и справедливости отравляла советская действительность с ее «чистками» и «процессами». С сомнениями и вопросами Кейнан обратился к старшему другу Теодору<sup>31</sup>, и тот «попросил его забыть эту советскую революцию, которая провалилась, и обратиться к будущей революции, которая просто обязана будет добиться успеха, а если и она кончится поражением, то за ней непременно придет еще одна»<sup>32</sup>. А далее читаем:

Несмотря на то, что они сидят на берегу моря и уже темнеет, он открывает книгу «Русская поэзия», которая только что вышла в издательстве «Хакибуц ха-арци», и читает вслух стихотворение Маяковского, от первой до последней строчки, а потом заключает: наша задача – воевать, атаковать, просить, чтобы «только была звезда», потому что «ведь если звезды зажигают, значит, это кому-нибудь нужно? («Послушайте», Шират-Русия, с. 126, 128). Это голос Теодора, но Амосу слышится другой голос, голос его отца, который читает сыну то же самое стихотворение Маяковского – по-русски, а потом еще и на иврите, в своем корявом, нескладном переводе<sup>33</sup>.

Стихи из этой антологии – всегда с отсылкой к соответствующей странице (при дальнейшем цитировании я эти отсылки опускаю) – еще не раз всплывут в главе о юности Кейнана, и к Маяковскому добавится Блок<sup>34</sup>. Встречей с антологией Грец отчасти объясняет пристрастие Кейнана к чтению переводов с русского: прозы Достоевского, Толстого, Чехова и стихов Пушкина. Он читает «даже то, что кажется далеким и скучным» – «Евгения Онегина». Прочитанное активно

влияет на внутреннюю жизнь юного уроженца первого ивритского города на земле:

Кейнан приглашает героев Достоевского на тайные собрания революционеров, анархистов и нигилистов. С Горьким он строит колхозы в Крыму, и под перестук колес поезда, в мягко падающем снегу, укрывающем ветви высоких елей, он снова и снова декламирует Александра Блока:

Вперед, вперед,  
Рабочий народ!

Но народ, работающий с ним в гараже, как видно, не заинтересован шагать вперед. В обеденные перерывы, когда он заводит речь о том, что надо верить «в будущее мира, где властвовать будет металл», и потому так важно работать в гараже – его товарищи согласно кивают, дожевывают свои бутерброды и возвращаются к работе, и только Алекс, заведующий гаражом, в который уж раз говорит ему: «Твое место в университете, а не здесь»<sup>35</sup>.

Амос Кейнан – яркий пример опаленности Россией. Участвуя в марксистских кружках, он всерьез начал читать труды теоретиков марксизма: Кропоткина, Плеханова, Лукача, Ленина, даже «Капитал» Маркса<sup>36</sup>. Он читал и перечитывал «Педагогическую поэму» Макаренко (в переводе Шлионского, 1941 и переиздания), а также английские переводы Бабеля, поскольку на иврит Бабель тогда еще переведен не был. Теперь он мог планировать настоящую революцию. Вслед за своим отцом, Амос Кейнан повторял: «Я не на 50% коммунист – на 50% палестинист, я на сто процентов коммунист-палестинист»<sup>37</sup>. И в рассказе «Одесса-мама»<sup>38</sup>, который был написан годы спустя, они как будто вместе скачут вдоль «скованных льдом печальных рек», водружают красные флаги на луковки церквей, убивают графов, священников и буржуазию, и скачут все дальше ради победы революции.

Персонаж, который отправляется разыскивать отряд Красной армии, списан с отца писателя. То было в годы революции, еще до рождения Амоса. Но ведет его по дорогам России именно сын, который позволил себе рассказать ту историю от первого лица. Герои войны, которых повстречал отец, – Мишка Япончик, боец Панфилов, верят в идею преобразования жизни, жаждут наконец-то построить новый мир. Но все происходящее описано с точки зрения жертв, тех, кто были убиты и загублены этими персонажами, заполняющими страницы бабелевских рассказов.

Они скачут по снегу, минув деревни, леса и замки, переправляются через реки и уничтожают всех, кто мешает осуществлению Идеи. Все – для победы революции.

<...> Ко времени написания рассказа он уже знает, что стало с той революцией, он также знает, что преуспевающий колхоз «Виа Нова» был

распущен, колхозники частью сданы нацистам, частью убиты на фронтах, а те, что остались живы, и среди них, видимо, Белкинд и Болек, нашли свой конец в Сибири, и все же он снова и заново планирует революцию.

<...> В движении «Ха-шомер ха-цаир» пафос слов «Интернационала»<sup>39</sup>, красные флаги и речовки вызывали у него смех. В марксистских кружках он постепенно понимает, что на него возложена ответственность когда-нибудь потом, спустя годы, привести своего отца туда, куда поехал Болек, и показать ему, что сожалеть не о чем, что вообще-то ехать было некуда. То, чего отец искал, там не было, как не было и ни в одном другом месте<sup>40</sup>.

Однако не стоит судить о писателе лишь по оценке его мудрой жены. Автор рассказа «Одесса-мама» до конца жизни не отказался от идеала революции. Младоханаанец<sup>41</sup> Амос Кейнан верил в плавильный котел Леванта и воспринимал этническую пестроту Средиземноморья как красочный маскарад однородной по сути человеческой массы. Эмблемой этой идеологии в его прозе выступает детское трио, девочка и два мальчика, которые один день «в сапогах и папах» танцуют черкесские танцы, а в другой – танцы рыбаков с Крита «в широких штанах и турецких чалмах»<sup>42</sup>. Как и ханаанейцы старшего поколения и их лидер Йонатан Ратош, Кейнан предпочел интернационализм большевиков национальной идее, он легко и совершенно в духе сионистской пропаганды времен своей юности отмежевался от изжившего себя *галутного* еврейства. Когда его герой-рассказчик, впервые оказавшийся в Сиднее израильтянин, пытался понять, на каких языках и о чем говорят посетители «большого, хорошо освещенного бара», он решил представиться первым и «запел на иврите»:

Как пошли наши ребята  
В красной гвардии служить –  
В красной гвардии служить –  
Буйну голову сложить!

а в другой раз «прочел на иврите»:

Шаг держи революционный!  
Близок враг неугомонный!  
Вперед, вперед, вперед,  
Рабочий народ!<sup>43</sup>

Так в рассказе «Черкесские танцы в Сиднее» пропуском израильтянина в общество деловито убивающих друг друга представителей разных этносов и религий служат строки из поэмы Блока «Двенад-



цать», потому что «идея создать революционное правительство в изгнании не давала ему покоя». Герой признается:

Однажды я смотрел документальный фильм о Гражданской войне в России. Там был такой эпизод. К большой яме один за другим подходили молодые люди со связанными сзади руками, и белогвардейцы стреляли в них. От пулевого удара осужденные отлетали назад и падали в яму.

Картина, которую я не могу забыть: молодой, красивый красноармеец улыбается, глядя в лицо своим убийцам, и с этой улыбкой падает на дно ямы.

Никто до сих пор так и не отомстил за его смерть.

И пусть впоследствии революция превратилась в ад, Ад, который стал повседневностью. Ад, к которому привыкли и научились в нем жить. Но у меня перед глазами всегда будет стоять последняя улыбка красноармейца, падающего в яму смерти<sup>44</sup>.

Очарованность поэмой «Двенадцать» в переводе А. Шлионского (1929), общая для героя рассказа и его автора, позволяет провести между ними и другие параллели. Опаленность Россией, а точнее – одурманенность ее коммунистическим фимиамом<sup>45</sup>, такая глубинная в поколении нынешних 70–80-летних уроженцев Израиля, исподволь внушена ими младшему поколению, что так или иначе проявляется во многих государственных и общественных сферах страны, но наиболее явно обнаруживает себя именно в художественном слове. Кейнан – совершенно в духе израильского бытового дискурса – именуется персонажей рассказа по стране исхода, словно желая напомнить, что деление на нации – всего лишь печальный и губительный атавизм. Этот лишенный традиционной еврейской идентичности писатель-сабра не скупится на этнографические и исторические детали, показывая, как причудливо сплетались судьбы и сливались гены разных народов. А читателю только и остается, что сделать вывод о нелепой условности национальных устремлений. Случай Кейнана – типичный пример лирического впечатления от русского текста (в ивритском переводе), воплощенного в творчестве современного израильского автора.

Завершить разговор об антологии «Русская поэзия» хочется словами Аминадава Дикмана:

Русская поэзия повлияла – всего через одну книгу – на целое поколение, так называемое «поколение государства». Я говорю о знаменитейшей антологии русской поэзии, которая была издана в Тель-Авиве в 1942 году под редакцией Авраама Шлионского и Леи Гольдберг. Когда пальмаховцы сражались, у них за пазухой была именно эта книга, вместе с поэзией Натана Альтермана, тех же Шлионского и Гольдберг. Кстати, у каждого из

этих поэтов есть свой русский «прототип», сразу очевидны сближения: Альтерман – и Пастернак, Рахель – и Ахматова, Шлионский – отчасти Блок, отчасти футуризм. Александр Пэн просто переписывал жизненный текст Маяковского – все, кроме самоубийства<sup>46</sup>.

Коль скоро снова зашла речь о 1942-м, отмечу, что в годы Второй мировой войны на страницах израильских газет и журналов печатались не только сводки с фронтов, но и очерки Ильи Эренбурга и Виктора Некрасова, стихи К. Симонова, М. Исаковского, А. Суркова, В. Инбер, М. Алигер и многих других. А в послевоенные годы ведущие колонок почти еженедельно сообщали что-нибудь из новостей культуры в СССР – о книгах и писателях, театральных премьерах, гастрольях, редких выездах советских литераторов за рубеж и тамошних интервью с ними. Листая «Давар», например, можно составить богатейшую библиографию «русского текста» в ивритской прессе.

### О «Евгении Онегине» в переводе А. Шлионского

Роль переводных книг в ивритской словесности все еще не изучена, а ведь после того, как перевод имеет успех, он становится неотъемлемым достоянием культуры языка перевода. В СССР так было с незабвенным Холденом из селенджеровского «Над пропастью во ржи», подаренным в 1955 году русскоязычному читателю Ритой Райт-Ковалевой<sup>47</sup>. Еще раньше то же случилось с «Евгением Онегиным», которого в 1937 году подарил читающим на иврите Авраам Шлионский: «...казалось, вся страна дышит в ритме пушкинских ямбов, которые *обывритились* усилиями Шлионского»<sup>48</sup> (неологизм подчеркнут мной). И не важно, что в середине 50-х годов XX века «русские ямбы» были вытеснены из израильской поэзии английскими и немецкими верлибрами. «Онегин» Шлионского продолжал жить в памяти читателей и даже вошел в израильскую прозу как реалия:

Во второй комнате стояли книги, из тех, что можно было встретить в любом доме нашей деревни. «Справочник насекомых для земледельца» Клайна и Боденхаймера, подшивки «Поля» и «Садовода» в синих обложках, «Евгений Онегин» в переводе Шлионского в светлом льняном переплете, «Танах»...<sup>49</sup>

А в 1995 году этот перевод побудил студентку Майю Арад выучить русский язык – «только за то, что им разговаривали» Набоков, Пушкин, Грибоедов.

Майя Арад (р. 1971), третье поколение на земле Израиля, выросла в кибуце Нахаль-Оз, и ни дома, ни вокруг русский язык не звучал. Она

учила его в университетах Гарварда и Женевы, а биографию Пушкина, например, читала по-английски. Из увлечения русской литературой и русским языком, из восхищения переводом Шлионского, но прежде всего благодаря собственному таланту молодой израильской писательницы появился на свет современный ивритский «роман в стихах» под названием «Другое место, чуждый город». Произведение сохранило все формальные признаки «Евгения Онегина»: сюжет делится на «песни» (Песнь первая – *Канто ришон*), текст – на нумерованные «онегинские строфы». Тут и лирические отступления, и обращения к читателю, и разбросанные там и сям отточия, знак опущенных – как у Пушкина – строф. Эпиграф из Вяземского уступил место словам израильского писателя старшего поколения А.Б. Иегошуа: «Ивритская литература сделалась несколько однообразной... может, попытаться расширить спектр ее типажей за счет евреев из других стран». Много общего и в сюжете:

Сюжет разворачивается в армейской части, дислоцированной где-то в центре Израиля. Это особая часть – «хейль хинух», занятая организацией всяких лекций и экскурсий для солдат. Здесь-то и встречаются новый репатриант из Канады Джей и коренная израильтянка Орит. Наивная Орит по уши влюбляется в загадочного канадца, но он не отвечает на ее чувство. Демобилизовавшись, Орит лишается последней надежды увидеться с предметом своей любви и впадает в депрессию. Отчаявшись ее утешить, мать-вдова призывает на помощь тетю, давным-давно уехавшую в Канаду. Пускай Орит съездит за океан, немного развлечется... Проходят годы. Джей, докторант на кафедре еврейской философии в Иерусалимском университете, редактирует нудные кафедральные сборники и пишет скучные статьи. Его жизнь пуста. Репатриация в Израиль не придала ей смысла, как он надеялся когда-то... В его памяти всплывает светлое воспоминание – искренняя и беззаветная любовь юной солдатки. Как мог он пренебречь ею? И вот Джей и Орит неожиданно встречаются в кафе: она хороша собой, уже много лет живет в Канаде и сделала карьеру в хай-теке. После недолгой беседы Орит вежливо и равнодушно прощается с Джейем. Пораженный герой плетется домой и в довершение всего попадает в уличный теракт. Осколки стекла, вой сирен, кровь на тротуаре... Придя в себя, Джей отыскивает в старой записной книжке телефон Орит. «К сожалению, они уже улетели», – сообщает ее мать. «Они!» Так она замужем! Все кончено!..<sup>50</sup>

Подтексты Пушкина и Шлионского ни в коей мере не лишают произведение Майи Арад самобытности, и читатели и критика это оценили. Как в любой литературной игре, столь типичной для нашего времени, выигрывает тот, кто более начитан. Мне, например, было приятно увидеть, что главный герой Джей родился 6 июня, ибо какой

же «русский» не помнит дату рождения национального поэта. Словно ожидая читательской реакции, Арад позволила себе едва заметно замедлить движение сюжета. Ее героиня восклицает: «Июнь, шестое! Шесть и шесть! / Ужели дата дня рожденья / Такая у кого-то есть?»<sup>51</sup> Подтексты, как и положено, нюансируют ивритский подлинник. Например, занято облагороженные ямбическим строем, хотя вообще-то ожидаемые грамматические ошибки в устах Джея на фоне «Евгения Онегина» воспринимаются дружеским алаверды: от Майи – Александру Сергеевичу. Мол, для вас они украшают русскую речь, как улыбка – лукавые уста, а моей героине дают повод заговорить с предметом ее сердечных вздыханий. И столь же приятно превращение израильского женского имени Орит в задушевное «Рита»<sup>52</sup> (написанное через букву «тав!»), за которым нельзя не услышать Татьяну–Таню.

Оправдывает читательское усердие и сравнение иврита Арад с ивритом Шлионского. Писательница пользуется подсказанными мэтром возможностями создавать женские окончания в языке, где нормативное ударение падает на последний слог, но ее лексика и фразеологизмы иные, современные. Она меньше черпает из раввинистических источников, хоть и вставляет походя присловье из Талмуда: «У-май нафка», т.е. «И что с того?»<sup>53</sup>. Она реже прибегает к неологизмам, хоть и не пренебрегает ими, например «митадешет», т.е. «принимает равнодушный вид»<sup>54</sup>, а главное – не уступит Шлионскому в богатстве словаря. У Арад прекрасное чувство юмора, мягкое, незлое. Книга соткана из сугубо израильских реалий, и, как и нынешний Израиль, автор не чурается английских фраз, арамеизмов и библейских крылатых выражений, разноязычных терминов и имен. Но как отрадно, когда в пестроте привычной повседневной полиглоссии вдруг нежно блеснет «розовоперстая» Эос<sup>55</sup>.

### «Горе от ума» А.С. Грибоедова как литературный образец

Увлечение Арад русской классикой не исчерпалось романом в стихах. В 2005 году вышла вторая ее стихотворная книга – комедия «Покинутый праведник», главным и гораздо отчетливее проступающим подтекстом которой стало «Горе от ума» Грибоедова, на иврит все еще не переведенное. «Покинутый праведник» предназначался для сцены и был на сцене поставлен. Комедия динамична. Стихи льются легко и начисто лишены какой-либо натужности. Сюжет развивается свободно, словно не знает, что его путь размечен верстовыми столбами грибоедовского текста. Вот как охарактеризовала это произведение Елена Римон:

Израильский вариант «Горя от ума» написала Майя Арад. Ее комедия называется «Покинутый праведник». Это умная, точная и злая сатира на все израильское общество – на левых и центристов, сионистов и постсионистов, светских и религиозных. Но узнаваемые израильские типы выстроены по моделям бессмертных грибоедовских героев и упакованы в элегантные шестистопные ямбы с изящной рифмовкой. <...> В сочетании с восхитительно живым языком все это смешно до невозможности<sup>56</sup>.

Смешно и по-настоящему грустно читать эту книгу, действие которой разворачивается в важнейшие для страны дни – День поминовения израильских солдат, павших в столкновениях с врагами, и День независимости Израиля. В комедии Арад нет фарсовых персонажей, все по-своему правы и неправы. А 50 лет Государства позволили более вдумчиво оценить былые идеалы и лозунги, поскольку их несовершенства, чтоб не сказать – недалковидность, аукнулись нам, израильтянам XXI века, многими порочными социальными и культурными явлениями. Примечательно, что роль Фамусова, того, кто предлагал «собрать все книги да и сжечь», в современном Израиле отдана даме, учительнице, прививающей молодежи любовь к чтению. Она с гордостью заявляет: «Уж мы-то с мужем дочерям оставим / И воспитание, и книжный шкаф»<sup>57</sup>. Но в том-то и беда, что с книгами или без книг, с сионистским воспитанием или без оно, израильское общество в изображении Майи Арад выглядит малопривлекательным и весьма проблематичным.

В последней книге Арад, романе «Мастер короткого рассказа» (2009), идет речь об израильском прозаике, чьи рассказы целиком и частично интегрированы в ткань повествования. В этих вставных новеллах читатель снова найдет русскую тему, но не как подтекст, а как художественную реальность. Похоже, на очереди должна быть книга, действие которой целиком переместится в страну русского языка.

### Упоминания русских авторов и посвященные им произведения

Примером упоминания русских авторов и их творений в контексте ивритской прозы и поэзии служит рассказ Дана Цалки (1936–2005) «Взгляд, или Столетие со дня смерти Пушкина», где Пушкин фигурирует персонажем вставного эпизода<sup>58</sup>. А в романе «Медовый и золотой месяц»<sup>59</sup>, автор которого, потомственный иерусалимец Давид Шахар (1926–1997), биографически с русским языком связан не был, «Евгений Онегин» в переводе Шлионского служит индикатором духовного развития героя. Лирическим переживанием порождены сти-

хотворения «Когда я думаю о Гумилеве...» Моше Дора и «Письмо Достоевскому» Меира Визельтира.

Визельтир родился в 1941 году в Москве, но уже в 1949-м был привезен мамой в Израиль, тогда как его отец погиб на фронте едва ли не в первом бою. «Письмо Достоевскому» принадлежит к ранним стихам поэта<sup>60</sup>, оно написано в самом начале 60-х. Напомню, что Визельтир не владеет русским языком и не читает на нем (*перевод мой*).

#### Письмо Достоевскому

Сударь, если вы сейчас на небесах,  
в некоторой близости к ангелам,  
или просто истлели с годами,  
как прочие ваши партнеры по картам,  
вы оставили полку, обильную книгами, более-  
менее отшлифованными, и теперь наша комната уж не та, что была  
до вас. И снова прежней не будет. Но вот я  
(я прежде пил вас, как если бы был на пирушке, после которой – ничто)  
не могу вас больше читать, разве страницу-другую.  
Странно: моя кровь напиталась вами донельзя, еще капля – и я б отрав-  
вился.

Неужели эта реакция лишь по медицинскому ведомству, Федор Михай-  
лович?

Не верю: я не в силах бросить курить  
и пить перестать, хотя пью я в меру. И читать тоже.  
От меня дурно пахнет постоянством и самоотдачей.  
Но с вами иначе – страница-другая (их я люблю),  
и всё.

Возможно, во мне притаился библиотекарь, который умеет  
вас всего воскресить, едва я до вас касаюсь,  
как тот, кто при виде листка вспоминает кладбище,  
вспоминает счастливую свадьбу и то,  
что лицо его нынче другое, что оно изменилось.  
Но ведь я пока молод.

И все же мои дырявые носки, их расползшиеся нитки и торчащие паль-  
цы

снова напомнили о вас.

Не спрашивайте почему. Я и сам  
не знаю. Двадцать ассоциаций ежедневно  
заполняют рисунком пространство перед моими глазами  
и вежливо просят все остальное посторониться.

Вот и вас среди прочих я различаю там часто.

День придет – я от вас не отстану.  
В тот день будет радость большая для нас обоих,  
и для вас тоже, даже если вы тлели там вместе с другими все эти годы,  
я от вас не отстану,  
я порадуюсь за вас.

### О впечатлениях от произведений русских авторов у израильских писателей

Читательские впечатления израильских литераторов от прочитанных произведений русской литературы я называю лирическими переживаниями и считаю важным аспектом русского подтекста, поскольку эти впечатления не могли не отложиться на их творчестве. И тут Кейнан оказывается далеко не единственным. Собранный Рут Картун-Блум<sup>61</sup> подборка писательских монологов об источниках вдохновения обнаруживает интересные факты. Приведу некоторые из них.

Поэтесса Майя Бежерано – одна из видных современных поэтесс, автор многих поэтических сборников, переводчик с английского. Она родилась в Израиле в 1949 году, училась в университете Бар-Илан, живет в Тель-Авиве и работает библиотекарем в городской библиотеке Бейт-Ариэла. Для Бежерано любимые книги эксплицировали ее биографию, и едва ли не главное место среди них заняли переводы с русского:

Встреча с «Евгением Онегиным» русского поэта Пушкина облегчила мои страдания в пору отрочества, когда я была влюблена в вожатого отряда «Ха-шомер ха-цаир»<sup>62</sup>. Теперь моя жизнь была выкрашена в цвета русских дворянских семейств, я декламировала письмо Татьяны к Онегину и готовилась исповедаться перед тем, кто был настолько далек от своего литературного прототипа, что любое сравнение между ними вызывало ироническую усмешку <...> Пустой, но недоступный ловелас – таким виделся мне славный отрядный вожатый. И образ наивной девушки как антипода свободного мужчины, волнующего и недостижимого, жил во мне еще долгие годы.

Я не стану останавливаться на чудесных рассказах Гоголя, которые своей безумной фантастичностью заставляют замирать от страха и смеяться и которым я, несомненно, обязана многими градусами жара, подогревающего ныне мое вдохновение. Я сразу перехожу к роману Толстого «Анна Каренина»<sup>63</sup>. Первый раз я прочла его студенткой, когда мне было немногим больше двадцати. Во второй раз – по прошествии многих лет – я вернулась к нему, уже будучи замужней женщиной. По-моему, это один из совершеннейших и самых зрелых романов, которые вообще существуют в мировой литературе. Он первым заронил в меня зерна классики и

тягу к ситуациям, отмеченным сложной диалектикой – и в том, что касается моего образа жизни, и в моей поэтике.

<...> Образ Анны Карениной – один из ярчайших примеров той сложности и многоаспектности, о которой я говорю: с одной стороны, Анна Каренина принадлежит своей эпохе, XIX веку; она живет согласно нормам, принятым в обществе, частью которого является, и как женщина она становится жертвой этих норм, потому что ее индивидуальность побуждает ее взбунтоваться против общепринятого. Она дерзает желать мужчину и удовлетворяет это желание, осмеливается творить (Анна Каренина пишет рассказы для детей).

Ее мужество, позволившее ей вырваться из скучного однообразия жизни, из безвестности, из пустого притворства ради собственной неповторимой – и трагической – судьбы, делает ее, по крайней мере в моих глазах, почти нашей современницей.

<...> При всей досаде на трагический конец Анны я не могу не испытывать преклонения перед великим жизнелюбием Толстого. Его морализаторство и дидактизм смолкают при лицезрении жизни – деревьев, играющих детей – и изумлении Божьими и людскими законами мироздания. Высокая цель, которую поставил передо мной этот роман, заключалась в том, чтобы быть Анной Карениной, иначе говоря, испытать любовь, но при этом не провалиться в черную дыру, а создать свой спасительный вариант, то есть быть также Кити и Левиным и изо всех сил держаться за жизнь. Или быть писателем и все это написать<sup>64</sup>.

Эта пространная цитата показывает, как русская литература – в который уж раз – помогает израильскому автору понять себя. После этого признания читатель стихов Майи Бежерано начнет искать в них следы Анны Карениной, вожделенного alter ego ивритской поэтессы, а возможно, и нереализовавшегося романа Татьяны Лариной и Онегина. Слова Майи Бежерано свидетельствуют также о феминистских настроениях израильской интеллигенции и гендерном подходе современной творческой личности к действительности: женщина-литератор увидела и акцентировала в образе Анны Карениной потенциальную писательницу для детей.

Израильский прозаик Хаим Беер родился в 1945 году в Иерусалиме. Его отец был сионистским первопроходцем Рахлевским, а мать – из так называемого «старого ишува» (родители писателя похоронены в мошаве Нагалаль, родине Меира Шалева). Хаим Беер получил сионистско-религиозное воспитание в системе «Мизрахи», служил в армии от армейского раввината. Он – автор романов и рассказов, а также исследований по культуре сионизма, профессор ивритской литературы в Университете им. Д.Бен-Гуриона в Беер-Шеве. Внешне кажется, что писатель ведет светский образ жизни, однако он не стал атеистом и во всех своих романах так или иначе ведет беседу с



Творцом (его предпоследний роман прямо называется «Перед Творцом» («Lifnei ha-Makom»), 2007). Хаим Беер признался, что учится у Владимира Набокова, особенно по роману «Пнин», не пропустить эпифанию – «мгновенное откровение Божественного света в дольном мире», как он поясняет. Вот как говорит Беер о Набокове:

В «Пнине» Набокова одно из чудес, сокрытое в ожидании, что читатель сам обнаружит его, воплощено в образе «большой чаши сверкающего аквамаринного стекла с узором из завитых восходящих линий и листьев лилии».

Сначала писатель просто отделяет эту стеклянную чашу от всего зримого мироздания, но постепенно она становится самостоятельным и самодостаточным пространством. Набоков творит это как бы за спиной героя, хозяина чаши, профессора Тимофея Пнина – русского «интеллигента»<sup>65</sup>, который оказался в Соединенных Штатах из-за начавшейся Второй мировой войны, получил там гражданство и силится найти свое место в «Новом Свете». Писатель еле заметно подмигивает проницательному читателю, искушая его перейти рубеж и идти вместе с ним, рассказчиком...<sup>66</sup>

Беер не скупится на цитаты<sup>67</sup>, следя за ощущениями поглядывающего на чашу Пнина, за движениями чаши в обществе гостей. Затем он объясняет нам, что у Набокова «вещь – не только вещь, но контур идеи, согласно которой высшее проявление красоты в эманации неземного света»<sup>68</sup>. Двигаясь по сюжету 6-й главы романа, Беер сообщает, что надежды Пнина не сбылись, на этом «торжестве» он узнал, что потерял место. Израильский прозаик продолжает:

Писатель, не наделенный гением Набокова и тем не менее распознавший эпифанию в стеклянной чаше и символическое значение этой вещи для Пнина <...> разбил бы чашу с помощью щелкунчика, неожиданно свалившегося с неба, и оставил бы нас вместе с Пнином скорбеть о незадавшейся жизни, которая раскололась на мелкие кусочки, как та дивная посуда. Но Набоков не попался на удочку банальности. И все его продуманные до мелочей детали себя оправдают, все, вплоть до вставных челюстей, которые Пнин вынул изо рта, приступая к мытью посуды<sup>69</sup>.

Конечно, «Пнин» – англоязычный роман, но Набоков и по-английски продолжает оставаться русским автором. Когда Беер вчитывается в набоковскую прозу, учась мастерству, кажется, что он готов истолковать гений Набокова и его мельчайшие лучезарные откровения в слове как теофанию. Обобщая два последние примера, отмечу, что и Майя Бежерано, и Хаим Беер находятся под большим впечатлением нетривиальных развязок, убедительная неожиданность которых побуждает их к анализу и размышлениям.

\* \* \*

Русской и советской литературой был пропитан самый воздух, которым дышали сионистские колонисты и первые поколения уроженцев Страны Израиля. Показательна информация, приведенная в карманном «Календаре на 1955/1956 год», выпущенном в Израиле на русском языке силами Керен Каемет и Еврейского агентства (Сохнут). Там, в разделе «Литература», читаем:

К основоположникам новой еврейской литературы принадлежат: Хаим Нахман Бялик и Шаул Черниховский, великие поэты. Иосиф Хаим Бреннер, маститый писатель, все трое из России. На их произведениях воспитывались и воспитываются поколение за поколением израильской молодежи <...>

Среди переводной литературы отметим лучшие переводы с русского. За 1953/54 г. изданы следующие переводы: Первый том сочинений М. Горького; избранные повести и рассказы Гоголя, Тургенева, Л. Толстого, Достоевского, Чехова и Горького; Л. Толстой «Детство, отрочество, юность»; Л. Толстой «Крейцерова соната»; Л. Толстой «Война и мир»; И. (sic!) Трифонов<sup>70</sup>, А.С. Макаренко, Т. Семешкин<sup>71</sup>, К. Федин<sup>72</sup>, А. Чехов, М. Шолохов<sup>73</sup>.

Из книг для детства и юношества переведены и изданы книги: В. Говарева, М. Горького, А. Гидра, А.Н. Толстого, Л.Н. Толстого, Д.З. Мамина-Сибиряка, А. Пушкина, С. Кузнецова и пр.<sup>74</sup>

Эти списки не могут не удивить, тем более что некоторые из названных писательских фамилий ничего не говорят даже нынешним россиянам. Как же сказалось обилие переводов с русского на оригинальном ивритском творчестве израильских авторов? Нижеследующие примеры весьма красноречивы.

Писатель Йорам Канюк родился в Тель-Авиве в 1930 году в семье педагогов и сионистов-социалистов. Языком общей культуры его отца был немецкий, и отец, «не доверяя сионистской системе образования, одним из столпов которого была моя мама», дополнял познания сына чтением с ним стихов Гете и Шиллера, прозы Клейста (переводил вслух, глядя в книгу) и беседами о философских идеях Шопенгауэра и Канта. Но реальная жизнь мальчика плотно соприкасалась с ивритскими писателями. Посаженым отцом на его обрезании был не кто иной, как Бялик, и он же предложил назвать мальчика Йорамом (в переводе с иврита – Господь высок). Дом бабушки Йорама соседствовал с домом Бялика, и в его просторном дворе он в младенчестве (Бялик умер летом 1934 г.) часто играл с «национальным поэтом». Воспитательницей Йорама в детском саду была Хая Бройде, вдова

Йосефа Хаима Бреннера (1881–1921), одного из отцов-основателей новоеврейской литературы на иврите, зарезанного арабами в Яффо, а их единственный сын Ури учился у матери Канюка в гимназии «Герцлия». Учительницей Йорама в первом классе была родственница писателя Давида Фришмана (1859–1922), а с сыном поэта и прозаика Якова Штейнберга (1887–1947) они жадно глотали книги из богатой библиотеки писателя, регулярно наблюдая его склоненную над письменным столом спину. Все это, как признавался Канюк, побуждало его в отроческие годы хотеть *не быть* писателем. И однако, когда в седьмом классе ученикам дали задание написать рассказ – не сочинение, а именно рассказ, как подчеркивает Канюк, – случилось нечто странное:

...Я исписал целую тетрадку рассказом, который должен был быть «из нашей жизни». Я написал о партизанах в России, о Наташе из песни «То в ночи была Наташа»<sup>75</sup> и ее голубоглазое возлюбленное по имени Илюша. Я тщательно описывал впечатления своего тель-авивского детства: поездки на санях по снегу и битву с немцами в лесной чаще, потому что я полагал, что именно это требуется от пишущего рассказ, а еще потому, что я любил воображать себе миры, на деле мне не знакомые. Учитель Блех любил литературные изыски, но я излагал свои измышления корявым и простым языком, за что и получил сполна – «удовлетворительно с минусом»<sup>76</sup>.

И совсем не удивляет, что чуть позже одной из любимых книг Йорама Канюка стал катаевский «Белеет парус одинокий» (в переводе Леи Гольдберг; издан в 1946 г.).

### Ряд литературного просвещения

Ко второму ряду, названному мной рядом литературного просвещения, я отношу учебники, хрестоматии, критику, очерки и эссе, «рассказывающие о». Ясно, что тут встречается едва ли учитываемое многообразие цитат, как из художественных произведений, перевода которых на иврит пока не существует, так и из всевозможных внелитературных источников, откуда черпаются нужные автору сведения о русском сочинителе – от 9-томной «Литературной энциклопедии» (М., 1962–1978) до набоковских комментариев к «Евгению Онегину», от советских «Постановлений» и газетных материалов до мнений западных исследователей и переводчиков. К ряду просвещения относятся адресованные студентам книги Леи Гольдберг, уже не как поэта, прозаика и переводчика, но как профессора общей литературы и славистики в Еврейском университете в Иерусалиме: «Русская лите-

ратура XIX века»<sup>77</sup>, «Искусство рассказа: анализ примеров короткого рассказа и история жанра»<sup>78</sup> (здесь почетное место отведено Чехову) и «Конфликт сознания: о Достоевском»<sup>79</sup>. Сюда же следует занести бесчисленные статьи и биографические очерки о русских и советских авторах, разбросанные по периодическим изданиям, собранные в книги и включенные во всевозможные энциклопедии и энциклопедические словари. Даже мне в свое время предложили написать статью в приложении для учителя к «Антологии ивритской литературы для изучающих иврит», где составителям было важно выявить «русский подтекст» в отобранном ими стихотворении Якова Фихмана (1881–1958) «Парус»<sup>80</sup>.

В этом ряду важная культуртрегерская роль принадлежит переводчикам, которые сопровождают свои переводы предисловиями и примечаниями. Не будет преувеличением сказать, что их трудами израильтяне успешно закрашивают контуры литературной карты мира. Таких переводчиков отличает глубочайшая любовь к русским писателям и поэтам и почти альтруистическое стремление дать читательской публике ключи для дешифровки инокультурного текста. Анализ подобных «навигаторов» мог бы представить замечательные, хоть и далеко не исчерпывающие данные о рецепции русскоязычной литературы в Израиле.

И снова процитирую Аминадава Дикмана (р. 1938, Варшава), тем более что он возглавляет кафедру перевода в Еврейском университете в Иерусалиме и ему принадлежат многочисленные переводы с русского, французского, латинского языков. Дикман – член-корреспондент Академии языка Израиля и член Национальной комиссии Израиля по переводу мировой классики, он занимается исследованием разных школ художественного перевода и им написаны статьи о русской переводческой школе на иврит. Касаясь переведенной с русского на иврит художественной прозы, он сказал:

Вот что интересно: прочие моды в израильской словесности возникают и исчезают, но с русской литературой у нас роман постоянный. В 1940–1960-х годах в Израиле работали очень усердные переводчики. Например, Мордехай Вольфовски перевел Тургенева, Пушкина, семь или восемь центральных произведений Достоевского. Достоевский в его переводах входил в школьную программу, все читали «Преступление и наказание», а некоторые умные – еще и «Карамазовых». Когда-то я встречался с таким переводчиком – Цви Арадом, он был очень старым, а я очень молодым. Я ему задал вопрос (это надо показывать руками, но я постараюсь словами): «Господин Арад, сколько вы перевели?» Он сказал: «Ну, шкаф». – «А какой шкаф?» – «Ну, такой» (разводит руки). Арад сделал первый перевод «Доктора Живаго»<sup>81</sup>, того же Тургенева переводил, «Петербург» Белого. Кстати, очень много переводилось советской лите-

ратуры, трудно представить себе какую-то другую некоммунистическую страну, где ее переводили бы в таком количестве, как в Израиле в 1950-х годах. К сожалению, у нас нет полной библиографии переводов с русского на иврит. Сейчас мои студенты ее собирают, это будет очень серьезный томище<sup>82</sup>.

### Переводы с русского на иврит

Среди переводов с русского, ставших событием на 2008-й год, Дикман назвал сборник рассказов Андрея Платонова «В прекрасном и яростном мире» и его же «Котлован» в переводах Нили Мирски, «Защиту Лужина» Набокова в переводе своего приятеля и ученика Ронена Сониса, а также «Темные аллеи» Бунина и «Колымские рассказы» Шаламова в переводе Рои Хена. Я полностью согласна с выбором Дикмана и остановлюсь на названных им именах несколько подробнее.

Вклад Нили Мирски в пропаганду русской литературы в Израиле неоценим. Десятки переведенных ею с русского языка книг и напечатанных в журналах рассказов, как правило, дополнены ее очерками о переводимых авторах и судьбе их произведений. Мирски отмечает особенности творческого метода каждого писателя и помогает израильтянам воспринять инокультурное явление. Среди ее переводов с русского рассказы Чехова (1981), Набокова (1994), Платонова (2007), «Дворянское гнездо» (1983) и «Отцы и дети» (1998) Тургенева, «Идиот» (1993) и «Игрок» (2002) Достоевского, «Шум времени» Мандельштама (1988) и уже упоминавшаяся «Анна Каренина» (2000). Я с большим удовольствием прочла ее перевод повести «Москва-Петушки» В. Ерофеева и должна сказать, что Мирски сотворила чудо. Она передала и дух книги, и ее букву, искусно пользуясь компенсаторной техникой перевода, которая позволяет сместить окрашенное место. Так, если в абзаце оригинала встречается яркий эпитет, идиома или пословица, позволительно перевести их обычной речью и дать в соответствующем абзаце перевода другие эпитет, идиому, пословицу или даже перенести их в соседний контекст. Важно, чтобы перевод не потускнел, не лишился авторского необщего выражения и не превратился в вымученный подстрочник.

По случаю присуждения в 2008 году Нили Мирски Премии Израиля за переводческую деятельность (эту награду присуждают ко Дню независимости), журнал «Ла-иша» опубликовал интервью с ней, откуда я почерпнула основные биографические сведения о переводчице. Мирски, в девичестве Болеславская, родилась в 1943 году в Реховоте, но выросла и живет в Тель-Авиве. Поскольку биография Мирски во многом типична для определенного слоя израильской интеллигенции (можно сравнить с биографией А.Оза в его «Повести о любви и тьме»)

и в то же время уникальна, останавлиюсь на ней подробнее. Русскость переводчицы уходит корнями в семью:

Мой русский опыт начинается прежде всего с бабушки, Хаи Болеславской, с которой я говорила исключительно по-русски, потому что иврит бабушка так и не выучила. Мой дед, Иехуда, говорил на ашкеназском иврите хедера, имел подписку на две ивритские газеты «Херут» и «Бокер», которые читала и я, поскольку с детства была заядлой читательницей газет. Но дома господствовала русская атмосфера. Мой папа, человек сентиментальный, привез с собой в Эрец-Исраэль свои детские книжки на русском языке, и их я тоже читала, причем в очень раннем возрасте, – книги, изданные еще при царе, со старой орфографией и печатью. Они стояли запертые в книжном шкафу и манили своими пурпурно-золотыми переплетами... Мой папа говорил со своими родителями только по-русски. Поскольку они придерживались противоположных политических взглядов, бесконечные жаркие споры о политике велись на повышенных тонах и тоже исключительно по-русски.

Я много времени проводила у дедушки с бабушкой. Дед имел магазин русских книг на ул. Аленби, 72: «Болеславский». Он вел торговлю с Советским Союзом через посольство, а когда дипломатические отношения между странами были разорваны, магазин закрылся. Но позднее он снова открылся, и когда дедушка состарился и не мог больше работать, заботу о магазине взял на себя Саша Аргов<sup>83</sup>, близкий друг семьи, ставший компаньоном деда<sup>84</sup>.

Родительский дом Нили Мирски был очень политизирован<sup>85</sup>, и политические убеждения сказались даже на выборе детской газеты: если все дети в классе, а она училась в гимназии «Герцлия», читали «Ха-Арец Шелану», то для нее выписывали «Мишмар Лиладим». Отец не признавал газет, восхвалявших материальное благосостояние Америки. Его дочь воспитывалась в духе социализма, и газета обильно поставляла ей рассказы о том, как в СССР осуществились мечты человечества о лучшей жизни. Нили вышла замуж за русского еврея, приехавшего в Израиль в 1957 году в возрасте 17 лет. Супруги несколько лет жили в Мюнхене (с 1964), где Сема Мирский работал на американской радиостанции на русском языке, чьи передачи, адресованные слушателям в Советском Союзе, должны были представить истинное лицо советского строя. Вернувшись в Израиль, Нили Мирски начала было преподавать литературу в Тель-Авивском университете, но вскоре поняла, что академическая карьера ее не влечет. И тогда она занялась переводами, с русского и немецкого (например, перевела «Буденброки» Т. Манна).

Упомянутый Дикманом Ронен Сонис родился в 1972 году в Петах-Тикве, в семье иммигрантов из Одессы. Мальчику много читали вслух

по-русски и старались привить любовь к этому языку. После службы в армии он занялся русским всерьез и попробовал себя в переводе. Сонис зарабатывает на жизнь преподаванием, а переводит из любви к искусству. В его переводе романа «Защита Лужина» (2006) доминируют музыка и лаконизм. Слов так немного, что, кажется, слышишь русскую речь Набокова. Я отношу эту краткость на счет точного и всегда уместного использования сугубо ивритских фразеологизмов и оборотов. Эта кажущаяся структурная дистанцированность языка перевода от языка оригинала сохранила прозрачность подлинника и, как ни странно, его стиль. Меня метод Сониса убедил. А из разговора с ним я узнала, что он недавно сдал в издательство перевод (с английского) посмертного романа Набокова «Лаура» и собирается перевести «Дар».

Одним из самых молодых переводчиков художественной прозы с русского языка на иврит является тель-авивец марокканского происхождения Рои Хен (р. 1980), писатель и драматург, а в последние годы – ответственный за литературную часть театра «Гешер». Рои перевел Д. Хармса (2003), «Колымские рассказы» В. Шаламова (2005), «Темные аллеи» И. Бунина (2008) и «Бедные люди» (2009) Ф. Достоевского. По выходе последнего перевода книжное обозрение «Сфарим» газеты «Ха-Арец» опубликовало небольшое интервью с Рои Хеном, где он рассказал о своем пути к русской литературе:

Если литература была страной, куда я эмигрировал, убягая от реальности, то русская литература была ее столицей. В 16 лет я мечтал погибнуть на дуэли либо написать роман. Я предпочел писать, хотя порой мне кажется, что первый вариант дается меньшим трудом. Чтобы эмиграция была полной, я выучил язык.

И тут снова не обошлось без гоголевской «Шинели». Беседовавшую с переводчиком Веред Ли, озадачило, что в то время, как Достоевскому принадлежит фраза «Все мы вышли из гоголевской “Шинели”», его герой, Макар Девушкин, читает эту самую «Шинель» и вовсе ее не одобряет. И тут Рои Хен рассказал ей об обстоятельствах публикации «Бедных людей», о том, как хотел начинающий писатель Достоевский освободиться от влияния прозы такого мастера, как Гоголь. Случай типичный, поскольку израильские переводчики работают не только с текстом, но и с широким контекстом выбранного для перевода произведения.

Рои Хен – автодидакт, русский он выучил, обложившись книгами и пользуясь услугами друзей и знакомых. Повесть «Бедные люди» была первым произведением, которое он самостоятельно прочел на новом для него языке (Хен переводит также с французского и английского). Ему было тогда 19 лет, и в том же году он совершил свое первое

путешествие в Москву. По его признанию, он нашел там все, чего искал и о чем знал из книг. Позднее он неоднократно ездил в Россию и проводил там семинары, посвященные ивритской литературе. А для театральных коллективов Израиля Хен перевел «Ревизора» и «Вишневый сад», а также «Тот самый Мюнхгаузен» Г. Горина.

В кратчайшем пунктирном обзоре нынешних переводов на иврит назову и фандоринскую серию Б. Акунина, которую переводит Игаль Ливерант. И вот что занятно: Григорий Чхартишвили под маской «Б. Акунин» написал детектив, «чтобы развлечь жену» (см. Акунин 2000), а Игаль Ливерант стал переводить на иврит книги о подвигах Фандорина, чтобы их могла прочесть его не знающая русского языка подруга. Ливерант десятилетним мальчиком приехал в Израиль из Днепропетровска в 1990 году и живет в Ариэле. На сегодняшний день в его переводе вышло пять книг о Фандорине: «Азазель» (2004), «Турецкий гамбит» (2005), «Левиафан» (2006), «Смерть Ахиллеса» (2007) и «Особые поручения» (2009). Реакция читателей и критиков была и продолжает быть неоднозначной. После появления второго романа «Турецкий гамбит», начитанный, авторитетный и в меру снобистский литературный критик Арик Гласнер назвал произведение «чистой воды болтовней» и не преминул вынуть из сундука гоголевскую шинель только для того, чтобы подчеркнуть – автору она явно не по мерке, поскольку он «пренебрег всеми столпами русской литературной традиции – от Гоголя, через Толстого и Достоевского, до Горького», короче – эта «претенциозная тарабарщина» не заслуживает, чтобы ее читали<sup>86</sup>. Но в январе 2010 года в интернете появилась статья Эйяля Мельхера, которому только что вышедший пятый том серии, «Особые поручения», был послан на рецензию. После настаивающего начала («не люблю серии», «...перевод с русского, а у меня долгая история разочарований от знакомства с русскими. По большей части оттого, что они многословно описывают всякую мелочь...») вдруг выясняется, что рецензент рекомендует любителям детективов читать эту захватывающую и проникнутую юмором книгу. А еще лучше – начать с первой книги серии и прочесть их все. Высокую оценку заслужила работа переводчика:

Не знаю, как в оригинале, но перевод льется свободно, легок и в то же время глубок. Иврит прекрасный. И помимо собственно перевода есть масса информации, содержащейся в примечаниях к тексту, которые многое объясняют в культурном и литературном контексте произведения. Работа впечатляющая и достойная<sup>87</sup>.

Нельзя не заметить, какой благодарности израильского профессионального читателя удостоилась та культуртрегерская роль переводчиков, о которой я писала выше.



Однако сколь бы кратким и неполным не был рассказ о переводчиках с русского на иврит, он не может обойти молчанием творческий гений Петра Криксунова. Криксунов родился в 1954 году в Киеве, в 1976-м приехал в Израиль и поселился в Иерусалиме. Тут он учился в Еврейском университете на кафедрах иврита и древних семитских языков. Его первым переводческим опытом стали стихи Мандельштама<sup>88</sup>. И хотя Криксунов блестяще перевел на иврит стихотворения Михаила Генделева<sup>89</sup> (1950–2009), израильской читающей публике он известен как неподражаемый переводчик русской классической прозы. В его переводе роман «Мастер и Маргарита» (1999) несколько лет был израильским бестселлером, и вряд ли найдешь интеллигентный дом, где не стоит на полке эта книга. Вероятно, это одно из непредсказуемых чудес, поскольку ни Евангелию, ни быту и литературным баталиям Москвы 30-х годов в культурном багаже израильтян не было отведено сколько-нибудь заметного места. А как благодарны переводчику русскоговорящие жители Израйля! Ведь он подарил их детям то, что они хотели, но не могли дать им собственными силами.

Криксунов нередко переводит те произведения, которые уже имели свой ивритский эквивалент. Скорее всего, именно эти прежние версии переводов, по-разному несовершенные, зывали к обновлению. Он выполнил четвертый (!) перевод «Преступления и наказания»<sup>90</sup> (1995), а также новые переводы «Собачьего сердца»<sup>91</sup> (2002) «Доктора Живаго» (2006), «Самсона-назоря» Жаботинского (2007)<sup>92</sup>. Криксунов поясняет свои переводы примечаниями и сопроводительными статьями, порой показывает варианты возможных переложений на иврит того или иного фрагмента. Каждый его перевод живет в особой культурной ауре произведения, необходимой для того, чтобы удержать читателя в лабиринтах такого далекого от него мира русской книги. Язык переводов Криксунова искусно балансирует между современным ивритом и особыми синтаксическими и лексическими отклонениями от его нормы, напоминающими о подлинном тексте и его времени. Среди переводческих работ Петра Криксунова – «Приглашение на казнь» Набокова (1995), «Смерть Ивана Ильича и другие рассказы» Л. Толстого (1999), «Роковые яйца» Булгакова (2003), сборник эссе Майи Каганской о русских и советских писателях «Сумерки богов» (2005), «Подросток» Достоевского (2008), а также вышедшая в январе 2010 года книга Андрея Платонова «Счастливая Москва», где под одной обложкой собраны одноименный незавершенный роман (впервые изданный в России лишь в 1991), рассказ «Московская скрипка» и повесть «Ювенильное море». И если в послесловии к своему переводу Андрея Платонова Нили Мирски призналась, что даже не пыталась создать на иврите неповторимый стиль платоновской прозы, то именно эту эстетическую задачу поставил перед собой Петр Криксунов.

Среди переводов русской поэзии в последние десятилетия неоспоримо лидирует «Серебряный век». В 1982-м, как помним, переиздали «Русскую поэзию» (1942), а в 2002-м появился объемистый том «Век мой, зверь мой», где Аминадав Дикман поместил свои переводы отобранных им стихотворений. В книге представлены восемь поэтов: И. Анненский, В. Хлебников, Вл. Ходасевич, Н. Гумилев, А. Ахматова, Б. Пастернак, О. Мандельштам и М. Цветаева<sup>93</sup>. Но не успели его поражающие богатством иврита переводы (я считаю, что в поэтическом переводе Дикман наследует Шлионскому) изумить и озадачить читателя – ведь не у всех израильтян такой словесный запас! – как на прилавках появились новые переводы тех же поэтов. Переводчица Мири Литвак предпочла публиковать их в небольших, серийного оформления книжках: «Борис Пастернак: избранные стихи» (2006), а затем избранные стихи Марины Цветаевой, Анны Ахматовой и Александра Блока (все – 2007). Литвак родилась в СССР, в Израиль приехала подростком, не зная иврита. Училась в Тель-Авивском университете и в Сорбонне, а на литературное поприще вступила автором сборника рассказов с провокационным названием «Русские девушки спят нагишом» (1997), которого коснусь ниже.

### Русский подтекст в литературе для детей

Особой территорией «русского подтекста» является литература для детей – четвертый ряд в предложенной мною таблице. На эту тему даже проведено исследование: «Основы поэзии для детей на примере творчества Леи Гольдберг»<sup>94</sup>. Автор написанной по следам докторской диссертации книги, Леа Ховав, много лет преподавала детскую литературу в иерусалимском педагогическом женском колледже «Эфрата». Она исходит из теоретических статей Леи Гольдберг о детской литературе<sup>95</sup>, а та, в свою очередь, приводит примеры из Чуковского, Маршака, Барто. Ховав показывает<sup>96</sup>, что лучшие детские поэты – Фаня Бергштейн (1908–1950), Левин Кипнис (1894–1990), Мирьям Ялан-Штекелис (1900–1984), а также писавшие для малышей Натан Альтерман и Авраам Шлионский, всё авторы, читавшие по-русски, – следовали моделям, поэтике, ритмике и риторическим приемам, разработанным столпами советской поэтической школы для детей. В оригинальном творчестве названных ивритских авторов (30–50-е годы XX века) русскоязычный читатель легко распознает сюжеты и коллизии любимых им с детства книжек, например, сквозь текст рифмованной «Истории о девочке Милик и тете Пилик» отчетливо проступает «Айболит»<sup>97</sup>. А параллельно живут, услаждая слух и питая воображение не одного поколения израильских малышей, «свободные переложения» на иврит советской детской классики, будь то «Doktor

Оу-ze-mar» («Доктор Ой-это-горько») Альтермана по стихотворному «Айболиту» К. Чуковского, «Geveret im klavlav» («Дама со щенком») М. Ялан-Штекелис по «Багаж» Маршака<sup>98</sup>, «Ha-mefuzar mi-kefar Azar» («Рассеянный из деревушки Азар») Л. Гольдберг по «Вот какой рассеянный» Маршака и ее же «Kakh ve-lo kakh» («Так и не так») по одноименному произведению Чуковского. Ивритизировались также мотивы русского фольклора: «Eliezer ve-ha-gezer» («Элиэзер и морковка») – переложение «Репки» Л.Кипниса, «Savta bar vazayim» Л. Гольдберг – «Два веселых гуся», а ее же история в стихах «Dira lehazkir» («Сдается квартира») написана по мотивам «Теремка» и маршаковского «Мистера Твистера».

В прозе для маленьких на иврите выходили отдельные истории для детей Л.Толстого и советские рассказы, вроде «Волшебного слова» Осеевой или «Огурцов» Носова. Для детей старшего возраста в 40–50-е годы тоже была создана библиотека переводов, куда вошли помянутые уже «Детство» М. Горького и «Белеет парус одинокий» В. Катаева в переводах Л.Гольдберг и «Два капитана» В. Каверина (1950) в переводе поэта Элияху Телера (1901–1965).

### О литературном влиянии

Наиболее проблематичная с точки зрения убедительности сфера «русского подтекста» – так называемое литературное влияние. Пионером-корифеем тут безусловно является Хамуталь Бар-Йосеф. Ее исследования, вскрывающие влияние русской словесности на творчество Х.Н.Бялика (1873–1934), М.И. Бердичевского (1865–1921), Й.Х. Бреннера (1881–1921), а также на поэзию Леи Гольдберг поначалу вызвали яростный протест местного филологического истеблишмента: мол, может собственных Платонов... Однако Израиль учится плюрализму, в последнее время воспринимает свою культуру как мозаику, и к выступлениям Бар-Йосеф привыкли. А следом за нею обратились к той же теме Эстер Натан<sup>99</sup>из Хайфского университета и Рина Лапидус<sup>100</sup> из Университета им. Бар-Илана. Я тоже вношу посильный вклад, и мне, надеюсь, удалось показать, что в 20-е годы поэзия А. Шлионского, впервые разрабатывавшая в ивритских стихах тему сионистского подвижничества, черпала из имажинизма есенинских революционных поэм 1917–1920 годов, а некоторые образцы ивритской лирики палестинофильского периода (80–90-е годы XIX века) восходят к лермонтовским стихам «Когда волнуется желтеющая нива» и «Казачья колыбельная»<sup>101</sup>.

### «Русские» персонажи израильской прозы и поэзии

Русское присутствие в израильской литературе сказывается и в том, что появились персонажи – выходцы из бывшего СССР. Чаще всего они даны условно – домработницы и уборщицы, безработные и алкоголики – статисты: «Охранник по имени Игорь или Борис. Бездомный по имени Слава или Вадим. Битая бутылка из-под водки»<sup>102</sup>. Несколько иной социальный слой представляет парикмахер Аркадий из одноименного стихотворения Майи Бежерано, «из тех, кто причастен к моему импозантному имиджу, чьи руки умелы и проникают в суть. <...> / Когда он внезапно умер в расцвете лет, / соседи ощутили мстительное удовлетворение – / они его не любили...»<sup>103</sup>.

Есть, однако, и несколько серьезно разработанных образов, например, еврейский парень Алекс, герой романа «Звук трубы в вади» («Hatsotsra be-wadi», 1987). У Алекса нет еврейской идентичности, хотя по крови он еврей, сын прошедших упоение сталинизмом и отрезвление ГУЛАГом родителей. Его семья приехала в Израиль в конце 70-х, просто потому что ехали другие. Алекс учится в Технионе, а ночами разгружает суда в хайфском порту и играет на трубе. Единственным близким человеком, которого он находит в новой стране, оказывается арабская девушка Худа. Автор романа, коммунист Сами Михаэль (р. 1926, в Багдаде) недвусмысленно показал, что советскому еврею нечего искать в милитаристском Израиле, и из всех видов жилья, на которое он может здесь рассчитывать, самой достойной обителью будет могила на военном кладбище (Алекс гибнет в Ливанской войне в 1982 году). Советские реалии романа во многом достоверны, особенно в том, что касается коммунистической пассионарности евреев. Но не обошлось и без развесистой клюквы – образцового детдома, в котором у сына врагов народа всего было вдоволь.

В ивритскую литературу Израиля постепенно входят те, кто приехал в страну ребенком. Такова талантливый прозаик Алона Кимхи, родившаяся во Львове в 1966 году и оказавшаяся в Израиле в 1972-м. Она окончила театральное училище, работала актрисой театра и кино и манекенщицей, а в 1993-м дебютировала сборником новелл «Я, Анастасия» («Ani Anastasiya»), где сразу определила себя виртуозом разнорегистрового иврита. В переведенном на русский язык рассказе «Лунное затмение»<sup>104</sup>, героиня и рассказчица, девочка-полукровка из Львова, явно вобрала черты автора. Кимхи едко высмеяла предубеждения израильтян против «русских», а в романе «Плачущая Сюзанна» («Susanna ha-bohiya», 1999; Премия главы правительства) нарисовала незабываемый образ Катюши – молодой русской женщины, непонятно как прописавшейся в Израиле со своим малолетним гениальным материнником-сыном. Катюша свободно общается на иврите, чув-

ствуует себя в стране, как рыба в воде, вхожа во все сферы и может все: истинный гешефтмахер русской национальности. Алона Кимхи неоднократно выступала как журналист, она занимает проарабские позиции и резко негативно относится к национальной политике государства Израиль.

Сборник рассказов Мири Литвак «Русские девушки спят нагишом» производит впечатление единого лирического повествования: недавно приехавшие в Израиль девушки и молодые женщины сливаются в образ ранимой, чувствительной, интеллигентной героини, как правило и рассказчицы, наверняка имеющий много общего с автором. Хотя мне не близок нарочито спотыкающийся, буксующий в повторах стиль Литвак, как кажется, наследующий «риторике искренности» Бреннера, ей удалось нарисовать убедительные картины болезненного вживания россиянки в израильскую действительность. Несовпадение поведенческих и ментальных кодов ведет к фатальным сбоям коммуникации, причем это непонимание проникает и в прежде надежный семейный кокон, разъедая его изнутри:

С тех пор, как мы живем в Израиле, моих родителей как бы не существует. Когда я прихожу к ним, дом кажется мне сумрачным и беззвучным, словно их там нет, и всей силы этого жгучего местного солнца не хватает, чтобы осветить его, как положено. Снаружи свет ослепляет, но проникнуть внутрь не может.<sup>105</sup>

И потому, когда нет никого, с кем можно поговорить, на помощь приходят герои русской классики:

Когда случалось что-то, что тяготило меня, просто было не по себе, еще до того, как появился *Яаки*, когда мне просто необходимо было поговорить, мне вспоминались сцена или образ из «Анны Карениной». Я думала о Долли, об этой женщине с шестью малыми детьми, которые все время болеют, как она едет навестить Анну и Вронского в их особняке, где все только самое дорогое, а у нее, у нее даже нет платья, чтобы переодеться к ужину, и ей стыдно перед горничной, которая пришла разложить ее багаж и видит, что блузку штопали и чинили. И тогда я ощущала себя уже не такой одинокой, чувствовала, что есть еще кто-то, кто мог бы отнестись ко мне по-доброму...<sup>106</sup>

А когда окружающие ранят ее, героиня утешается мыслью, что «Левин никогда бы так не поступил». Предубеждение израильтян к русским, отношение к нам как к сексуальному объекту, высокомерие – все эти отрицательные черты новых соотечественников присутствуют в книге, но мягкая русскость ивритской прозы Литвак высветлила печаль и оставила по прочтении теплое благодарное чувство.

Эйнат Якир родилась в Израиле в 1977 году, а ее родители приехали сюда в 1972-м из Кишинёва. Эйнат училась на кафедрах общей и еврейской литературы тель-авивского университета, публиковалась в журналах и в 2000 году заняла второе место в конкурсе короткого рассказа газеты «Ха-Арец». За сборник рассказов «Маклерские сделки» («Iskei tivuh», 2002), Якир удостоилась премии «Женщина года в литературе 2003-го года». Критика, как и в случае А.Кимхи, отмечала богатство иврита, умение органично сочетать разные стилевые регистры языка. Эйнат Якир перевела на иврит «Муху-цокотуху» Чуковского (1989).

По поводу Сиван Бескин, преуспевающего экономиста, переводчицы (она перевела на иврит «Повесть о Сонечке» Марины Цветаевой) и поэтессы, ведутся многочисленные споры. Уроженка Литвы, Бескин приехала в Израиль из Вильнюса в 1990-м, в возрасте 14 лет. Верная русской поэтической традиции, Бескин пишет на иврите рифмованные силлаботонические стихи, тогда как в Израиле уже полвека безраздельно господствует верлибр, изрядно, впрочем, обветшавший. В печати ее стихи впервые увидели свет в литературном журнале «Хо!» (1999), а затем вышла книга: «Вокальная пьеса для еврея, рыбы и хора».<sup>107</sup> Произведение состоит из шести музыкальных частей, названия которых задают жанровую окраску: рок-н-ролл, блюз, концерт, народные песни, камерная музыка, кабаре. Бескин весьма начитана, блестяще владеет современным ивритом, свободно ориентируется в американской и европейской культурах, а также в израильской поэзии (об этом свидетельствуют многочисленные реминисценции в ее стихах). Она много публикуется в Интернете, ей нравится эпатировать, и она не брезгует «песенками таверны» в духе израильского поэта родом из России Александра Пэна (1906–1972). Бескин мечтает, чтобы израильтяне вновь полюбили поэзию и перестали ее бояться, а для этого, считает она, «поэзия должна быть ясной, легко запоминающейся, должна ложиться на крик, на бурчанье, на музыку».

Этих трех авторов, при всем различии между ними, объединяет общее представление о литературе и писателе. Писатель – непременно интеллигент, начитан и образован, он пишет со знанием приемов писательского мастерства и рассчитывает на интеллигентного пытливого читателя, книголюба и знатока.

\* \* \*

Очерченные выше сферы русского подтекста, или, говоря шире, – присутствия русской литературы в произведениях израильских прозаиков и поэтов, моделируют многогранный механизм взаимодействия двух культур. И если в периоды, когда ивритская литература была плодом творчества преимущественно российских евреев, ее

можно было считать своеобразной иноязычной диаспорой русской словесности, то в настоящее время, когда подавляющее большинство израильских авторов не имеют прямого отношения ни к России, ни к русскому языку, связь их произведений и их духовного мира с миром русской литературы видится мне уникальным явлением в истории еврейской культуры. Уникальность эта заключается прежде всего в том, что Россия и Израиль сильно разнятся в политическом, этническом и культурном отношении, а также в том, что обе страны долгое время акцентировали в своей культуре именно национальную неповторимость и даже почвенничество. Казалось бы, можно было ожидать, что пересечение этих двух разноязычных и разделенных географически литератур должно происходить там, где каждая из них тяготеет к универсализму, однако вышеприведенные примеры доказывают, что наиболее западают в душу израильтян именно сугубо русские произведения, те, что могли бы именоваться «энциклопедией русской жизни», либо те, что претендуют на художественное воплощение сугубо российских локальных явлений, как «Двенадцать» Блока и «Конармия» Бабеля.

Собранные мною примеры характеризуют ситуацию, которая уже принадлежит прошлому, пусть и недавнему. И хотя я постаралась коснуться также новых тенденций, наметившихся после большой алии из бывшего Советского Союза (1990–1993), пока еще не ясно, как отразится это массивное присутствие читателей с русскоязычным сознанием и подсознанием на тематике и поэтике произведений на иврите. Время не стоит на месте, пишутся новые книги, творятся новые переводы, и территория «русского подтекста» израильской литературы непременно будет расти и цвести.

---

<sup>1</sup> Оз А. Мой Михаэль. Пер. В.Радуцкого. М, 1994. С. 275.

<sup>2</sup> Оз А. Повесть о любви и тьме. Пер. В.Радуцкого. Тель-Авив, 2005. С. 8–9.

<sup>3</sup> Там же. С. 538.

<sup>4</sup> О рецепции прозы Чехова в израильском филологическом сознании отчасти свидетельствует и такой пассаж из статьи романного персонажа, приговорившего к смерти жанр короткого рассказа: «...наследие Чехова и его подражателей: неопределенность. Конец, который никуда не ведет. Случайная встреча. Неудавшаяся попытка. Несостоятельность и поражение» *Arad M. Oman ha-sipur ha-kazar* (Мастер короткого рассказа). Тель-Авив, 2009. С. 110.

<sup>5</sup> Отмечу, что в английском переводе названия «The Blue Mountain» («Голубая гора») русское присутствие исчезло, уступив место символической детали пейзажа, тому локусу, который смещает смысловый акцент в зону арабо-израильского конфликта.

<sup>6</sup> Рапопорт А. Меир Шалев: Я вышел из гоголевской «Шинели» // Ле-хаим. № 12 (декабрь), 2007.

<sup>7</sup> *Ben-Ner H. Ve-hi tehilatekha* (И в том слава твоя: исследование прозы Ш.Й. Агнона, А.Б. Иегошуа, А. Оза). Тель-Авив, 2006. С. 27–28.

<sup>8</sup> М. Арад. Мастер короткого рассказа. С. 117.

<sup>9</sup> А. Рапопорт. Меир Шалев: я вышел из гоголевской шинели.

<sup>10</sup> Шалев собрал эти лекции и выпустил книгой – см. *Shalev M. Sod akhizat ha-einayim* (Секрет лицедейства). Тель-Авив, 1999. Кстати, одна из ее глав даже называется по-гоголевски: «Груды нимфы».

<sup>11</sup> *Набоков В. Гоголь*. Перевел с англ. Дори Парнас. Тель-Авив, 1997.

<sup>12</sup> *Гоголь Н.В. Мертвые души*. М., 1961. С. 12.

<sup>13</sup> Там же. С. 236.

<sup>14</sup> Интересно, что в 1962 г. Гоголя, наряду с Гомером, Сервантесом, Бальзаком, Л. Толстым, Флобером и Гамсуном, назвал среди любимых авторов и Шмуэль Йосеф Агнон, тоже не знавший русского языка, но, в отличие от Шалева, он нигде эту тему не развил (см. *Agnon S. Y. Mi-azmi el azmi* (О себе и о других). Тель-Авив, 2000. С. 256.) У Агнона есть повесть «Ha-malbush» («Шинель?»), где тоже описывается трагическая судьба маленького человека (портного), только внутри еврейского мира и потому с иным, чем у Гоголя, сюжетом и мироощущением.

<sup>15</sup> Шалев. Секрет лицедейства. С. 173.

<sup>16</sup> А в газетной версии перевода первой главы роман был представлен как «Мастер и Маргарита».

<sup>17</sup> По всей видимости, Аарон Реувени, редактор перевода, выполненного Й. Саарони, который не принял правки текста и отказался поставить под ним свое имя.

<sup>18</sup> *Шалев М.* Русский роман. Пер. Р. Нудельмана и А. Фурман. М, 2006. С. 98–99.

<sup>19</sup> Примечательно, что в период метрической революции ивритского стиха, в 90-е годы XIX века, главные новаторы просодии Бялик и Черниковский внедряли в иврит силлаботонические размеры вместе с их семантическими ореолами, свойственными русской поэзии. Черниковский даже написал подражание бальмонтовской «Фантазии» (1983), используя ее сверхдлинный размер – 8-стопный хорей – для своего сходного по теме стихотворения «Лесные чары» («Qisimei yaar», 1910 // *Вл. Ходасевич*. Из еврейских поэтов. Сост., вступ. статья и комм. З. Копельман. М.–Иерусалим, 1998. С. 208–214).

<sup>20</sup> *Nez R. Al ha-qria be-Altarman (kelomar, al Pasternak)* (Читая Альтермана (точнее, Пастернака)) // *Ho! Ktav et le-sifrut*. № 1. 2005. С. 192–193.

<sup>21</sup> Здесь и далее курсивом выделены слова, написанные в оригинале по-русски.

<sup>22</sup> *Yomane Lea Goldberg* (Дневники Леи Гольдберг) / Ed. A. Aharoni, R. Aharoni. Тель-Авив, 2005. С. 338.

<sup>23</sup> Бат-Мирьям – псевдоним Йохевед Железняк (1901–1980), которым она подписывала свои ивритские стихи, публиковавшиеся в альманахе «Хаткуфа» с 1922 г., еще живя в Белоруссии, откуда она родом. По переезде в Страну Израиля в 1928 г. поэтесса взяла псевдоним как фамилию.

<sup>24</sup> *Bat-Miryam Y. Mikhtav* (Письмо) // *Shevo*. № 3. 1999. С. 44.

<sup>25</sup> *Ruebner T. Lea Goldberg* (Леа Гольдберг: монография). Тель-Авив, 1980. С. 211. Antico Café Greco находится на ул. Via Condotti в Риме.



<sup>26</sup> См. о нем: *Тименчик Р.* Деталь двойного назначения // *Лехаим.* № 5 (169). Май 2006.

<sup>27</sup> Название кафе «Шелег Леванон» переводится как «Снег Ливанских гор». Курсивом выделены слова, написанные в оригинале на иврите.

<sup>28</sup> Стихотворение хранится в писательском архиве «Гназим», ед. хр. 104/7104/7106/1.

<sup>29</sup> *Zurit Y. Shirat ha-pere ha-azil* (Песнь благородного дикаря: биография Авот Йешуруна). Тель-Авив, 1995. С. 1–5.

<sup>30</sup> *Dor M. Shirat Rusiya* // Послесловие к кн. *Shirat Rusiya*. Тель-Авив, 1982. С. 201–203 (Цит. по: *Копельман З.* Александр Блок о войне в Ливане // *Солнечное сплетение.* № 18–19. Иерусалим. 2001. С. 419. В этой моей статье см. перевод стихотворения Дора «Когда я думаю о Гумилеве».

<sup>31</sup> Характерное сионистское имя – в память о Теодоре (Биньямине Зееве) Герцле (1860–1904).

<sup>32</sup> *Grež N. Al daat azmo...* (По собственному выбору. Четыре фрагмента из жизни Амоса Кейнана). Тель-Авив, 2009. С. 84.

<sup>33</sup> Там же. С. 84.

<sup>34</sup> Там же. С. 96–97.

<sup>35</sup> Там же. С. 97.

<sup>36</sup> Речь идет о переводе 1930 г. под названием «Ha-rehush» (Капитал: критический анализ экономики государства), вышедшем в частном издательстве.

<sup>37</sup> *Grež N. Al daat azmo.* С. 105.

<sup>38</sup> Несколько рассказов А. Кейнана можно прочесть в переводе: см. *Кейнан А.* Мюнхенская история. Черкесские танцы в Сиднее. Одесса-мама. Пер. с иврита Б. Борухов // *Солнечное сплетение.* № 18–19. Иерусалим, 2001. С. 63–98.

<sup>39</sup> Перевод на иврит выполнен А. Шлионским к Первому Мая 1923 г.

<sup>40</sup> *Grež N. Al daat azmo.* С. 105–108.

<sup>41</sup> О движении ханаанейцев (на иврите – *кнааним*) см., напр., мое предисловие к роману другого младоханаанейца Биньямина Таммуза «Минотавр» (М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2001).

<sup>42</sup> *А. Кейнан.* Черкесские танцы в Сиднее. С. 81, 82.

<sup>43</sup> Там же. С. 81 и 83.

<sup>44</sup> Как не похожа эта историко-культурная травма Кейнана на впечатление, произведенное на Моше Дора биографией Н. Гумилева из антологии «Русская поэзия». Дор отреагировал так: «...я думаю о Гумилеве, как он стоял – один или с другими – лицом / к лицу с убийцами своими, славянами ль, прибалтами, / с их лицами без зла и сострадания... / Молчал ли он, вздыхал, кричал или бормотал невнятно слова / без смысла? Дрожал? Или непроизвольно его / скрипели зубы? А может, тело взбунтовалось дерзко / и, вопреки всему, чего он ждал от мига своего прощанья, / он обмочился? Пожалуй, нам довольно и того, что говорят: / в последнее мгновение он том Гомера прижимал к груди...» (М. Дор. Когда я думаю о Гумилеве (*перевод мой*)).

<sup>45</sup> «...очень много переводилось советской литературы, трудно представить себе какую-то другую некоммунистическую страну, где ее переводили бы в таком количестве, как в Израиле в 1950-х годах» (*Дикман А.* С русской литературой у нас роман постоянный. Беседу ведет М.Эдельштейн // *Лехаим.* № 10 (ноябрь) 2008).

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Дж.Д. Сэллинджер умер 27 января 2010, когда я работала над этой статьей. Да покоится с миром.

<sup>48</sup> *Saaroni Y. Pen u-fanav – dyokan u-sevivo* (Пэн и его лики – портрет в своем кругу) // *Siman Qriya*. № 2 .1973. С. 296.

<sup>49</sup> *М. Шалев*. Русский роман. С. 26. См. также *З. Копельман*. О присутствии Пушкина в ивритской литературе // «От западных морей до самых врат восточных...». А.С. Пушкин за рубежом. К 200-летию со дня рождения. М, 1999. С. 118–136, и вышеупомянутую мою статью «Александр Блок о войне в Ливане». Это я и называю присутствием русской литературы в израильской в виде примет времени и места.

<sup>50</sup> *Римон Е*. Горе от хохма // *Лехаим*. № 12 (декабрь), 2009.

<sup>51</sup> *Arad M. Makom akher ve-ir zaga*. Тель-Авив, 2003. С. 32 (*перевод мой*).

<sup>52</sup> Там же. С. 42.

<sup>53</sup> Там же. С. 48.

<sup>54</sup> Там же. С. 53.

<sup>55</sup> Там же. С. 52.

<sup>56</sup> *Е. Римон*. Горе от хохма.

<sup>57</sup> *Arad M. Zadik neezav* (Покинутый праведник). Тель-Авив, 2005. С. 42 (*перевод мой*).

<sup>58</sup> В кн. *Цалка Д*. На пути в Халеб. Рассказы. Пер. с иврита. М.–Иерусалим, 2004. С. 102–111.

<sup>59</sup> *Shahar D. Yerakh ha-devash ve-ha-zahav* (Медовый и золотой месяц). Тель-Авив, 1959.

<sup>60</sup> *Vizeltir M. Mihtav le-Dostoevsky* // *Idem. Kitsur shenot ha-shishim* (Краткое избранное 60-х). Тель-Авив, 1984. С. 47–49. О поэтике Меира Визельтира в 60–70-е годы XX века точно и лаконично сказал писатель Ури Бернштейн: «Меир Визельтир в стихах играет роль журналиста от поэзии. Он, поэт, выходит в мир с целью рассказать нам в своем репортаже о событиях, свидетелем которых является» (*Kartun-Blum R.* (ed.) «*Meain nakhalti et shirati...*» («Откуда пришла ко мне песня...»: писатели и поэты рассказывают об источниках своего вдохновения). Тель-Авив, 2002. С. 153.) Излишне добавлять, что в таком амплуа Визельтир пишет верлибрами.

<sup>61</sup> См. прим. 60. Рут Картун-Блум – профессор кафедры ивритской литературы Еврейского университета в Иерусалиме.

<sup>62</sup> Молодежное движение «Ха-шомер ха-цаир» объединяло сионистских скаутов прокоммунистического толка.

<sup>63</sup> «Анна Каренина» переводилась на иврит трижды. Первый перевод виленского литератора Йосефа Элиягу Тривуша (1855–1940) вышел в пяти томиках в «Изд-ве Штыбеля» (1918 Москва – 1922, Варшава; переиздавался несколько раз, в т.ч. в 1935 в Тель-Авиве). Это был бестселлер, и в 20–30-е годы библиотекари Страны Израйля сетовали на то, что молодежь книгам еврейских авторов предпочитает «написанный графом роман». Тривуш перевел для Штыбеля также «Войну и мир» (1921–1924, Варшава – 1929 Берлин, и переиздания). Второй перевод «Анны Карениной» был выполнен И. Шенхаром («Изд-во Шокена», 1937–1947; 2-е изд. – 1959), третий перевод – Нили Мирски (изд-во «Ам овед», 1999).

<sup>64</sup> *Kartun-Blum R.* (ed.) «*Meain nakhalti et shirati...*». С.225–227

<sup>65</sup> Беер заключает слово интеллигент (как и Новый Свет) в кавычки, поскольку на иврите это – иноязычное понятие, в данном случае – заимствование из русской культуры.

<sup>66</sup> *Kartun-Blum R.* (ed.) «Meain nakhalti et shirati...» С. 202–203.

<sup>67</sup> Беер пользуется изданием: *Набоков В.* Пнин. Пер. с англ. Авраам Явин. Тель-Авив. 1977 (2-е изд. 2003).

<sup>68</sup> Там же, с. 204. Эта идея восходит к лурианской каббале.

<sup>69</sup> Там же, с. 205.

<sup>70</sup> Полагаю, здесь просто недочет перевода, поскольку звук «ю» транскрибируется ни иврите буквой «йод», которая при обратном переводе на русский превратилась в «и». Повесть Ю. Трифонова «Студенты» (1951) в переводе Эрэлы Ор (Шнеерсон; 1923–1967) вышла в 1953 г.

<sup>71</sup> Речь, видимо, о писателе Тихоне Семушкине (1900–1970), писавшем о становлении советской власти на Чукотке.

<sup>72</sup> Книга «Первые радости» (1949) Фебина была переведена на иврит (изд-во «Ха-кибуц ха-меухад»), но когда и кем, мне установить не удалось, поскольку книги в библиотеках нет.

<sup>73</sup> *Sholohov M.* Karka betula (Поднятая целина). Пер. А. Шлионского. Тель-Авив. 1935–1936. *Sholohov M.* Ha-Don ha-shaket (Тихий Дон). Пер. А. Шлионского. Мерхавия. 1953–1959.

<sup>74</sup> Еврейский календарь на 1955–1956 год. Иерусалим: Керен Каемет, Еврейское Агентство. 1955. С. 56–57.

<sup>75</sup> Строка песни в оригинале: «Haita zot Natasha ba-laila».

<sup>76</sup> «Meain nakhalti et shirati...», с. 67.

<sup>77</sup> *Goldberg L.* Ha-sifrut ha-rusit ba-mea ha-tesha-esre (Русская литература XIX века). Тель-Авив, 1968.

<sup>78</sup> *Goldberg L.* Omanut ha-sipur (Искусство рассказа: анализ примеров короткого рассказа и история жанра). Тель-Авив, 1963.

<sup>79</sup> *Goldberg L.* Ha-drama shel ha-todaa: pirkei Dostoevsky (Конфликт сознания: о Достоевском). Тель-Авив, 1974.

<sup>80</sup> *Kopelman Z.* «Ha-mifras» («Парус» Якова Фихмана) // *Tadrih le-more* (Руководство для учителя к Антологии «Мивхар»). Иерусалим, 1996. С. 60–64.

<sup>81</sup> Перевод вышел в 1958 году и был сделан с рукописи на русском языке.

<sup>82</sup> *Дикман.* С русской литературой у нас роман постоянный.

<sup>83</sup> Саша Аргов (1914, Москва –1995, Тель-Авив), израильский композитор-песенник, автор более тысячи песен. Начинал как вундеркинд и с 4-х лет учился игре на фортепьяно. В 1934 г. приехал в Палестину, оставил пианистическую деятельность и стал сочинять музыку, в первую очередь для любительских и профессиональных сценических постановок. На жизнь зарабатывал службой в банке (1935–1957), а позднее – в магазине «Болеславский» (1959–1980). Песни С. Аргова вошли в золотой фонд израильской музыкальной культуры.

<sup>84</sup> *Levi D.* Roman rusi – reayon im Nili Mirski (Русский роман – интервью с Нили Мирски) // *La-isha*. Май 2008.

<sup>85</sup> Само имя «Нили» имеет политическую окраску: так называлась подпольная еврейская организация в Стране Израиля во время Первой ми-

ровой войны, поставившая разведсведения Великобритании против Турции.

<sup>86</sup> См. *Glasner A. Kishlon ha-sefer ha-sheni* (Провал второй книги) // Едиот Ахронот. 25.02.2005.

<sup>87</sup> Э. Мельхер. Рецензия на «Особые поручения» Бориса Акунина: <http://www.tapuz.co.il/blog/userBlog.asp?blogId=117453>

<sup>88</sup> О. Мандельштам. Аи (Аи. Стихи и эссе). Пер. П. Криксунова, Тель-Авив. 1990.

<sup>89</sup> Генделев М. Hag (Праздник. Избранные стихотворения). Пер. П. Криксунова. Тель-Авив, 2000.

<sup>90</sup> Назову первые три перевода: перевод Йосефа Хаима Бреннера (1881–1921) – 1924 (Варшава: изд-во Штыбеля); Менахема Зальмана Вольфовского (1893–1975) – 1961; Цви Арада (1909–1993) – 1993.

<sup>91</sup> Криксунов сообщил, что первой перевела на иврит «Собачье сердце» Жанна Гур. Перевод вышел в 1987 г., но разыскать его мне не удалось.

<sup>92</sup> Предыдущие переводы: перевод Баруха Каро (Крупника; 1889–1972) – 1929; перевод Ицхака Орена (Наделя; 1918 – 2007), израильского прозаика на иврите и главного редактора Краткой Еврейской Энциклопедии на русском языке, – 1976.

<sup>93</sup> До того Дикман выпустил книгу своих переводов из поэзии И. Бродского (1997).

<sup>94</sup> *Novav L. Yesodot be-shirat ha-yeladim* (Основы поэзии для детей: на примере творчества Леи Гольдберг). Иерусалим, 1987.

<sup>95</sup> *Goldberg L. Bein sofer yeladim le-korav* (Пишущий для детей и его читатели: статьи о литературе для детей). Тель-Авив, 1977.

<sup>96</sup> Материалом ей служат, в частности, разбросанные в периодической печати переводы стихов Чуковского, а также книга «От двух до пяти» Чуковского в переводе на иврит (1985).

<sup>97</sup> *Yalan-Shtekelis M. Maase be-yalda Milik // Idem. Yesh li sod* (У меня есть секрет). Тель-Авив, 1987. С. 53–64.

<sup>98</sup> Там же, с. 67–71.

<sup>99</sup> *Natan E. Ha-dereh le-“Metei midbar”* (Путь к «Мертвецам пустыни»). О поэме Бялика и русской поэзии). Тель-Авив, 1993.

<sup>100</sup> Р. Лapidус. Русские влияния на ивритскую литературу в период между 1870–1970 годами. М., 2004. *Lapidus R. Venot livne be-zaam he-hamsin* (Березы под яростью хамсина. Ивритская литература и ее связь с русской литературой). Иерусалим, 2009.

<sup>101</sup> *Kopelman Z. Shirat Shlionski bi-shnot ha-esrim ve-zikata le-shirat Sergei Esenin* (Поэзия Шлионского в 20-е годы и ее связь с поэзией С. Есенина). Еврейский ун-т в Иерусалиме, магистерская диссертация. 1994. *Копельман З.* Два примера порождающей поэтики: стихи М.Ю. Лермонтова в ивритской поэзии // Вестник Еврейского ун-та. № 3 (21), 2000. С. 111–128.

<sup>102</sup> М. Арад. *Oman ha-sipur ha-katsar*. С. 111.

<sup>103</sup> Цит. по: *Harel M. Alkhimait ha-yom-yom* (Алхимик повседневности). Рецензия на кн. стихов М. Бежерано // *Ha-Arez: Sefarim*. 18.11.2009. С. 12.

<sup>104</sup> А. Кимхи. Лунное затмение. Пер. Ю. Винер // *Плоды смоковницы. Современный израильский рассказ. Антология. Сост. Х. Хофман. Пер. с иврита. Иерусалим, 2002. С. 144–172.*

<sup>105</sup> *Litvak M. Rusiyot yashenot erumot* (Русские девушки спят нагишом). Тель-Авив, 1999. С. 48

<sup>106</sup> Там же с. 43

<sup>107</sup> *Beskin S. Yezira vokalit l-yihudi, dag ve-makhela* (Вокальная пьеса для еврея, рыбы и хора. Стихи). Тель-Авив, 2006.



ЭССЕ  
ПОРТРЕТЫ



*Сирил Асланов*

## Андре Шураки в поиске утраченного палимпсеста

Андре Шураки (1917–2007), важнейшая фигура французского еврейства и еврейско-французской интеллигенции, к сожалению недостаточно известен в Израиле, где он жил с 1958 года и занимал важное место в политической жизни страны. Между 1959 и 1963 годами он был советником Бен-Гуриона по вопросам интеграции сефардских и восточных репатриантов, а с 1965 по 1969 год являлся заместителем тогдашнего мэра Иерусалима Тедди Коллека. В дальнейшем Шураки продолжал исполнять при иерусалимском муниципалитете различные функции, связанные с культурой и с межрелигиозным диалогом. Однако время шло, менялась израильская политика, и теперь, пожалуй, только ветераны Мапая еще помнят эту элегантную фигуру израильской и иерусалимской политической сцены. Вместе с тем Шураки был и остается фигурой весьма известной во Франции, Италии и Бразилии – как писатель, как переводчик Библии, Нового Завета и Корана и как оригинальный мыслитель, по-своему определявший место еврейства и Израиля в современном мире.

Малая информированность ашкеназских, а уж тем более русскоязычных евреев относительно культурной специфики франкоязычных сефардов заставляет нас обратиться вначале вкратце к биографии Шураки – такого типичного и в то же время из ряда вон выходящего представителя алжирского и французского еврейства<sup>1</sup>. Типичного, если считать, что для алжирских, как и для остальных французских евреев его поколения, ассимиляция или, по крайней мере, аккультурация являлась весьма соблазнительной опцией. Из ряда вон выходящего, потому что в силу разных причин (Катастрофа, которую он пережил во французском подполье; создание еврейского государства, превратившее его в ярко выраженного сиониста), этот глубоко ассимилированный еврей вернулся к своей еврейской идентичности, не следуя при этом по пути нормативного иудаизма.



Понятие *палимпсеста* (греч., – рукопись, выполненная на пергаменте, с которого предварительно был смыт или соскоблен прежний текст) может помочь разрешить противоречие между типичным и нетипичным у Шураки. Мы сосредоточимся на тех элементах феномена Шураки, которые указывают на наличие в сознании этого представителя французского еврейства североафриканского сефардского происхождения подспудного еврейского наследия, своего рода «забытого дома»<sup>2</sup>.

## 1. Первые контакты с утраченным наследием

Андре Шураки родился в традиционной семье алжирских евреев, которые, в соответствии с декретом Кремье 1870 года, считались французскими гражданами. В юности он значительно отделился от еврейской идентичности<sup>3</sup>, хотя в колониальном Алжире границы между разными этническими группами были весьма четкими, так что еврей едва ли мог забыть о своем происхождении. Притом Шураки происходил из небольшого городка провинции Оран (Айн-Темусент), где традиции сохранялись сильнее, чем в районах, прилегающих к городу Алжиру, откуда происходил, например, Жак Деррида, чья связь с традиционной еврейской культурой была гораздо слабее, чем у Шураки. В 1935–1939 годах Шураки учился на юридическом факультете Сорбонны, проведя бурные годы парижской студенческой жизни в основном в среде неевреев. Парадоксальным образом интерес Шураки к его еврейским корням возник вследствие общения с его нееврейскими друзьями, которых он встретил в парижский период своей биографии. Примечательно также, что он начал свой путь к еврейскому наследию именно с Библии – не потому ли, что он видел в ней общую основу своей наполовину забытой традиции и культурного мира нееврейских приятелей и в особенности, приятельниц, значительная часть которых принадлежала к протестантизму, традиционно делающему исключительный упор на Священном Писании. Не исключено, что именно под влиянием парижской атмосферы Шураки захотелось ближе познакомиться с сакральным текстом, общим для обеих монотеистических религий. В этом ему помог крупнейший семитолог и археолог Эдуард Дорм (Édouard Dhorme)<sup>4</sup>. Для него, наследника Эрнеста Ренана, Библия являлась не неизбежной первичной основой, на которую опирались позднейшие комментаторы, но конечным итогом развития многовековой цивилизации древнего Ближнего Востока. По всей вероятности, Дорм передал Шураки свой особый интерес к неявному, сокрытому субстрату текста – ведь именно на такой сокрытый субстрат делает Шураки упор в своих переводах Библии, Нового Завета и Корана (об этом ниже).

В 1937 году в рамках продолжающегося поиска утраченного еврейского культурного наследия Шураки записался в парижскую раввинскую семинарию на улице Вокелен (rue Vauquelin). Он не намеревался стать раввином, но лишь хотел получить раввинистическое образование. В этот период семинарией руководил р. Морис Либер (Maurice Liber), французский еврей польского происхождения и типичный представитель идеологии франко-иудаизма. Итак, алжирский еврей, для которого прежде еврейская традиция являлась всего-навсего элементом обыденного существования, начал теперь, отдалившись от своей алжирской провинции, интересоваться Библией и раввинистическим иудаизмом... Именно потому, что он находился вдали от своих корней, в суровом Париже, Шураки испытывал желание воссоединиться вновь с наследием своего народа. Для русскоговорящей публики, столь любящей Город Света, Париж едва ли может показаться мрачным. А у южан, и тем более южан, происходящих из Северной Африки как Альбер Камю или сам Шураки, Париж возбуждает чувство грусти, а то и мрачного уныния, особенно в те годы, когда большинство зданий еще не было отремонтировано. Нынешние белые фасады из известняка, которыми гордится Париж, тогда выглядели черными от годами накапливавшейся сажи. В этой пронизанной меланхолией среде Шураки мог прочувствовать значение слова изгнание отчетливее, чем в окружении солнечной и щедрой природы Алжира. Можно сказать, что соприкосновение с библейскими и талмудическими горизонтами выполняло для этого молодого средиземноморского еврея, потерянного в суровом тумане французской столицы, компенсаторную функцию.

## 2. Пробуждение интереса к палимпсесту священных текстов трех монотеистических религий

В 1940 году раввинская семинария была эвакуирована в Клермон-Ферран, подальше от оккупированного Парижа, но близко от Виши, столицы коллаборационистского правительства Франции. Когда в 1942 году евреи были изгнаны из Клермон-Феррана, Шураки ушел в подполье в чрезвычайно изолированном районе Центрального массива, на плато, находящемся недалеко от города Ле-Пюи-ан-Веле, в микрорегионе Ле-Шанбон-сюр-Линьон (Le Chambon-sur-Lignon). Кальвинисты, которые составляли большинство местных жителей, спасли около 5000 евреев от гестапо и французской коллаборационистской милиции. Скрывавшиеся там крупные еврейские ученые создали временный институт по изучению иудаики, где для еврейской молодежи, связанной со скаутовским движением Е.И.Ф (Éclaireurs Israélites de France), читались лекции по еврейской мысли Средневе-

ковья и Нового времени. Среди преподавателей были востоковед венгерского происхождения Жорж Вайда (Georges Vajda), бывший берлинец русскоговорящий философ Яков Гордин (уроженец Двинска)<sup>5</sup> и страсбургский мыслитель Андре Неер (André Neher), специалист по библеистике и еврейскому мистицизму.

Это здесь во время эвакуации Шураки последовал совету Вайды и ознакомился с еврейско-арабским оригиналом *«Обязанностей сердца»* Бахьи ибн Пакуды, андалусского мыслителя-неоплатоника XI века. С помощью Вайды перевод, который он начал на основе ивритской версии, созданной в конце XII века Иехудой ибн Тиббоном, был продолжен непосредственно на основе еврейско-арабского оригинала<sup>6</sup>. Как я продемонстрировал в другой статье<sup>7</sup>, работа над переводом Бахьи весьма повлияла на формирования этимологического подхода Шураки к Библии. Ибо, сравнивая перевод Ибн Тиббона с арабским оригиналом *«Обязанностей сердца»*, Шураки относился к арабскому варианту как к «первичному слою палимпсеста», по отношению к которому иврит является вторичным пластом. В результате сравнительного изучения текста Бахьи в оригинале и в переводе Шураки стал подозревать, что за мнимой данностью ивритского текста может скрываться некий «тайный слог», знание которого может решить проблемы интерпретации – даже там, где иврит является оригиналом, а не переводом, как, например, в многочисленных ивритских цитатах Библии и Мишны, встречающихся в арабском тексте *«Обязанностей сердца»*. Читая Бахью в арабском оригинале и сталкиваясь с ивритскими цитатами, Шураки воспринимал их через призму арабского языка или же через призму общего знаменателя двух этих языков – т.е. протосемитского языка, реконструированного в рамках сравнительной семитской лингвистики.

Такого рода этимологический подход к Библии и к ивриту отличается от метода перевода Бубера и Розенцвейга, которые ретимологизировали скорее свой немецкий перевод Библии, нежели свое восприятие ивритского оригинала – к последнему они относились в соответствии с традиционным раввинистическим комментарием вне какой бы то ни было соотнесенности с другими семитскими языками. Этимологический же подход Шураки касается самой «плоти» древнееврейского оригинала – как переводчик он обращает больше внимания на значение корня, чем на значение слова, обусловленное контекстом библейского стиха.

Подобная установка, не останавливаться на непосредственной данности текста в том виде, в котором он существует, но искать некий его «забытый палимпсест», характеризует выполненные Шураки переводы Нового Завета и Корана. При переводе Евангелия Шураки стремился к реконструкции «семитской подпочвы» греческого текста. По его мнению, речь идет о первоначальном ивритском слое тради-

ции, хотя многие специалисты по Новому Завету склоняются к тому, что если у синоптических Евангелий и был семитский субстрат, то это был скорее не иврит, а арамейский. В таком предпочтении иврита Шураки следовал теории Жана Карминьяка, который пытался доказать, что семитским субстратом Евангелия был именно кумранский иврит<sup>8</sup>. Заметим, что Шураки слабо владел арамейским, так что теория Карминьяка являлась в данном случае весьма удобной. Предпочтение иврита также выражает пренебрежение Шураки к раввинистической культуре, столь связанной с арамейским языком. Несмотря на то что он изучал основы раввинистического иудаизма в упомянутой семинарии на улице Воклен, Шураки не испытывал симпатий к талмудической культуре, которую он считал продуктом изгнания и геттоизации. Каким-то образом предрассудок этот давал ему идеологическое оправдание недостаточного знания арамейского и раввинистической культуры. Трудно определить, когда именно у Шураки стало складываться отрицательное отношение к раввинистическим авторитетам. Не исключено, что еще в процессе обучения в рамках семинарии он разочаровался в пестуемой там культуре *бейт-мидраша*. Как бы то ни было, к переводу Нового Завета Шураки приступил сравнительно поздно (в начале 80-х годов), когда уважение к раввинистической традиции уже сменилось пренебрежением.

Что касается Корана, Шураки искал там всеобщий семитский субстрат арабского языка. Это ему позволяло иногда в корне менять значение некоторых стихов сакральной книги ислама. Благодаря этому субстратически-этимологическому методу предложение *Latufsidunna fi-l-ardi marratayni wa-lata 'lunna 'uluwwan kabiran* «два раза совершите вы беззаконие на земле, и надмеваться вы будете великим надмением» (17.4; перевод Г.С. Саблукова), которое часто воспринимается как осуждение евреев, получает у Шураки более положительный смысл:

Vous serez détruits deux fois sur terre, puis vous vous élèverez en grande élévation.

Два раза вы будете разрушены на земле, и будете возвышены великим возвышением.

Под влиянием глагола *hifsid*, который имеет пассивное значение «быть разрушен» в мишнаитском иврите, Шураки воспринял глагол *Latufsidunna* (т.е. *tufsidunna*, совершенная форма 4-й конструкции *afsada* «корруптировать» с частицей *la* – «взаправду», «воистину») в пассивном значении «испытывать уничтожение», а не в активном значении «вы совершите беззаконие, коррупцию». Благодаря этому в известной мере манипулятивному перетолкованию текста Корана переводчик представляет сыновей Израиля скорее как жертв, нежели грешников, полностью удаляя указание на «коррупцию»,

однозначно содержащееся в глаголе *tufsidunna*<sup>9</sup>. В системе Шураки эта интерференция иврита на Коран оправдается тем, что он не воспринимает традиционную вокализацию текста как данность. Даже элементарные правила грамматики классического арабского языка в его глазах не столь важны. Ибо Шураки стремится найти именно ту почву, которая предшествовала разделению между различными семитскими языками. То, что он здесь применяет свой метод для прочтения арабского текста как будто речь идет об иврите, компенсируется теми случаями, когда он, наоборот, читает Библию, как будто она была написана по-арабски или же на некоем общем знаменателе иврита и арабского.

Такая манипуляция текстом является апологетической попыткой доказать мусульманам, что их сакральный текст вовсе не столь анти-еврейский, как они думают. С другой стороны, можно также предположить, что стратегия переводчика преследовала цель защитить Коран от обвинений в ненависти к евреям. Однако, судя по моим личным контактам и беседам с Шураки, я склонен поверить, что он искренно и не без некоторой наивности был убежден, что обнаруженный им благодаря знанию иврита «палимпсест Корана» выражал по отношению к евреям положительные чувства.

Вообще, Шураки часто ниспровергал авторитет научных институций или духовенства различных религий ради предпринимаемого им весьма оригинального поиска некоего первобытного слоя текстов и религиозных систем. В силу такого стремления к палимпсесту текстов, культур и религий Шураки всегда предпочитал более древние формы монотеистических религий вторичным феноменам, отражающим их последующее развитие.

### 3. Древнееврейское самосознание как палимпсест

Шураки не ограничил свой поиск палимпсеста текстуальными изысканиями. Он также стремился обнаружить первичный слой своей собственной утраченной идентичности, предшествовавшей его североафриканскому сефардскому самосознанию. Этот тайный субстрат был не чем иным, как древнееврейской идентичностью, выразившейся в тексте Библии. Напомним, что восстановление связи именно с этим субстратом не было характерно для Шураки в начале его интеллектуального и духовного пути. Тот факт, что он записался в раввинистическую семинарию, говорит о том, что в молодости он так или иначе еще уважал авторитет «вторичной» традиции. Те, кто помнит Шураки в 40-х годах, свидетельствуют о том, что он пытался соблюдать ортодоксальный образ жизни, хотя и происходил из североафриканского еврейства, для которого понятие ортодоксальности явля-

ется чуждым. Он отпустил бороду, продолжая носить ее даже в годы оккупации Франции фашистами, когда любой знак, необычный для тогдашнего «семиотического поля» страны, мог вызвать подозрение у немецких оккупантов и их коллаборационистов.

Как объяснить, что именно после Катастрофы Андре Шураки постепенно отошел от ортодоксального образа жизни? Неужели все объясняется его деятельностью на ответственных постах в Alliance Israélite Universelle, обусловившей превращение в полуассимилированного французского буржуа? По моему мнению, удаление от ортодоксального образа жизни связано с тем, что Шураки сопровождал свой поиск палимпсеста текстов поиском другого палимпсеста, палимпсеста его собственного и общего для всех евреев сокровенного самосознания, возвращающего к доталмудической библейской идентичности. Примечательно, что его отход от ортодоксии соответствует началу работы над переводами Библии: в 1950-м он издал перевод Песни Песней<sup>10</sup>, а в 1956-м перевод книги Псалмов<sup>11</sup>.

Гипотеза взаимосвязи поиска текстуального палимпсеста и палимпсеста библейской идентичности в собственном сознании подтверждается тем, что два года спустя, в 1958 году, Шураки решил обосноваться в Иерусалиме. Если рассматривать это решение согласно обычным и общим критериям, то может показаться, что Шураки просто репатрировался как любой другой еврей, реализующий свое право на возвращение на землю предков. Однако в эти годы почти не было репатриантов, прибывших из самой Франции. Между 1948–1949 и 1967 годами, единственные франкоязычные евреи, которые переезжали в Израиль, были выходцами из Восточной Европы, оказавшимися во Франции до Катастрофы или сразу после нее, или североафриканские евреи из Туниса и Марокко. Для коренных французских евреев из Эльзас-Лотарингии или для глубоко офранцузенных алжирских сефардов иммиграция в Израиль привлекательной не представлялась. Так что приезд Шураки с его супругой Анет, дочерью парижских евреев эльзасского происхождения, в Иерусалим в 1958 году следует считать шагом идеологическим, а не просто присоединением к потоку массовой репатриации.

Как этот индивидуальный идеологически окрашенный шаг связан с библейским палимпсестом еврейской идентичности? Дело в том, что в те же самые годы в Израиле торжествовала идентификация с библейским прошлым еврейского народа, т.е. с эпохой, предшествовавшей изгнанию и диаспоральному существованию. Возрождение ивритской речи на исторической родине создало впечатление, что складывающееся таким образом языковое самосознание является возвращением к образу библейского «еврея», т.е. *ivri*, а не *yehudi*. В этом смысле Государство Израила также обнаружило свой древнейший палимпсест<sup>12</sup>.

Для Шураки такая ситуация обуславливала динамику взаимодействия между текстуальной размерностью библейского текста и культурным горизонтом новой древней страны, возрождающейся на основе идентификации со своим библейским прошлым. Если перевод Псалмов и Песни Песней позволил ему обнаружить палимпсест своего собственного еврейского самосознания, то дальнейшее подкрепление, найденное этому самосознанию в Израиле героических времен после провозглашения государства, еще более обострило интерес Шураки к библейскому тексту и подвигло его взять на себя грандиозное предприятие перевода на французский всей Библии целиком. Тот факт, что большая часть перевода была выполнена именно в Иерусалиме, сообщил немалый престиж этому проекту. Важность этого момента с несомненностью прослеживается и в едкой критике, обрушенной на Шураки Анри Мешонником, который писал, что недостаточно быть иерусалимцем, чтобы претендовать на передачу сути библейского текста в переводе<sup>13</sup>.

Полемика между Шураки и Мешонником (или, точнее говоря, атака Мешонника на Шураки, поскольку последний не считал необходимым оправдываться перед своим противником) выражает дилемму в восприятии библейского текста. Для Шураки, ученика Дорма, дошедшая до нас Библия является конечным продуктом долгого развития. А Мешонник, несмотря на свое светское мировоззрение, в своих собственных переводах Библии с пиететом относился именно к, так сказать, конечному результату – к масоретскому тексту<sup>14</sup>. Что нашло отражение в доверии к масоретской кантиллиции и соответствии оно синтаксическая организация перевода в соответствии со знаками этой кантиллиции. За конфликтом двух переводческих подходов можно обнаружить противостояние сефарда Андре Шураки и ашкеназа Анри Мешонника. Первый выражал сионистское воззрение на древнюю эпоху еврейства, пытаясь обнаружить именно там палимпсест библейского текста – и это в известной мере благодаря тому, что Израиль позволил ему «реактивировать» палимпсест его собственного сознания. Второй же являл собой секуляризованного поклонника культуры *бейт-мидраша*, более связанной с горизонтами диаспоры и с контекстом изгнания. Это противостояние носит столь острый характер именно потому, что оно представляет собой своего рода аватар конфликта между сионизмом и бундизмом. Если позиция Шураки здесь служит эстетической иллюстрацией процесса его возвращения к палимпсестам библейского текста и его, Шураки, ивритской идентичности, то Мешонник оказывается выразителем связи с секулярной реинтерпретацией религиозного наследия диаспорального иудаизма.

Как Шураки, так и Мешонник вполне сознавали идеологические импликации своего подхода к библейскому тексту. Шураки был частью эйфории, сопровождавшей возрождение еврейского государ-

ства, Мешонник же был лично связан с кругом французских евреев, нацеленных на возрождение ортодоксии – кругом, сложившимся в конце 70-х годов под руководством бывшего маоиста Бенни Леви. Сам Мешонник не вернулся к практике ортодоксального иудаизма, но он испытывал глубокое уважение к этому миру и его наследию, по крайней мере, в том, что касалось культуры и раввинской учености. С политической точки зрения общим знаменателем между этими еврейскими неоортодоксами и светским Мешонником являлось как раз пренебрежительное отношение к сионистскому проекту и к Государству Израиль (духовный вождь этой группы Бенни Леви переселился в Израиль в 1997-м, но, следуя своим принципам, он так никогда и не принял израильского гражданства). Итак, борьба между переводами и переводчиками содержит в себе не только измерения, связанные с самим переводимым текстом, но также и те, что имеют прямое отношение к «экзистенциальной почве» участников этих типично парижских дебатов между сторонниками Шураки и поклонниками Мешонника – иначе говоря, между сефардскими сионистами и ашкеназскими или ашкеназиризованными «необундистами».

#### 4. Наследие Шураки сегодня

Упомянутые выше интеллектуально-идеологические дебаты отнюдь не повредили распространению переводов Шураки во франкоязычном культурном пространстве. Многим французам, не владеющим ивритом и не собирающимся учить этот язык, перевод Библии Шураки кажется авторитетным именно благодаря тому, что воспринимается как буквальный подход к оригиналу. Многие авторы таким образом предпочитают цитировать еврейское Священное Писание в переводе Шураки, нежели по другим более официальным версиям – таким, как Иерусалимская Библия, принятая в католических кругах, перевод Луи Сегонда, распространенный среди франкоязычных протестантов, или перевод Цадока Кана (т.н. Библия раввината), имеющий хождение в среде французского еврейства. Интересно, что Деррида употреблял именно перевод Шураки, в котором он усматривал возможность доступа к тексту Библии, оригинальный язык которой он никогда не знал и узнать не стремился<sup>15</sup>.

Своеобразный перевод Шураки эмблематичен для особого места, занимаемой этой личностью на французском культурном горизонте. Созданный им текст резко отличается от переводов, созданных под эгидой тех или иных религиозных институций, а с другой стороны, он никоим образом не претендует на научность. Перевод Шураки стремится всего лишь передать «вкус оригинала» – даже ценой ущерба, наносимого нормативному французскому языку. Свобода Шураки по



отношению к конвенциям французского языка, которую мы склонны объяснять в контексте поиска палимпсеста — палимпсеста текста и палимпсеста собственной идентичности переводчика, — представляет собой образец выстраивания новой еврейской идентичности в рамках французского культурного ареала. Имеется в виду антиассимиляционная позиция, которая не опирается ни на пietet к еврейской ортодоксии, ни на пестование неких этнических диаспоральных корней, но нацелена именно на создание нового самосознания, обращенного к древнейшим истокам еврейства, т.е. к библейским скорее, чем к раввинистическим. Такой возврат к библейскому слою еврейского самосознания объясняет странное совмещение секулярности и духовности, характерное для Андре Шураки. Иначе говоря, Шураки является религиозным евреем по меркам дораввинистического иудаизма – иудаизма того периода, когда талмудическое право еще не было четко сформулировано. Пассеизм Шураки оправдывает его антиномический подход, в рамках которого он может быть духовным без религиозного формализма, освобождаясь таким образом от всякого рода ига: как от ига раввинистического иудаизма, так и от ига нееврейского общества. Репатриация Шураки в Израиль, несомненно, помогла ему достичь этого двойного освобождения, иначе говоря, освобождения от биполярности между соблюдением предписаний раввинистической традиции и полной ассимиляции в нееврейской среде.

Любовь к Торе без принятия ига закона указывает на склонность проигнорировать тот факт, что в Септуагинте слово «тора» переведено на греческий термином νόμος, «закон». Несмотря на то что раввинистическая идеология в целом не приняла такого рода идентификацию, равноценность между Торой и Законом неоднократно прослеживается в постбиблейском иудаизме (как, например, в словосочетании *Torah u-mitsvot*, «Тора и заповеди» в раввинистическом иврите или в переводе слова «Тора» как *Leu* в еврейско-испанском языке). Шураки неоднократно заявлял об отказе от обращения к греческому языку как посреднику в понимании прямого смысла ивритского текста Библии. Эта антиэллинистическая логика определила также и его подход к тексту Нового Завета, который он решил рассматривать как семитский/ивритский субстрат, прикрытый внешним эллинизированным слоем.

Не исключено, что антиномизм Шураки также отчасти основывался на книге Бахьи ибн Пакуды «*Обязанности сердец*». Мы уже отмечали важность этого сочинения в его формировании как переводчика Библии и как мыслителя. Под влиянием суфийского антиномизма Бахья посвятил свою книгу именно тем долженствованиям, которые не подпадают под юрисдикцию Галахи. Этот одновременно и антиномический и духовный подход к религии не мог не привлекать страстную натуру Шураки.

Не случайно всякий раз, желая оправдать неортодоксальный подход к иудаизму, Шураки цитировал Бахью. Так, например, когда в марте 1954 года Марк Шагал спросил его мнения, может ли он украсить своими витражами церковь Ванса (Vence) в районе Ниццы, Шураки ответил положительно, опираясь на универсалистские высказывания Бахьи<sup>16</sup>. Интересно, что Шагал задавал вопрос так, как будто он ожидал от своего собеседника что-то вроде раввинистической респонсы. Он, видимо, не подозревал, что его консультант был так же далек от норм галахической юриспруденции, как и сам художник. Разумеется, упоминание Бахьи в этой «респонсе» уже само по себе классифицирует ответ Шураки как выражение антиномического мнения, т.е. как полную антитезу Галахе. По правде говоря, прежде чем отвечать Шагалу, Шураки сам проконсультировался с раввином Андре Зауи (André Zaoui), но то был именно реформистский раввин, связанный с синагогой улицы Коперника. Вряд ли Шураки и Шагал получили бы положительную респонсу от представителей ортодоксального иудаизма, которыми участие в украшении церкви могло восприниматься как идолопоклонство – один из трех грехов, которых следует избегать даже под страхом смерти (*yehareg ve-al yaavor*).

Шураки неоднократно пытался выразить характерное для него своеобразное понимание иудаизма, употребляя категории, не только необязательно связанные с ортодоксальным мышлением, но иногда не соответствующие и более широкому консенсусу внутри еврейства. Однако такая гибкость в интерпретации иудаизма была весьма характерна и для офранцузенного сефардства в целом – до того, как религиозный сионизм или такие радикальные движения, как Хабад и Шас стали оказывать на него влияние даже на территории Франции. Для многих французских сефардов, а может быть, и для многих сефардов вообще полярность религиозности и секулярности была неактуальна. Множество французских евреев, в большинстве своем происходящих из сефардских семей Северной Африки, определяют себя как «традиционалисты». Заметим, что категория «традиционализма» не совпадает ни с какой деноминацией ашкеназского еврейства. Это, конечно, не ортодоксия, но и не реформизм, как, впрочем, и не то, что называется консервативный иудаизм. Более того, не существует какого бы то ни было теоретического обоснования такого своеобразного отношения к традиции, ибо сефардские традиционалисты соблюдают свой особый путь, скорее, по инерции, а не как результат осознанного религиозного выбора.

По правде говоря, единственным французским евреем, который теоретически выразил это равновесие между религиозностью и секулярностью, был именно Андре Шураки. Мы отмечали выше, что его ориентация на библейский иудаизм отдалила его от раввинистической нормы. Хотя сефардские традиционалисты конечно же не ка-

раимы и, по крайней мере теоретически, уважают Талмуд и авторитет раввинов, они фактически далеки от строгого соблюдения Галахи. Живой пример Шураки и выражение его мнения в его публикациях, докладах и интервью каким-то образом трансформировали инерцию сефардских традиционалистов в активный выбор. Такая возможная идентификация большинства французского еврейства с личностью Шураки может объяснить его громадный успех у французской аудитории с 60-х вплоть до 90-х годов. Для многих французских евреев (как и неевреев) Шураки являлся воплощением синтеза между еврейской традицией и установками французской интеллигенции. Сегодня это равновесие уже стало старомодным, ибо, несмотря на свое сефардское самосознание, французская еврейская молодежь переживает типично ашкеназскую поляризацию между национальной или религиозной радикальностью, с одной стороны, и полным безразличием к еврейским корням – с другой.

## 5. Заключение

Судьба Андре Шураки является интересным примером взаимодействия между текстом и идентичностью, между текстуальным палимпсестом и палимпсестом утерянного и вновь обретенного самосознания. Первый этап такого поиска палимпсеста имел место на основе очевидных смыслов библейского текста и всеобщей еврейской идентичности. Это произошло в 30-х годах, когда Шураки еще не пренебрегал авторитетом раввинов и даже учился в семинарии на улице Воклен. Однако открытие арабского оригинала *«Обязанностей сердец»* Бахьи ибн Пакуды пробудило в Шураки стремление проникнуть за внешний, открытый всем, слой текста, дабы обнаружить его тайный палимпсест: будь то общий семитский субстрат Библии и Корана; семитский субстрат Евангелия или древнееврейский субстрат идентичности самого Шураки.

По мере того как Шураки углублялся в поиск субстратов различных сакральных текстов и священных языков, он обнаруживал в себе потаенные источники утраченных слоев собственного самосознания. Такое соответствие между текстом перевода и жизненным контекстом переводчика и мыслителя объясняет, почему Шураки пользовался таким престижем среди французской публики – особенно среди ассимилированных евреев или неевреев. Отчужденные – как и сам Шураки в свои юные годы – от сакрального текста, они смотрели на Шураки как на живое воплощение Библии. А поскольку для многих неевреев иудаизм связан первым делом с Библией (мало кто осознает центральность Талмуда для еврейского самосознания), Шураки, ставший знаменитостью именно благодаря своему перево-

ду Библии, стал символизировать еврейство как таковое. Каждый раз, когда французские массмедиа хотели получить авторитетную консультацию по вопросам иудаизма, еврейства или Израиля, они обращались к Шураки (что, разумеется, не могло нравиться более, так сказать, «нормативным» представителям иудаизма, еврейства или Израиля). Очевидно, внешние определения нормативности, существующие в СМИ, не совпадают с эндогенным понятием Галахи. Но именно внешний экзогенный взгляд на еврейство ближе (или, по крайней мере, вплоть до недавнего времени был ближе) к всеобщему консенсусу французского общества, чем мнение «официальных представителей» еврейства.

---

<sup>1</sup> См., кроме его автобиографии (*André Chouraqui. L'Amour fort comme la mort: une autobiographie*. Paris, 1990.), *André Chouraqui. A Man in Three Worlds*. Trans. Kenton Kilmer. Lanham, MD, 1984.

<sup>2</sup> Термин, употребленный другим представителем французского еврейства алжирского происхождения Шмуел Тригано. См. *Shmuel Trigano. La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*. Paris, 1982.

<sup>3</sup> См. *Chouraqui. L'Amour fort comme la mort*. Paris, 1990. P. 37.

<sup>4</sup> Там же, с. 107.

<sup>5</sup> О Якове Гордине, см. мою статью: *Jacob Gordin en France : transfert de savoir ou malentendu culturel? // Archives Juives: Revue d'histoire des juifs de France*, 38/1 (2005, 1<sup>e</sup> semestre). P. 43–55.

<sup>6</sup> В издании *Abraham Shalom Yahuda, Al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb des Bachja Ibn Jōsēf in Raḡūda aus Andalusien*. Leiden, 1912. Стоит отметить, что издатель текста Авраам Шалом Иахуда издал текст Бахьи арабским шрифтом, а не еврейским, как было в еврейско-арабских рукописях этого текста. Он надеялся, что таким образом текст Бахьи будет доступным арабской публике.

<sup>7</sup> *Cyril Aslanov. André Chouraqui, traducteur poète ou poète traducteur? // Perspectives, Revue de l'Université hébraïque de Jérusalem*, 15 (2008). P. 9–26.

<sup>8</sup> *Jean Carmignac. La Naissance des évangiles synoptiques*. Paris, 1984.

<sup>9</sup> *Cyril Aslanov. Pour comprendre la Bible: la leçon d'André Chouraqui*. Monaco, 1999. P. 42–43.

<sup>10</sup> *André Chouraqui. Le Cantique des Cantiques*. Paris, 1950.

<sup>11</sup> *André Chouraqui. Les Psaumes*. Paris, 1956.

<sup>12</sup> См. *Ariel Hirschfeld. Locus and Language: Hebrew Culture in Israel, 1890–1990 // Cultures of the Jews: A New History / Ed. by David Biale*. New York, 2002. P. 1011–1060.

<sup>13</sup> *Henri Meschonnic. Le calque dans la traduction ou la Bible en décalcomanie // Poésie sans réponse (Pour la poétique V)*. Paris, 1978.

<sup>14</sup> *Henri Meschonnic. Les Cinq rouleaux: Chant des chants, Ruth, Comme ou les Lamentations, Paroles du Sage, Esther*. Paris, 1975; *Gloires: Traduction des Psaumes*. Paris, 2002; *Au commencement: Traduction de la Genèse*. Paris, 2002.

<sup>15</sup> Об этом недостатке в образовании Деррида он высказывался и сам. См. *Jacques Derrida. Le monolinguisme de l'autre*. Paris, 1996. P. 63–74.

<sup>16</sup> *André Chouraqui. Le destin d'Israël: correspondances avec Jules Isaac, Jacques Ellul, Jacques Maritain et Marc Chagall — entretiens avec Paul Claudel*. Paris, 2007. P. 245–249.

АРХИВ



*Илья Баркусский*

## В ПОМОЩЬ БЛАГОДЕТЕЛЬНЫМ НАМЕРЕНИЯМ ПРАВИТЕЛЬСТВА

Проект Макса Лилиенталя об учреждении в России еврейской  
консистерии и еврейской богословской семинарии

В ряду еврейских просветителей николаевского времени фигура Максимилиана Эдуарда Эммануэля Лилиенталя (1814–1886) занимает особое место. Особое прежде всего своей неопределенностью.

Неоднозначность оценок роли Лилиенталя в разработке реформы еврейского образования в России в 40-е годы XIX века долгое время заставляла исследователей рассматривать его деятельность опосредованно, через призму других персонажей той эпохи. Порой дело принимало даже курьезный оборот. Так, в издании «Краткая еврейская энциклопедия» (1999 г.) в статье «Хаскала» на том месте, где речь должна идти о Максе Лилиентале, упомянут вместо него М.Л. Лиленблюм – личность, безусловно, значимая, но к «осуществлению правительственного проекта реформы еврейского образования» (так сказано в статье) отношение вовсе не имевшая<sup>1</sup>. Эта неточность видится тем более досадной, если вспомнить, что известный мемуарист николаевского времени Полина Венгерова называла период начала модернизации «польского» еврейства не иначе как «эпохой Лилиенталя»<sup>2</sup>.

Участие Лилиенталя в реформе еврейского образования, проводимой николаевским правительством, – тема, к которой в разной степени обращались практически все отечественные и зарубежные исследователи истории восточноевропейского еврейства этого периода.

В историографических трудах религиозных традиционалистов (Н. Каменецкий<sup>3</sup>, р. Йосеф Шнеерсон<sup>4</sup>) образ Лилиенталя приобретает самые отрицательные черты. Так, Н. Каменецкий, основываясь на письмах Лилиенталя, делает попытку выяснить точные сроки его перемещений в период осенних еврейских праздников в 1842 году и точное время написания им текста прокламации «Магид йешуа», чтобы доказать, что все это происходило в праздничные дни, когда в соответствии с нормами Галахи нельзя ни ездить, ни писать. Определив для себя, что Лилиенталь нарушал важнейшие религиозные



предписания, Каменецкий делает вывод о его несостоятельности как раввина и выражает сомнение в том, что такой человек имел моральное право стремиться оказать влияние на своих соплеменников<sup>5</sup>. Еще более негативную окраску приобрела фигура Лилиенталя в хасидской историографии и хасидском фольклоре. Здесь он причисляется к списку демонизированных персонажей – извечных врагов истинных защитников веры, цадииков<sup>6</sup>.

Представители академической школы не столь категоричны. Они готовы признавать неоднозначный характер деятельности Лилиенталя в России, но склонны приписывать ему самые добрые намерения. Упоминание о Лилиентале можно обнаружить практически в любом из значимых исторических трудов, освещающих проблему генезиса еврейского Просвещения, особенности еврейской политики царского правительства, специфику модернизации еврейского населения Восточной Европы. В некоторых работах (Д. Филиппсон<sup>7</sup>, Л. Шайнхаус<sup>8</sup>, М. Станиславский<sup>9</sup>, Э. Эткес<sup>10</sup>, Д. Кахане<sup>11</sup>, С.М. Гинзбург<sup>12</sup>) фигуре Лилиенталя уделяется более пристальное внимание, в иных о нем упоминается менее подробно<sup>13</sup>. Однако до настоящего времени ни в отечественной, ни в зарубежной историографии не существует отдельной работы, в которой роль Лилиенталя в российских делах рассматривалась бы всесторонне на фоне общей совокупности проблем модернизации восточноевропейского еврейства<sup>14</sup>.

Недостаточным вниманием к теме обусловлена и относительно слабая разработка источниковой базы. Возможно, что именно введение в научный оборот новых документов, которые либо были проигнорированы предыдущими поколениями исследователей, либо просто не были обнаружены ими, позволит выявить дополнительные сведения, необходимые для более полного анализа роли Лилиенталя в подготовке реформы казенного еврейского образования.

Один такой документ, имеющий отношение к поездке Лилиенталя в 1842 году по губерниям черты оседлости, был не так давно опубликован на страницах «Вестника еврейского университета» И. Лурье<sup>15</sup>. Здесь, помимо самого изложения речи Лилиенталя, произнесенной им в Бердичеве, дается краткое описание исторического контекста деятельности Лилиенталя в России и рассматривается ее влияние на традиционных еврейских лидеров.

Документ, предлагаемый к рассмотрению сейчас, имеет отношение к более раннему периоду деятельности Лилиенталя, а именно к первым месяцам его пребывания в Российской империи в качестве тогда еще мало кому известного германского раввина, выпускника Мюнхенского университета. Главная ценность этого документа состоит в том, что он позволяет оценить представления Лилиенталя о направлениях реформы еврейской жизни в России еще до того момента, как он сам оказался активно вовлечен в процесс ее проведения.

Обстоятельства, побудившие Лилиенталю совершить свою поездку в Россию, многократно описаны, и здесь стоит подробнее остановиться лишь на том событии, которое послужило причиной появления публикуемого документа.

Проект об устройении «израэлитской консистории» и «еврейско-духовной семинарии» был подготовлен Лилиенталем по просьбе министра народного просвещения С.С.Уварова, который предложил ему составить план реформы еврейского общества в России.

Данная просьба была высказана во время второй встречи Лилиенталю и Уварова, состоявшейся в Петербурге в первой половине декабря 1839 года<sup>16</sup>. Первая их встреча носила формальный характер, и обстоятельный диалог произошел, лишь когда Уваров, сразу оценив способности двадцатитрехлетнего раввина и доктора философии, пригласил его для отдельного разговора. Очевидно, интерес Уварова к Лилиенталю подогревался и тем обстоятельством, что министр только что вернулся из поездки в Вильно, где имел беседу с местной еврейской делегацией о возможности открытия здесь новых еврейских школ. Кроме того, к концу 1839 года в его распоряжении уже были несколько проектов реформирования еврейской жизни, присланных некоторыми просвещенными евреями из черты оседлости такими, как И.Б. Левинзон, Н. Розенталь и С. Залкинд. Но, будучи воспитан в европейском духе и не будучи уверен в искренности целей «польских» евреев, Уваров предпочел обратиться к представителю германского еврейства.

Лилиенталь достаточно подробно пересказал содержание беседы с министром в своих воспоминаниях о путешествии в Россию, написанных много лет спустя, уже в период его пребывания в США<sup>17</sup>. Краткое содержание их разговора, как он изложен самим Лилиенталем<sup>18</sup>, можно представить следующим образом:

В первых же словах, обращенных к Лилиенталю во время их второй встречи, Уваров объявил о желании императора Николая начать немедленную работу по выработке новых мер в отношении еврейского населения, с целью чего в ближайшее же время должен быть создан особый комитет под управлением графа П.Д. Киселева<sup>19</sup>. В свете этих предстоящих событий, намекнул министр, появление в столице образованного немецкого раввина, готового способствовать делу, пришлось весьма кстати.

Далее Уваров начал излагать Лилиенталю, не ожидавшему, видимо, такого поворота беседы, свои планы в отношении образования еврейского юношества. Главная мысль Уварова заключалась в том, что евреи Российской империи сами недостойны того, чтобы к ним относились по-человечески. «Верьте мне, – убеждал он собеседника, – если бы мы имели здесь евреев таких, каких я встречал в различных столицах Германии, мы бы обращались с ними совершенно иначе».

Министр попросил Лилиенталя разъяснить ему, почему после введения указа 1837 года, освобождающего евреев, получивших образование, от воинской повинности, количество их в общих образовательных учреждениях так и не увеличилось.

Получив слово, Лилиенталь высказал Уварову накопленные по этому поводу соображения, суть которых, согласно его воспоминаниям, сводилась к следующему:

Во-первых, образование евреев должно перестать быть только талмудическим. «Будучи погружены лишь в изучение собственных религиозных канонов, еврейские дети не только не имеют элементарных сведений из области светских предметов, без которых невозможно принадлежность к современной цивилизации, но даже элементарно не понимают русский язык и не имеют никаких знаний о стране, в которой живут». Именно отсюда проистекает столь малое участие еврейских детей в системе народного образования, и именно поэтому, по мнению Лилиенталя, необходимо создать систему специальных школ для еврейского юношества, где с малых лет они могли бы как получать знания в области еврейской религии, так и иметь возможность изучать общие предметы, столь необходимые для их последующего гражданского и политического развития. Во-вторых, он предложил предоставить евреям права приобретения и наследования земли, что должно способствовать приобщению еврейского населения к сельскому труду.

Но главную свою мысль Лилиенталь высказал в следующих словах: «Все препятствия будут без труда преодолены, если его величество дарует евреям полную и окончательную эмансипацию. Это единственное решение головоломки, которая ставила в тупик столь многих государственных деятелей. <...> Императору не требуется выслушивать нудные консультации парламента. Его воля – закон! Дайте ему возможность проявить великодушие и пример либерализма всей Европе, и тогда лучшие люди станут ему аплодировать и назовут его благодетелем нашего народа. Он – самодержец! Что может помешать ему совершить подобный поступок?»

Уваров был «удивлен и порадован энтузиазмом собеседника», но вовсе не разделил его порыв: «Это верно. Император – самодержец, но, к сожалению, даже император не может делать лишь то, что ему нравится. Действия каждого человека ограничены силой обстоятельств. Так что, доктор, ваш энтузиазм напрасен. Евреи должны сделать первый шаг. Они должны заслужить благосклонность императора. Только после этого их надежды и желания исполнятся в этой стране абсолютного правления быстрее, чем в любом ином государстве».

После этих слов Уваров предложил Лилиенталю изложить свои мысли на бумаге и передать советнику министерства Дукшта-Дукшинскому<sup>20</sup> для перевода на русский язык. Лилиенталь расстался

с Уваровым, решив, по его собственным словам, что раз «сила превышает правды», то следует готовиться к длительной и упорной борьбе. В номере немецкой гостиницы на Невском проспекте, в которой он остановился в Петербурге, Лилиенталь написал семье письмо, в котором не преминул отметить, что Уваров был с ним весьма любезен и «по-отечески доброжелателен»<sup>21</sup>. А затем принялся за составление проекта...

Таким образом, полагаясь на воспоминания самого Лилиенталь, представляется, что, по крайней мере, в тот период он видел уравнивание евреев в правах главным способом решения «еврейского вопроса» в России. И именно на этом он сделал основной акцент при разговоре с министром. Однако в тексте написанного им в гостиничном номере проекта мы не обнаружим ни слова упоминания о еврейской эмансипации. Значит ли это, что свой пассаж о равноправии в разговоре с Уваровым Лилиенталь придумал позднее, уже находясь в «стране свободы и равенства», как он называл США<sup>22</sup>. Или в тексте своего проекта он просто не решился выразить те мысли, которые позволил себе высказать министру устно?

Исходя из последующих действий Лилиенталь в России, можно предполагать, что мысль об эмансипации евреев действительно была для него весьма важной. Так, воодушевленный поддержкой идеи реформы еврейского образования, полученной в Одессе во время своей поездки в 1842 году, Лилиенталь убедил представителей еврейского одесского общества составить прошение на имя генерал-губернатора Новороссии М.С. Воронцова, где бы высказывалась мысль о необходимости «приведения в более правильное соответствие гражданско-политического положения евреев с их нравственным усовершенствованием путем образования»<sup>23</sup>. С. Ципперштейн отмечает, что это была первая в истории восточноевропейского еврейства коллективная просьба о предоставлении равных прав евреям с остальными подданными Российской империи, что должно было объясняться растущей численностью образованной еврейской молодежи в Одессе и соответственным усилением недовольства своим униженным положением в ее среде<sup>24</sup>.

Лилиенталь передал записку одесских представителей Воронцову при личной встрече, состоявшейся в Крыму. Ответ Воронцова одесскому еврейскому обществу ярко характеризует нетипичный характер взаимоотношений новороссийского генерал-губернатора с еврейским населением подведомственных ему областей: «Г. доктор Лилиенталь передал мне вместе с бумагою министра народного просвещения записку весьма почтенного одесского еврейского общества, которую я прочел с большим вниманием. Большое удовольствие доставило мне знакомство с господином доктором Лилиенталем <...> о котором я со всех сторон слышал весьма много лестных отзывов. <...>

Господин Лилиенталь может засвидетельствовать своим одесским единоверцам, что я вполне разделяю мнение просителей относительно тех препятствий, которые под влиянием господствующих обстоятельств заграждают образованной еврейской молодежи путь к полезному приложению в жизни приобретенных в школе познаний, и что я также того убеждения, что еврейские заведения тогда только могли бы сделаться на самом деле полезными, если бы оканчивающим в них курс наук открыто было более широкое поприще <...><sup>25</sup>.

Сочувствие к своему заявлению о равноправии одесская община получила и от французского политического деятеля Адольфа Кремье. Его Лилиенталь желал заполучить в раввинскую комиссию, создаваемую Уваровым в 1842 году для оказания поддержки образовательной реформе со стороны мировых еврейских авторитетов. В начале февраля 1843 года Кремье через лейпцигскую газету «Allgemeine Zeitung des Judentums» обратился с открытым письмом к одесситам, в котором говорил о своей поддержке «великой идеи русского государя»: «Надежда, которую евреи всего земного шара возлагают на мое содействие во всех делах, касающихся возвышения их социального положения, составляет самую лестную награду за постоянные усилия мои в пользу улучшения их судьбы, их гражданской и политической эмансипации»<sup>26</sup>.

Таким образом, вернее всего будет предполагать, что Лилиенталь действительно упоминал об эмансипации евреев в беседе с Уваровым. Но после объяснений министра, осознав, что «сила превыше правды», стал действовать хитрее и постарался не «дразнить гусей», высказывая мысль о равноправии в проекте, от которого, возможно, зависела его дальнейшая карьера в России.

Решив ограничиться в своем проекте предложением создания в России еврейской консистории и еврейской духовной семинарии, Лилиенталь высказал еще одну идею, получившую дальнейшее развитие при подготовке реформы, но так и не реализованную в конечном итоге, по причинам, которые подробно освещались нами в другой статье<sup>27</sup>. Это была идея пригласить для преподавания в новых школах еврейских просветителей из германских земель. Данный проект Лилиенталья является первым из известных на настоящий момент документов, где высказано такое предложение, и теперь можно со значительной долей уверенности заключить, что именно Лилиенталь стал его инициатором.

Естественно, что проект устройства еврейской консистории был предложен Лилиенталем не «из головы», а исходя из его знаний о тех мерах, которые были приняты к тому времени в Европе, прежде всего во Франции. Консистория, как официальный орган еврейских общин Франции, был утвержден декретом Наполеона в 1808 году. Согласно принятому тогда регламенту, консистории утверждались в каждом

департаменте, где еврейское население составляло не менее 2000 человек, с центральной консисторией в Париже. Эти институции должны были принять роль посредника, через которого государство реализовывало свою политику в отношении евреев и оказывало влияние на их общинную жизнь не только во Франции, но и в Бельгии, Люксембурге, Вестфалии и на некоторых других территориях, входивших в империю Наполеона. Консистории составлялись из раввинов и членов общины, становившихся, таким образом, государственными чиновниками. Для подготовки таких раввинов-чиновников в городе Меце в 1829 году была организована специальная раввинская семинария, факт существования которой, очевидно, так же был известен Либиенталю. Возможно, он знал и о варшавской раввинской семинарии, учрежденной в 1826 году с целью обучения раввинов и проповедников для работы в еврейских общинах Польши.

Опыт, приобретенный в европейских странах, предлагал использовать и министр государственных имуществ граф П.Д. Киселев в своей записке<sup>28</sup>, представленной Николаю I 16 декабря 1840 года. Именно эта записка послужила поводом к резолюции об учреждении «Комитета для определения мер коренного преобразования евреев в России», с которым почти с самого начала его работы довелось сотрудничать Либиенталю.

В своей записке Киселев касается темы еврейской консистории, хотя совсем не в том объеме, как это предлагает Либиенталь. В частности, он считает целесообразным «учредить, по примеру еврейских консисторий во Франции, еврейских губернских раввинов», но апеллирует в данном случае не к проекту мюнхенского раввина, а к мнению киевского генерал-губернатора Д.Г. Бибикова<sup>29</sup>. Так что можно констатировать, что данный аспект плана Либиенталья не получил отклика в правительственных кругах, возможно по причине общего негативного отношения Николая I и его окружения к новациям наполеоновской Франции.

В то же время высказанные Либиенталем соображения по поводу создания семинарии, очевидно, были использованы при дальнейшей подготовке реформы. Именно появление в результате реформы двух раввинских училищ в Житомире и Вильно принято считать главным, если не единственным, продуктивным ее результатом.

Закончив свой проект и отправив его для перевода на русский язык, Либиенталь не стал долго задерживаться в Петербурге. Уже 28 декабря 1839 года он покинул столицу и отправился через «морозную русскую зиму» к месту своей будущей службы – в Ригу. Здесь он приступит к обязанностям директора новой еврейской школы и довольно быстро проявит себя успешным проводником модернизации рижской еврейской общины. В конце 1840 года Уваров даст ему новое задание – начать переписку с иностранными евреями на предмет

их приглашения для преподавания в новых школах. А в январе 1841 года, когда под началом Лилиенталя новая еврейская школа в Риге начнет показывать выдающиеся результаты, оцененные самим императором Николаем, он будет вновь вызван в Петербург, чтобы принять участие в начавшейся к тому моменту активной деятельности по «исправлению» российских евреев через создание для них новой системы образования.

С этим приездом Лилиенталя в Петербург исследователь николаевского времени в России Майкл Станиславский связывает начало второго этапа развития восточноевропейской Гаскалы, на котором дело просвещения евреев России сознательно и целенаправленно берет в свои руки правительство в лице графа Уварова<sup>30</sup>.

ПРОЕКТ МАКСА ЛИЛИЕНТАЛЯ, ПОДАННЫЙ  
ГРАФУ УВАРОВУ 15 ДЕКАБРЯ 1839 ГОДА<sup>31</sup>

При докладе 22 декабря Г. Управляющий Министерством приказал дело сие оставить

Ваше Сиятельство!

Проникнутый чувством глубочайшего уважения и благодарности к великим благодеяниям, которыми Русское правительство осыпает израильских подданных Империи и видя с умилением, как оно стремится озарить их мрачные и невежественные нравы светом истинного просвещения, я осмелюсь просить покорнейше Ваше Сиятельство о дозволении предоставить Вам краткий очерк плана к основанию в России израилитской конгрегации и еврейскобогословской семинарии, двух учреждений, которые, как высшие правительственные и учебные места и в России, как и в большей части Западной Европы должны споспешествовать к приведению в действие благодетельных намерений правительства.

Дозвольте мне предварительно изложить важнейшие причины, которые делают такие два учреждения почти необходимыми в Империи. Россия имеет около миллиона подданных израильского исповедания. Почти совершенно отсутствие нравственного и духовного образования делает эти члены государственного тела совершенно неспособными к общему стремлению к цели предположенной благодетельною усмотрительностью правительства.

От недостатка совокупного стремления к общим народным выгодам, вся их деятельность обращена на частные интересы увлекающие их иногда к своекорыстию и пренебрежению самых благодетельных мер и постановлений правительства.

Они живут общинами, каждая община управляется по-своему; в каждой богослужение производится по собственному усмотрению, детей учат как попало и чему придется.

Нет полного организма в целой массе народа, нет общего убеждения и нет единодушия в действиях и чувствах.

А между тем во всех других странах Европы евреи слились с природными подданными Государств и сделались полными гражданами. Ничто не отдаляет так евреев от выгод христианских держав как их закоснелое невежество, основанное на грубых предрассудках, ничто не сближает их так с христианством как вера, очищенная умозрением и основанная на общих нравственных началах всемирного образования.

Эту мысль постигли почти во всей Западной Европе и везде евреи подведены под общие формы образованности духовной и общие



религиозные правила духовного управления, которое становится посредником между израильтянами и законом и правительственными видами государств и убеждением религии подчиняет их всем требованиям народности и правительств.

Нигде подобная организация израильского народа подобное сближение его с остальными членами государства, не может быть приведено в исполнение с большою легкостью и удобством, как в России, при веротерпимости ея православной церкви, при благодати ея великого Монарха и при благонамеренности ея правительственных лиц.

Для развития такой организации потребно во 1-м, одинакое общее образование, во 2-м одинакое возрение на религию и развитие ея нравственных начал.

Чтоб достигнуть той и другой цели нужны Семинария и еврейская Консистерия.

Первая должна образовывать учителей и проповедников веры по общим, очищенным нравственным началам; вторая управлять целым и давать наставникам и учащимся и всем паствам духовным надлежащее направление гражданское, сообразное с видами правительства.

Обязанности консистории должны быть следующие:

- 1) с Высочайшего разрешения она должна заниматься тем, чтобы все еврейские общины Российского Государства были правильно разделены на известное число синагогальных округов, из которых каждый имел бы свои главные, приходские и частные синагоги. При каждой главной синагоге должна быть комиссия, которая все донесения раввинов приходских и частных синагог рассматривала и при отношениях сообщала консистории, а равно тем же порядком распространяла Высочайшие указы, правительственные постановления и приказы местного начальства получаемые <...> консисторию.
- 2) Она должна заниматься исправлением состояния физического и нравственного членов израильского вероисповедания, исследовать во всей подробности настоящее положение еврейской общины, вникать в источники зла и представлять высшим правительственным местам все средства к исправлениям, улучшениям и отстранению недостатков.
- 3) Под строжайшим контролем и надзором заботится об том, чтоб все правительственные распоряжения были тотчас же обнаружены исполнены и сохранялись во всей их силе и значении.

Таким образом учреждением консистории доставились бы правительству все средства к тому, чтобы, однажды высказанную свою волю, привести систематически в исполнение, надзирать за исполнением и в донесениях и отчетах Консистерии иметь перед глазами ясную и полную картину всей жизни, действий и успехов образования евреев Российской империи.

Но частные наблюдения в Западных государствах Европы и многолетний опыт открыли, что при всей очевидности пользы и благотворности такого учреждения оно находило частые и сильные противодействия.

Во-первых, они происходили от того, что неорганизацию в нравах и устройстве еврейских общин хотели произвести быстрыми и сильными средствами и требовали от них самих всех пособий к улучшению их состояния.

Всегда почти самые благонамеренные действия в таком случае находили упорство со стороны укоренившихся предрассудков или сокрушались о существенные недостатки народа, бедного и своекорыстного.

Во-вторых, закоснелые талмудисты, как враги всякого благодетельного нововведения, всегда старались представить в глазах правительства каждый шаг благонамеренных преобразователей как ересь, непозволительную и противную уставам веры, а с другой стороны неологический скептицизм действовал до тех пор, пока самое правительство утомленное непрерывным противоборством, беспокойством и отдаленностью цели, остывало и оставляло свои действия.

Но все эти препятствия можно уничтожить еслиб:

Во 1) основалось правительственное место, которому поручено было бы управление центральными суммами евреев. С Высочайшего соизволения Государя Императора такую сумму можно было бы учредить, обложив всех израильских подданных на три года поголовным окладом, по рублю серебром с души. Для богатых такая сумма была бы безделицей, а за бедных уплачивалась бы подать из приходских и общественных доходов. Но сбор составил бы в год до трех миллионов рублей<sup>32</sup>, которые при бережном и благоразумном распоряжении могут с излишком покрыть все необходимые издержки и таким образом устранить главное препятствие к учреждению Консistorии и Семинарии и всех принадлежащих к ним школ.

Во 2) Высочайше утвержденное из деятельных и бескорыстных людей составленное правительственное место не обращало бы внимания на безумные вопли фанатизма и суеверия, но, признавая главные догматы израилитского исповедания и стараясь соединить правила веры с обязанностями гражданскими, приводило бы в исполнение каждую возвышенную мысль правительства, ко благу народа, который скоро сам постиг бы благодетельное влияние таких мер и вкусил бы плодов своей покорности и порядка.

Такие учреждения нашли бы тем более сочувствия между самими евреями, что они отнюдь не противны еврейскому закону, что доказывается существованием их во Франции, Бельгии, Голландии, Бадене, Виртемберге, Гессен-Касселе и Мекленбург-Шверине, и что медленные и умеренные успехи и улучшения, не поражая вдруг укорененных

предрассудков, малу по малу сняли бы с них пелену мрака и открыли бы их глазам истину.

Учреждение израилитской Семинарии принесло бы большие выгоды и самой России, ибо правительством по собственному плану, сообразному с своими видами и намерениями могло бы образовывать раввинов и учителей, которые потом давали бы еврейскому юношеству направление в духе самого правительства.

Теперь остается один вопрос: где взять при первоначальном учреждении Семинарии опытных ученых и дельных людей для образования педагогического курса? Нужно ли отвечать на это? Российскому Монарху, известному в целом мире по своему великодушному покровительству иностранцев, по благородной веротерпимости, стоит пожелать, и изо всех стран поспешат на милостивое слово, толпами люди с душой, талантами, рвением, чтоб удостоится чести служить под знаменем российского орла и благодетельным скипетром Императора Николая.

Изложив таким образом главную цель, выгоды и возможности устройства в России сих заведений, осмеливаюсь представить на благоусмотрение Вашего Сиятельства сей краткий план учреждения израильской Консistorии и Семинарии по образу всех подобных учреждений, ныне существующих в Европе.

## КРАТКИЙ ПЛАН ДЛЯ УЧРЕЖДЕНИЯ ИЗРАИЛИТСКОЙ КОНСИСТОРИИ В РОССИИ

### § 1

Еврейские подданные Российской Империи в совокупности составят церковное общество, которого пользы и благо, под строгим присмотром высших правительственных мест, поручаются Израилитской Консistorии.

### § 2

Израилитская консistorия находится под непосредственным ведением министерства Народного Просвещения и Внутренних дел, она должна подавать министерствам совещательный голос при составлении новых положений, касающихся до религиозных дел евреев и действовать как исполнительное присутственное место при обнародовании и приведении в действие правительственных предписаний и распоряжений.

### § 3

Организация Консistorии. Израилитская Консistorия должна состоять: а) Из главного консistorиального правления, составленного

из одного светского Президента, одного духовного вице-президента, одного секретаря, двух богословов, хорошо образованных и двух светских членов. б) И из нижних консисториальных правлений. Они должны быть учреждены при главных синагогах, если Государю Императору благоугодно будет Высочайше соизволить на разделение еврейских подданных на известное число синагогальных округов, с их главными приходскими и частными синагогами. Нижние консисториальные правления должны состоять из одного светского президента, раввина, секретаря и двух светских членов, в которые могли бы быть выбраны кагалы. К <ним> должны быть присоединены раввины приходских и частных синагог, как члены корреспонденты. От них нижние консисториальные (так в тексте. – И.Б.) правления получают донесения от приходских и частных синагог и доставляют их в главное правление и распространяют предписания оною в подведомственных им приходах.

#### § 4

Место заседания главного консисториального правления назначается Министром Внутренних дел.

#### § 5

Члены консистории должны принять присягу в честном и добросовестном исполнении возложенных на них должностей и не увлекаться частными видами и выгодами.

#### § 6

Обязанности: 1) заботы об основании, содержании и успехах школ и других еврейских духовных и общепользных заведений; 2) надзор за ними; 3) определение обязанностей и круга действий раввинов, законоучителей, запевал и церковнослужителей; 4) надзор за ними; 5) распоряжения для испытания, определения и содержания их; 6) следствия о их проступках, дурном поведении, неспособности и церковный над ними суд и наказание; 7) распоряжения касательно улучшения законоученья и повсеместного введения духовных и нравственных книг; 8) определение богослужебного чина и порядка в синагогах; 9) все, так называемые, церковнополицейские распоряжения, относящиеся к обрядам богослужения; 10) определение порядка и хода дел; 11) порядок к приведению в исполнение всех правительственных распоряжений; 12) предложения о исправлении религиозно-нравственного состояния жидов. 13) проекты об основании еврейского центрального фонда; 14) письменные сношения с правительственными местами; 15) наблюдение за строгим исполнением существующих постановлений.

## § 7

Каждое предположение должно быть представляемо на рассмотрение и разрешение высшего начальствующего места Высочайше определенного.

## § 8

Все издержки на содержание консистории и производство дел должны быть взимаемы из центральной израелитской суммы, на основание которой надлежит испросить Высочайшего разрешения.

## КРАТКИЙ ПЛАН ЕВРЕЙСКО-ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

## § 1

Цель еврейско-духовной семинарии есть высшее училище для образования израелитского юношества в России, посвящающего себя богословию и педагогике. Из нея должны выходить образованные и ученые раввины и учителя.

## § 2

Израелитская семинария должна находиться под начальством израелитской консистории. С ее соизволения студенты будут экзаменуемы и определены к местам.

## § 3

Преподавание в Семинарии должно состоять в Богословии и науках и на первый случай, пока образование еврейское не сделает слишком значительных успехов, разделятся на четыре класса. В четвертом классе преподавание должно сливаться с общенародными и предворительными курсами.

## § 4

При вступлении в Семинарию, воспитанники должны подвергаться испытанию в следующих предметах:

## 1. По наукам:

- а. В чтении, писании, первых основаниях русского и немецкого языках,
- в. В началах арифметики
- с. В кратком знании Библейской, Всеобщей и Русской Истории и Географии

## 2. По Богословию:

- а. В началах еврейского языка,
- в. В переводах Библии на русский и немецкий язык

- c. В основаниях еврейского закона
- d. в толковании Талмуда

### § 5

Преподавание в четвертом классе.

- 1. По наукам:
  - a. Основательное научение русского и немецкого языков
  - в. Математика
  - с. География России и Палестины
  - d. История России и еврейского народа до 70 года по Р.Х.
  - e. Сочинения
  - f. Основания латинского языка.
- 2. По Богословию
  - a. Основательное изучение еврейского языка
  - в. Перевод Библии с комментариями
  - с. Законоучение и знакомство с еврейскими догматистами
  - d. Талмуд

### § 6

Преподавание в третьем классе

- 1. По наукам:
  - a. Упражнения в сочинениях на русском и немецком языках
  - в. География Европы
  - с. Всемирная и Еврейская история средних веков
  - d. Основательное изучение Латыни
  - e. Алгебра и геометрия
  - f. Логика
- 2. По Богословию
  - a. Еврейский язык: сочинения.
  - в. Библия с комментариями
  - с. Еврейские древности
  - d. Систематическая догматика
  - e. Талмуд
  - f. Основание четырех кодексов (Турим)

### § 7

Преподавание во втором классе

- 1. По наукам
  - a. История литературы русской и немецкой
  - в. Всеобщая и Еврейская история новейших времен
  - с. Латинский язык
  - d. Геометрия

- e. Введение в Ветхий Завет
- f. Риторика

2. По Богословию:

- a. Библия с комментариями литературная часть
- b. Законоучение (мораль)
- c. Талмуд с комментариями
- d. Упражнения в Еврейских сочинениях
- e. Продолжение изучения Турима

§ 8

Преподавание в первом классе

- 1. По наукам:
  - a. Педагогика и Дидактика.
  - b. Сочинение проповедей
  - c. Латинская словесность
  - d. Геометрия
  - e. Источники еврейской истории
  - f. Начало греческого языка

2. По богословию:

- a. Библия с комментариями и подробная литература
- b. Практические упражнения в красноречии
- c. Талмуд и Турим

§ 9

Ежедневно от 8 до 9 часов утра должны быть преподаваемы предметы Богословские, от 2 до 6 Науки. В пятницу после обеда празднуется Саббат, а праздничные дни свободны.

§ 10

Суммы на содержание Семинарии определяются: 1. из центрального еврейского капиталла. 2. из платы за учение достаточных воспитанников, комплект которых должен быть определен правительством и 3-е из добровольных пожертвований.

§ 11

Бедные воспитанники, представившие от начальства свидетельства о своей бедности и добром поведении, получают безденежное образование в Семинарии.

§ 12

При Семинарии должна быть основана библиотека необходимых и превосходнейших Богословских книг и сочинений по всем отраслям наук.

§ 13

Ежегодно должны задаваться учащимся ученые и богословские вопросы на <разрешение> За отличные решения они будут награждаться дипломами. Диссертации достойные награды должны печататься.

§ 14

Окончившие с честью курс в Семинарии имеют право на места, только при вакансии.

§ 15

Место, где должна быть основана Семинария назначается правительством.

Представляя мой краткий план на милостивое рассмотрение вашего Сиятельства осмеливаюсь просить вас о снисхождении к труду, который по краткости времени был мною слегка набросан в виде очерка.

Счастливым почту себя, если он удостоится Вашего благосклонного одобрения, которое я высоко ценю и для которого всегда буду готов на самые долговременные труды.

Поручив себя в милостивое расположение Ваше

Честь имею быть

С глубочайшим почтением и преданностью

Вашего Сиятельства

Всепогоднейшим слугою

15 декабря 1839 года Dr. Max Lilienthal

---

<sup>1</sup> Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1999. Т. 9. С. 704. В электронной версии статьи эта ошибка в настоящий момент устранена.

<sup>2</sup> Венгерова П. Воспоминания бабушки. М.–Иерусалим, 2002. С. 101.

<sup>3</sup> Kamenecki N. Making of the Godol. Israel, 2002.

<sup>4</sup> Shneersohn Joseph I. The “Tzemach Tzedek” and the Haskalah Movement. Brooklyn, 1969.

<sup>5</sup> Kamenecki N. Making of the Godol. pp.188–260.

<sup>6</sup> Bartal I. “Shimon ha-kofer” – pereq be-historiografiya ortodoqsit (Шимон-еретик – глава в ортодоксальной историографии) // Bartal I., Turnyanski Ch., Mendelson E. (Editors). Ka-minhag askenaz u-polin (По польскому и ашкеназскому обряду). Иерусалим, 1993. С. 244–246. *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. М., 2007. С. 102.

<sup>7</sup> Philipson D. Max Liliental, American Rabbi. New York, 1915.

<sup>8</sup> Scheinhaus L. Ein deutscher Pionier. (Dr. Lilientals Kulturversuch in Russland). Berlin, 1911.



<sup>9</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825–1855. Philadelphia, 1983.

<sup>10</sup> *Etkes I.* Parashat ha-haskala mi-taam ve-ha-temura be-maamad tenuat ha-haskala be-russia («Казенное просвещение» и изменение статуса движения Гаскала в России) // *Zion*. 1978. №43. P. 264–313.

<sup>11</sup> *Kahana D.* Liliental ve-haskalat ha-yehudim be-rusia (Лилиенталь и еврейское просвещение в России) // *Ha-shiloah*. Т. 27, 1912.

<sup>12</sup> Описание дел бывшего архива Министерства народного просвещения. Казенные еврейские училища. Под ред. С.Г. Лозинского со вступительной статьей С.М. Гинзбурга. Т. 1. СПб., 1920.

<sup>13</sup> См.: например: *Каценельсон Я.* Еврейские училища прежде и теперь (до и после положения 1873 г.) // *Восход*. СПб., 1895.; *Белецкий А.* Вопрос об образовании русских евреев в царствование Николая I. СПб., 1894.

<sup>14</sup> Такая работа существует пока только в отношении американского периода жизни Лилиенталя. См.: *Ruben B. Max Lilienthal: rabbi, educator and reformer in nineteenth-century America*. Jerusalem: UMI Company, 1997.

<sup>15</sup> *Лурье И.* Что нам делать с бедными евреями? Новый документ к истории казенного образования евреев в России // *Вестник еврейского университета*. 2003. №8(26). С. 201–206.

<sup>16</sup> С.М. Дубнов, а вслед за ним и некоторые другие исследователи, упоминая об этом разговоре Уварова с Лилиенталем, относят его к февралю 1841 г., что расходится с воспоминаниями самого Лилиенталя. *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа от французской революции до наших дней. Т. 2. М.: Мосты культуры, 2002. С. 158.

<sup>17</sup> *Lilienthal M.* My travels in Russia // D. Philipson. *Max Liliental, American Rabbi*. New York, 1915. (Впервые воспоминания Лилиенталя были опубликованы на немецком языке в журнале «Israelit» в 1859 г.) Лилиенталь выехал из России в 1845 г. и больше в нее не возвращался. Уже в ноябре 1845 г. он эмигрировал из Мюнхена в США, где стал одним из учредителей реформистской консистории в Цинциннати. Подробнее см.: *Ruben B. Max Lilienthal: rabbi, educator and reformer in nineteenth-century America*.

<sup>18</sup> *Lilienthal M.* My travels in Russia. P. 194–195.

<sup>19</sup> Комитет для определения мер коренного преобразования евреев под руководством П.Д. Киселева был учрежден императорским указом 19 декабря 1840 г.

<sup>20</sup> Старший цензор Иностранного цензурного комитета Г.Р. Дукшта-Дукшинский с того момента стал главным посредником между Лилиенталем и Уваровым и весьма активно принимал участие в деле разработки реформы еврейского образования. В частности, именно он надзирал за перепиской Лилиенталя с иностранными евреями и составил окончательное мнение о вредности приглашения иностранцев в еврейские школы.

<sup>21</sup> *Lilienthal M.* Letter to his father // *Lilienthal S.* The Lilienthal Family Record. San Francisco, 1930. P. 20.

<sup>22</sup> *Allgemeine Zeitung des Judentums*. 1846. №7. S. 98.

<sup>23</sup> *Станиславский С.* Из истории и жизни одной еврейской школы. (1826–1853 гг.) Культурно-биографический очерк // *Восход*. СПб., 1884. Кн. 4. С. 179.

<sup>24</sup> *Ципперштейн С.* Евреи Одессы: История культуры. 1794–1881. М., Иерусалим, 1995. С. 77.

<sup>25</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums. 1843. P. 101. Цит. по Станиславский С. Указ соч. С. 179–180.

<sup>26</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums. 1843. P. 190. Цит. по Станиславский С. Указ соч. С. 181.

<sup>27</sup> Баркусский И.В. «Звать и не пущать». Краткий экскурс в историю приглашения иностранных учителей в еврейские казенные школы // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2007. № 8–9. С. 37–50.

<sup>28</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 97. Д. 13. Л. 10–46. Впервые записка Киселева опубликована С.М. Дубновым: Дубнов С.М. Исторические сообщения: Подготовительные работы по истории русских евреев // Книжки Восхода. Книги 4–5 (апрель–май). 1901.

<sup>29</sup> Дубнов С.М. Исторические сообщения: Подготовительные работы по истории русских евреев // Книжки Восхода. Книга 5 (май). 1901. С. 5.

<sup>30</sup> Staniislowski M. Op.cit. P. 59

<sup>31</sup> ЦГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 493

<sup>32</sup> Очевидно, здесь ошибка автора или переводчика. Вероятно, Лилиенталь подразумевал получение трех миллионов за три года.

*Михаил Мицель*

## ВИНОВНЫМ СЕБЯ НЕ ПРИЗНАЛ

### Дело И.А. Гроера – заместителя директора Агро-Джойнта

В огромном количестве репрессированных по «контрреволюционным делам» в период Большого террора 1937–1938 гг., одну из малоизвестных групп составляют сотрудники Агро-Джойнта, агрономической корпорации Американского еврейского объединенного распределительного комитета. Агро-Джойнт работал в СССР с июля 1924 г. до ноября 1938 г.<sup>1</sup>

В июне 1934 г., подводя итоги десятилетней деятельности Агро-Джойнта, его директор, доктор Иосиф Розен<sup>2</sup>, инициатор и руководитель многолетней программы по переселению евреев из пораженных безработицей местечек в новые сельскохозяйственные колонии юга Украины и Крыма, выделил основные достижения проекта. Учитывая трудности, которые переживал СССР в период принудительной коллективизации, форсированной индустриализации и Голодомора, И. Розен отмечал значительную роль, которую сыграл Агро-Джойнт в улучшении положения советского еврейства<sup>3</sup>.

Удручающее состояние еврейского населения в странах Восточной Европы, где формировались или открыто действовали партии правого толка, мало отличавшиеся по своей идеологии от немецкого национал-социализма, позволяло Розену позитивно оценить эксперименты в советской национальной политике, которые завершились с началом Большого террора. Он высоко оценил и сотрудничество советского правительства с Агро-Джойнтом в решении «еврейского вопроса»<sup>4</sup>. И это несмотря на то, что Розен был знаком в деталях со всеми проблемами прошедших декад, которые затрудняли поселенческую деятельность, располагал информацией об антисемитских инцидентах, о частом некомпетентном вмешательстве государственных и партийных органов в центре и на местах, об ошибках КОМ-

ЗЕТа<sup>5</sup> и ОЗЕТа<sup>6</sup>, а также о голоде в колониях и об арестах сотрудников Агро-Джойнта, обвиненных в экономических преступлениях в конце 20-х – начале 30-х гг.

Но были и реальные результаты многолетних усилий, которыми стоило гордиться. На 1 января 1937 г. Агро-Джойнт обслуживал 133 еврейских колхоза в УССР (92 в Днепропетровской и 41 в Одесской области) и 85 хозяйств в Крыму, всего – 218 коллективов, в которых проживало 13 250 семей<sup>7</sup>. Работая в сельском хозяйстве, вчерашние *лишенцы*<sup>8</sup> обретали новый социальный статус «трудящихся», который позволял их детям не испытывать дискриминации при приеме в вузы и на службу в городе, и это еще до того, как дефиниция *лишенец* была удалена из советского закона вступлением в силу Конституции 1936 г. Для того чтобы удержать молодежь в колониях, Розен стремился к непрерывному улучшению в них условий жизни; сто пятьдесят еврейских сел были к тому времени уже электрифицированы.

Долгосрочная программа Агро-Джойнта предусматривала постепенную передачу большинства его функций в полное ведение местных органов. В июле 1936 г. Розен писал:

Мы никогда не рассматривали Агро-Джойнт как постоянно действующую организацию, и наша задача заключалась в том, чтобы организовать работу, которую рано или поздно можно будет продолжать без нас. С самого начала мы утверждали, что строим не зависимые от Агро-Джойнта колонии, а еврейские фермерские поселения, появление которых стало возможно благодаря советскому правительству. Правда и то, что реальная техническая работа расселения десятков тысяч людей на земле была выполнена Агро-Джойнтом и никем иным.<sup>9</sup>

Успешная деятельность Агро-Джойнта во многом определялась его квалифицированными кадрами: директорами, руководителями различных подразделений и в первую очередь агрономами, многие из которых работали в этой организации со дня основания. В своем докладе «Состояние еврейских переселенческих участков в Крыму на 1/1 – 1928 г.» крымский агроном В.К. Редкин<sup>10</sup> рельефно обрисовывал качества, требующиеся специалисту Агро-Джойнта:

Он должен быть, прежде всего, хорошим агрономом, знать хорошо Крым и быть хорошо знакомым с сельским хозяйством практически; он также должен быть всесторонне знаком с кооперативными и коллективными формами строительства сельского хозяйства, с сельскохозяйственной, кредитной и потребительской кооперацией, со счетоводством, с работами по землеустройству, с юриспруденцией и, частично, со строитель-

ством. Агроном должен быть экономистом, администратором и хозяйственником вплоть до умения самостоятельно запрягать волов и лошадей в буккер, плуг и косарку и налаживать их, одновременно с этим уметь составлять производственные планы и многопольные севообороты. А главное, он должен быть физически здоровым, любить свою многогранную, живую работу. Ко всему этому, он, как человек, должен иметь твердую волю, быть беспристрастным и справедливым, должен уважать окружающих и тем самым завоевать уважение к себе<sup>11</sup>.

Именно такой умело подобранный и отшлифованный временем кадровый состав Агро-Джойнта стал мишенью карательных органов в 1937–1938 гг. Быть может, и этих людей имел в виду Н.С. Хрущев, вспоминая «чистки» на Украине: «Сколько председателей колхозов, животноводов, агрономов, зоотехников, ученых сложили головы как “польско-немецкие агенты”, сколько их погибло!»<sup>12</sup>

\* \* \*

Иезекииль Абрамович Гроер родился в 1886 г. в Гродно. Вскоре семья переехала в Екатеринослав, откуда его родители и сестра уехали в Америку после погрома 1905 г. Иезекииль в это время учился в реальном училище в Полтаве. Там же он познакомился с будущей женой – Елизаветой Ефимовной Соколовской. Преодолев пятипроцентную норму, И. Гроер поступил на юридический факультет в Петербургский университет, окончив его в 1910 г. В том же году его внесли в список помощников присяжных поверенных Санкт-Петербургской окружной судебной палаты. В выданном свидетельстве по правилам того времени указывалось, что оно «не должно служить видом на жительство»<sup>13</sup>. Профессор М.И. Туган-Барановский<sup>14</sup> предложил ему остаться на кафедре, но это требовало перехода в православие, что И. Гроер, несмотря на свой агностицизм, отклонил. У Елизаветы и Иезекииля родилось двое детей: Мария – в 1909 г. и Ирена – в 1915 г.

Хотя в канун революции Гроер получил звание «присяжного поверенного», в действительности он почти не занимался адвокатской практикой, а работал юрисконсультom в различных организациях Петрограда и Полтавы<sup>15</sup>. В Полтаву он уезжал в 1918 г., чтобы вывезти из опасной зоны в Петроград семью, которая там временно находилась. По семейному преданию, поведенному автору Иреной, дочерью Гроера, самый известный полтавчанин В.Г. Короленко, с которым отец был дружен, укрывал его детей во время погромов. Этот период в жизни Гроера упоминает в своих путевых заметках по СССР сотрудница нью-йоркской конторы Джойнта Эвелин Моррисей:

Доктор Гроер старался «просветить» нас ужасными историями о погромах, ужасах и несчастьях на Украине в прошлом; частью это были его личные испытания. В 1919 г. он возвращался домой в Полтаву в период наступления белогвардейцев Деникина. Он долго жил в укрытии, посреди сцен насилия, не зная, что происходит с его семьей, наполовину потеряв рассудок, думая, что семья погибла во время погрома. Родные чудом выжили во время одного из самых жутких погромов. Только приход Красной армии спас многих, евреев и неевреев, от пыток и смерти<sup>16</sup>.

1 мая 1923 г. Гроер был принят на работу в качестве юридического консультанта Джойнта, а годом позже был переведен в только что образовавшийся Агро-Джойнт, вначале служил юрисконсультом и управляющим делами, а в 1932–1937 г. – заместителем директора. Семья переехала в Москву, где, вместе с другими старшими служащими, поселилась на втором этаже особняка в Гранатном переулке 7, предоставленного Агро-Джойнту правительством. На первом этаже дома располагались служебные помещения организации<sup>17</sup>.

И. Гроер занимался различными областями юриспруденции: его перу принадлежит большая статья «Авторское право», опубликованная в первом издании Большой советской энциклопедии<sup>18</sup>. Состоял он и в Московской коллегии защитников<sup>19</sup>. Кроме того, он был членом правления ОЗЕТа.

В то время как второй замдиректора Агро-Джойнта Самуил Ефимович Любарский<sup>20</sup> отвечал за агрономическую работу, а третий, Михаил Яковлевич Ратнер (умер в 1936 г.), ведал административно-финансовым сектором, Иезекииль Гроер замещал Розена по индустриальному сектору<sup>21</sup>. В справке, выданной ему за месяц до ареста председателем месткома Агро-Джойнта Юрием Цирюльниковым<sup>22</sup>, отмечалось, что ее обладатель непосредственно руководил работами «по электрификации колхозов, водоснабжению и орошению, по устройству садов и виноградников и других интенсивных культур, по развитию овцеводства, по организации и развитию кустарных промыслов»<sup>23</sup>.

Одновременно Гроер выполнял функции юридического консультанта Агро-Джойнта, а в отсутствие Розена он возглавлял всю организацию. Был еще один важный аспект деятельности И. Гроера – международный. Он принимал иностранцев, приезжавших в московскую контору. Он также участвовал в ежегодных кампаниях по сбору средств на деятельность Агро-Джойнта в США, чему способствовало его доведенное до совершенства знание английского языка. В качестве представителя Агро-Джойнта Гроер выступал на различных за-

рубежных форумах. Факты командировок в США, Германию и Швейцарию, общение с миром западной филантропии впоследствии были использованы НКВД для доказательства его «шпионажа».

Один из ветеранов Агро-Джойнта, бывший уполномоченный по Крыму, заключенный в тюрьму и уже приговоренный к расстрелу агроном Арон Зайчик<sup>24</sup>, так охарактеризовал деятельность Гроера в организации (протокол допроса от 28 ноября 1938 г.):

Гроер И.А., по его словам, выходец из еврейской мелкобуржуазной семьи. Получил старое классическое образование, по специальному образованию – юрист. До поступления на службу в Агро-Джойнте занимался юриспруденцией в Ленинграде и, по его словам, в частных беседах, начало его деятельности обещало ему головокружительную карьеру. Охотно перешел на службу в Агро-Джойнт не по специальности и чувствовал себя на этом месте очень хорошо. Владеет в совершенстве английским языком, неплохо знает немецкий язык. За время своей работы в Агро-Джойнте ездил несколько раз в Соединенные Штаты Америки, Германию, Францию и, кажется, в Латвию.

Последняя его заграничная поездка относится не то к 1934 г., не то к 1933 г. В Германии был два раза в течение 1931 г.

На время отсутствия доктора Розена в Москве – Гроер являлся официальным его заместителем по представительству Агро-Джойнта в Москве, а также по приему приезжающих в московскую контору иностранных представителей от различных организаций. При поездках иностранных гостей на места работы Агро-Джойнта – инструктивные письма по приему их посылались, большей частью, за подписью И.А. Гроера. За границей Гроер И.А. был известен, как первый заместитель доктора Розена в Советском Союзе. Совместно с М.Я. Ратнером – он ведал всеми финансовыми заграничными операциями и всей иностранной корреспонденцией Агро-Джойнта. Начиная с 1934 г. или 1935 г. Гроер занимался приемом и размещением прибывающих из-за границы немецких врачей-евреев по отдельным пунктам в СССР. Имел большое влияние на д-ра И.Б. Розена. Был очень близко связан с директором Европейского Джойнта – д-ром Б. Каном<sup>25</sup> и в дружеских отношениях был с его заместителем – Швейцером<sup>26</sup>.

[...]

Гроер считал более правильным направление основной работы Агро-Джойнта в городах и местечках среди бывшей, мелкой торговой буржуазии и кустарей по линии индустриализации. Он проектировал и фактически проводил в жизнь широкую материальную и финансовую помощь еврейским профтехшколам и кустарным мастерским. Надо признать, что Гроер был прав, как и в смысле подсчета стоимости подготовки этих кадров, так и в смысле возможности более широкого разворота этой работы в городах и местечках. Эта деятельность Агро-Джойнта по индустриализации еврейской массы стоит дешевле и требует меньше денег и не вы-

зывает никакой необходимости коренной ломки существующего уклада жизни привлеченных для этой цели людей по сравнению с работой по переселению евреев из Белоруссии и Украины на крымские поля.

Индустриальная деятельность Агро-Джойнта за сравнительно короткий период времени сильно развилась, охватив большое количество учреждений и артелей в различных городах Союза с ежегодным числом обучающихся и работающих в них свыше тысячи человек. Подтверждением этого служит ежегодно (с 1932 г.) возрастающий баланс индустриального отдела и рост ежегодных ассигнований Агро-Джойнта по этой линии в ущерб деятельности с/х отдела<sup>27</sup>.

Наличие разногласий в московской дирекции Агро-Джойнта при выработке приоритетного направления деятельности подтверждает письмо С. Любарского И. Розену от 2 января 1934 г. Подробно разъяснив смету затрат на нужды переселенческих колхозов в Крыму, Любарский пишет, что «представитель другого отдела, без достаточных оснований, претендует на средства, предназначенные для переселенцев», и задает вопрос: «целесообразно ли при таких условиях отрывать от переселенцев, у которых еще имеются огромные нужды, даже небольшие суммы для других дел, в особенности для таких, общественное значение которых весьма невелико»?<sup>28</sup>

Начиная с 1933 г., с приходом нацистов к власти и в связи с обострением антисемитских настроений в странах Восточной Европы, Джойнт рассматривал все возможные направления эмиграции евреев. Переселение евреев из Польши, Румынии, Литвы и Германии в СССР, позиционировавший себя как «отечество трудящихся всех стран»<sup>29</sup>, представлялось одним из возможных решений проблемы. Разрешения, выданные отдельным группам евреев США, Аргентины, Германии, Польши на переселение в Биробиджан, казалось бы, вселяли надежды.

В январе 1934 г. Гроер впервые обратился к Розену с предложением устройства некоторых спасающихся из Германии евреев-врачей в поселках Агро-Джойнта в Крыму<sup>30</sup>. Получив одобрение, он был вскоре непосредственно вовлечен в переговоры по этому поводу между Наркоматом здравоохранения СССР и европейским офисом Джойнта в Париже. Практическое воплощение проекта: встреча врачей на вокзале, поселение их в общежитии в пригороде Москвы Малаховке, и, главное, поиск мест работы, согласование всех формальностей с Наркомздравом и направление врачей на места – стали очередными обязанностями Гроера. Его человеческое участие в судьбах врачей выходило далеко за рамки служебных обязанностей. Неудивительно,



что устроенные врачи не раз благодарили его за хлопоты. Например, доктор Альфред Штерн<sup>31</sup>, получивший место в Кривом Роге, писал 29 июля 1936 г.:

Дорогой директор Гроер, – или лучше, – дорогой Агро-Джойнт. Когда я начинаю думать, что я мог быть, как и прежде, в фашистской тюрьме, или убит там, и сравниваю с моим сегодняшним положением, – то я не могу найти других слов, кроме одного – спасибо<sup>32</sup>.

В 1934–1936 гг., с помощью Агро-Джойнта и при поддержке Наркомата здравоохранения в СССР из Германии прибыло около 70 еврейских врачей-беженцев<sup>33</sup>. Однако последовавший Большой террор перечеркнул как возможность дальнейшего сотрудничества с советскими властями в этом направлении, так и судьбы немецких докторов и тех, кто помогал их устройству.

В июле 1937 г. НКВД СССР выпустил следующие директивы для своих подразделений на местах. Первая, от 24 июля, под названием «О мерах предотвращения бактериологических диверсий», гласила:

Наряду с подготовкой бактериологической войны, посредством сбрасывания с самолетов бактериальных бомб, распыления бактерий с самолетов, распространения эпидемических заболеваний при помощи специальных летательных аппаратов и т.п. разведывательные органы генеральных штабов главное внимание обращают на организацию актов бактериальных диверсий и массовый террор, частью через специально засылаемую агентуру и, в особенности, через агентуру, вербуемую на месте в СССР.

По ней было приказано начать аресты лиц «из числа иностранных подданных, бывших иностранцев, принявших советское гражданство, лиц, связанных с границей», и активных антисоветских элементов, работавших на водопроводных и бактериологических станциях, в научно-исследовательских институтах и лабораториях, занимавшихся микробиологией<sup>34</sup>. На следующий день был отдан оперативный приказ №00439 «Об операции по репрессированию германских подданных, подозревавшихся в шпионаже против СССР»<sup>35</sup>. Аресты начались 29 июля. С осени операция постепенно стала распространяться на некоторые категории советских немцев и других граждан, обвиняемых в связях с Германией и шпионаже в ее пользу.

И.А. Гроер был арестован 27 ноября 1937 г., к тому времени он «достаточно изобличался органами НКВД» в том, «что являлся организатором и руководителем шпионско-диверсионной работы в СССР по

заданию иностранной разведки»<sup>36</sup>. Нам остается только догадываться, что ощущал С. Любарский, сам ожидавший неминуемого ареста, когда он подписывал следующий приказ:

Москва, 5 декабря, 1937 г.

Бухгалтерии

Считать уволенным, находящего под следствием, И.А. Гроера с 1-го декабря, 1937 года.

С.Е. Любарский  
Зам. Директора<sup>37</sup>

Трое руководителей Агро-Джойнта Е. Любарский, И. Гроер и Б. Ханис<sup>38</sup> проходили по так называемым «сталинским расстрельным спискам», что означало, что эти составленные НКВД списки «наиболее опасных врагов народа» сначала подавались на подпись Сталину и другим членам Политбюро, а потом уже передавались в Военную коллегия Верховного суда СССР для формального вынесения приговора. Остальные арестованные сотрудники Агро-Джойнта в Москве, Днепропетровске и в Симферополе в большинстве своем были осуждены тройками, военными трибуналами или Особым совещанием НКВД<sup>39</sup>. Помимо работников трех контор Агро-Джойнта и немецких врачей-беженцев, в участии в «контрреволюционной организации», якобы созданной Розеном, были обвинены сотрудники ОЗЕТА и религиозные активисты, которым он оказывал финансовую поддержку. Общее число людей, репрессированных в связи с причастностью, реальной или мнимой, к деятельности Агро-Джойнта, составляет около 70 человек. Вероятность ареста и осуждения в период Большого террора определялась, разумеется, не реальной виной, а лимитами, оперативными приказами НКВД и признанием арестованного, добытым при использовании «методов физического воздействия».

Единственный сохранившийся двадцатистраничный протокол допроса И. Гроера от 23 января 1938 г. состоит только из признательных показаний. В деле отсутствует первичный протокол, где подследственный, как правило, отрицал выдвинутые против него обвинения. Разного рода «сионистская деятельность», «вредительство в области сельского хозяйства» и другие «антисоветские проявления» в работе Агро-Джойнта не представляли интереса для следователей 3-го отдела Главного управления Государственной безопасности НКВД СССР<sup>40</sup>. Гроер обвинялся в более серьезных преступлениях: в террористической, шпионской и диверсионной деятельности по заданию немецкой

разведки. Если подобное обвинение по отношению к уже арестованному и казненному директору украинской конторы Агро-Джойнта Б. Ханису строилось только на его «собственноручных» признаниях, то в дело И. Гроера были включены показания арестованных в Челябинске врачей Н. Носова<sup>41</sup>, П. Геймана<sup>42</sup>, Ф. Финкеля<sup>43</sup>, Д. Левина<sup>44</sup> и Ю. Кана<sup>45</sup>. Разветвленная «шпионская сеть», представленная в протоколе допроса, включала в себя «представителя германской разведки» Давида Швейцера (заместителя председателя исполнительного совета Джойнта в Европе) и занималась «переброской агентуры каналами» Агро-Джойнт и ОЗЕ<sup>46</sup>, «прием диверсионной агентуры» профессором В. Броннером<sup>47</sup>, «создание условий для диверсионной работы» уполномоченным по Днепропетровской области Б. Ханисом и заведующим Челябинским облздравотделом Н. Носовым.

В наиболее сконцентрированном виде схема разработчиков 3-го отдела была изложена в публикуемых ниже ответах Гроера на вопросы следователей Найдмана и Чопяка. Важно отметить, что на следствии Гроер не оговорил никого из своих ближайших коллег, которые в момент его собственного ареста были еще на свободе – прежде всего Любарского и зав. медицинским отделом Агро-Джойнта доктора Серебрянного<sup>48</sup>. Из руководства Агро-Джойнта им упомянут только один «завербованный» сотрудник – арестованный раньше него доктор Ханис, которого Гроер мог считать уже мертвым.

Обвинительное заключение 3-го отдела ГУГБ НКВД по следственному делу Гроера было утверждено прокурором СССР Вышинским. Датированный 5 марта 1938 г. и поданный на утверждение в Политбюро очередной «Список лиц, подлежащих суду Военной коллегии Верховного суда СССР» по г. Москва, Московской области, железной дороге им. Дзержинского и Ленинской железной дороге содержал 249 имен заключенных, обвиняемых «по первой категории», то есть предназначенных к осуждению на смертную казнь, и еще 16 имен – «по второй категории» (на десять лет исправительно-трудовых лагерей). Список подписали Сталин, Молотов, Ворошилов и Жданов. В этом списке И. Гроер проходит за номером 51 (первая категория)<sup>49</sup>.

14 марта 1938 г. Гроер расписался в получении копии обвинительного заключения. Закрытое заседание выездной сессии Военной коллегии Верховного суда состоялось назавтра. На нем подсудимый отказался от своих показаний, данных на предварительном следствии, назвав их «ложными». Вынесенный в тот же день смертный приговор был безотлагательно приведен в исполнение. Его закопали в общей могиле на кладбище «Коммунарка» (Московская область, 24-й кило-

метр Калужского шоссе, близ совхоза «Коммунарка», в те времена – подсобного хозяйства НКВД)<sup>50</sup>.

11 июля 1938 г. Иосиф Розен, по всей вероятности по просьбе супруги И. Гроера, выдал ей справку, которая одним предложением подвела итог его жизни: «Дана настоящая справка в том, что ГРОЕР Иезекииль Абрамович работал в Агроджойнте с 1-го мая 1923 г. по 1-го декабря 1937 г. сначала в должности юрисконсультанта и управделами, а затем зам. Директора Агроджойнта»<sup>51</sup>.

Иосиф Борисович Розен находился в Москве с мая по октябрь 1938 г., решая различные вопросы, связанные с ликвидацией деятельности Агро-Джойнта. Посетил он и семьи арестованных сотрудников московского офиса. Согласно свидетельству Ирены Гроер, И. Розен добился встречи с В. Молотовым, на которой попытался заступиться за своих репрессированных подчиненных. Председатель СНК СССР, персонально утвердивший «расстрельные списки» с именами Гроера, Любарского и Ханиса, ответил Розену, «что ничего сделать нельзя, ведь они все сознались в своих преступлениях»<sup>52</sup>. Розен считал своим долгом хоть каким-то образом облегчить положение семей, лишившихся близких, кормильцев. Так, по его распоряжению в 1937–1938 гг. сто четыре сотрудника Агро-Джойнта, в том числе вдовы казенных, получили ликвидационную компенсацию за выслугу лет из расчета среднемесячного оклада за год службы. Деньги некоторым семьям репрессированных, не обязательно только бывших сотрудников, передавались дискретно, используя давнишние связи в Москве.

За год до реабилитации, 24 декабря 1956 г. Военная коллегия Верховного суда в письме в Главное управление милиции г. Москвы просила дать указание соответствующему отделу загса о выдаче справки гражданке Е.Е. Гроер о смерти ее мужа И.А. Гроера. При этом сообщалось, что «Гроер Иезекииль Абрамович, 1886 года рождения, был осужден Военной Коллегией Верховного Суда Союза СССР 15 марта 1938 года, и, отбывая наказание, умер 10 апреля 1943 г.»<sup>53</sup>. Такого рода фальсифицированные государством свидетельства о смерти выдавались родственникам осужденных на основании директивы председателя КГБ при СМ СССР<sup>54</sup>.

Определением Военной коллегии Верховного суда СССР от 14 ноября 1957 г. приговор от 15 марта 1938 г. в отношении Гроера Иезекииля Абрамовича «был отменен по вновь открывшимся обстоятельствам, и дело о нем производством прекращено за недоказанностью обвинения»<sup>55</sup>. 18 ноября 1957 г. жене Гроера, Елизавете Ефимовне, была выдана справка Военной коллегии о посмертной реабилитации.

Программа Агро-Джойнта, составлявшая смысл жизни для десятков тысяч людей, развивалась с впечатляющей скоростью, пока не «сошла с рельс» на очередном вираже советской внутренней политики конца 30-х годов. Государство, ставшее тоталитарным, подчиненным воле, точнее, произволу одного человека, не испытывало необходимости в соблюдении «формальностей», то есть законности. Судьба репрессированных сотрудников Агро-Джойнта была предопределена не степенью их верности режиму, а местом их службы. Работники иностранной, да еще и еврейской организации неминуемо стали объектами спецопераций НКВД: любые контакты с иностранцами служили обоснованием для ареста и обвинения в шпионаже и вредительстве. Факт приглашения докторов-беженцев из Германии не только облегчил задачу следователей по фабрикация дела Иезекииля Гроера и многих его коллег, но и стал фатальным в судьбе самого Агро-Джойнта.

Несмотря на содействие КОМЗЕТА, поставки американских машин, семян и скота, эффективную помощь специалистов и значительный энтузиазм колонистов, еврейские колонии стали частью, пусть и образцовой, в целом малопродуктивного советского сельского хозяйства и, так же, как и другие колхозы, страдали от произвола и репрессий. Аресты руководителей Агро-Джойнта, специалистов и рядовых тружеников, отбросил их далеко назад в своем развитии, а уход Агро-Джойнта и роспуск КОМЗЕТА лишил их естественных покровителей и защитников.

Более тридцати лет назад известный израильский ученый Иехуда Бауэр отмечал, что «полное изложение фактов необходимо отложить до того времени в будущем, когда документы Агро-Джойнта в России будут открыты для научного исследования»<sup>56</sup>. Систематические исследования по истории Агро-Джойнта стали возможны только с открытием архивов в странах бывшего СССР и благодаря более эффективному использованию документов, которые отложились в нью-йоркском архиве Джойнта и в Институте еврейских исследований (YIVO). Вместе с тем немалое количество относящихся к теме доступных и малодоступных материалов все еще не изучены. Автор надеется, что публикуемые ниже документы из архивно-следственного дела И.А. Гроера внесут свой вклад в написание объемлющей истории деятельности агрономической корпорации в СССР.

## Документы

### № 1

[Протокол допроса, 23 января 1938 г.]<sup>57</sup>

### ПОКАЗАНИЯ

Обвиняемого ГРОЕР Иезекиля Абрамовича

Вопрос: В чем конкретно выразились ваши мероприятия по реализации приема диверсионной агентуры из врачей?

Ответ: По вопросу приема и размещения агентов германской разведки из числа немецких врачей евреев, я обратился к профессору БРОННЕРУ, который являлся директором бюро заграничной санитарной информации при Наркомздраве СССР (он же являлся представителем СССР по санитарно-гигиеническим вопросам при Лиге Наций) и информировал его о тяжелом положении немецких евреев врачей.

Вопрос: Кто Вами был привлечен в разведывательно-диверсионную организацию?

Ответ: В разведывательно-диверсионную организацию мною были вовлечены Уполномоченный «Агро-Джойнта» по Днепропетровской области д-р Ханис – в прошлом причастный к сионистскому движению и д-р Лотарь Вольф<sup>58</sup> – немецкий эмигрант, постоянно находившийся в Москве.

Вопрос: Для какой цели были вами завербованы Ханис и Лотарь Вольф?

Ответ: Д-р Ханис был привлечен мною в организацию в самом начале моей организационной деятельности по созданию ее, как уполномоченный «Агро-Джойнта» по Днепропетровской области, на которого была возложена легализация, устройство и создание условий для диверсионной работы, направляемой к нему диверсионной агентуры. Д-р Ханис в этих целях вел подготовительную работу перед местными органами здравоохранения и другими советскими организациями по устройству в нужных пунктах необходимого для агентуры прикрытия.

Лотарь Вольф мною использовался для связи с прибывающей диверсионной агентурой и проф. Броннером. Этим его роль и ограничивалась.

[...]

Вопрос: Когда начала поступать в ваше распоряжение диверсионная агентура из-за границы?

Ответ: Диверсионная агентура начала прибывать в Москву в 1935 году. Основная масса немецких врачей евреев стала поступать со второй половины 1935 года. В этот период въехала и основная масса диверсионной агентуры. Мною было принято более двадцати человек агентов, присланных германской разведкой из общего количества прибывших в СССР около 60–70 врачей.

Вопрос: Какие задания давались Вами прибывающей агентуре?

Ответ: Прибывшие в мое распоряжение агенты имели конкретные задания от германской разведки по подготовке бактериологической диверсии. Момент начала диверсии определялся началом войны и степенью подготовки средств для бактериологической диверсии.

Этот срок лимитировался периодом устройства их в соответствующие пункты, изыскания прикрития и добычи бактериальных культур для диверсии, так как последние должны были добываться на месте. Поступающая агентура информировалась мною об общеполитическом положении в стране, о существующей договоренности между мною и проф. БРОННЕРОМ об устройстве их на работу и об экономическом, политическом и стратегическом значении тех пунктов, где им придется работать.

Тут же я с ними уславливался и о способах связи, поскольку оборвался после 1935 года мой личный контакт с ШВЕЙЦЕРОМ и на меня полностью легла забота по руководству этой агентурой.

Вопрос: Какими бактериями по заданию германской разведки вы должны были пользоваться для диверсии?

Ответ: По заданиям германской разведки для диверсии должны были быть подготовлены такие бактериальные средства, которые дали бы максимальный эффект. Имелось в виду добыть бактерии для распространения чумы, холеры, брюшного тифа, паратифа, дифтерита и т.п.

В связи с этим перед организацией возник вопрос об обеспечении диверсионной агентуры специальной лабораторией, где можно было бы культивировать необходимые бактерии.

Поскольку я не являлся специалистом в этой области, Броннер взял на себя разрешение вопроса об обеспечении агентуры бактериальными средствами. Протокол читал.

Записан с моих слов верно: (подпись) И. Гроер

ДОПРОСИЛИ:

ПОМ. НАЧ III ОТДЕЛА ГУГБ НКВД  
МАЙОР ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ  
(подпись) (ЧОПЯК)<sup>59</sup>

ЗАМНАЧ I ОТД. III ОТДЕЛА ГУГБ НКВД  
КАПИТАН ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ  
(подпись) (НАЙДМАН)

№ 2

[Обвинительное заключение, март 1938 г.]<sup>60</sup>

[без даты]

«УТВЕРЖДАЮ»

ВР. НАЧ. III ОТДЕЛА ГУГБ НКВД  
КОМИССАР ГОСУД. БЕЗОПАСНОСТИ  
3 РАНГА  
(подпись) МИНАЕВ<sup>61</sup>

«УТВЕРЖДАЮ»  
ПРОКУРОР СССР:  
(подпись) ВЫШИНСКИЙ<sup>62</sup>

### ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По следственному делу № – 15557

По обвинению ГРОЕРА, Иезикеиля Абрамовича,  
По ст. Ст. 58 п. 1-а и 58 п. 9 УК РСФСР,  
17-58-8 и 11 УК.

На основании имеющихся в III Отделе ГУГБ материалов о *террористической*, шпионской и диверсионной деятельности Заместителя Директора «Агроджойнта» в СССР, ГРОЕРА, Иезикеиля Абрамовича, – последний был арестован.

Личными показаниями ГРОЕРА И.А. и показаниями арестованных ЛЕВЕНШТЕДТА *Ганса*<sup>63</sup>, ФИНКЕЛЯ ФРИДРИХА, КАН ЮЛИЯ, ЛЕВИНА ДЖЕМСА и др. установлено, что Гроер Иезикеиль Абрамович являлся руководителем шпионской и диверсионной работы в СССР по заданию немецкой разведки.



Находясь в должности зам. директора «Агроджойнта» ГРОЕР, начиная с 1925 по 1933 год (включительно), ежегодно по служебным делам ездил за границу: Германию, США и др. страны.

В 1926 году ГРОЕР, будучи в Берлине, был завербован представителем германской разведки ШВЕЙЦЕРОМ Давидом, являвшимся зам. директора европейской конторы «Джойнта», – для шпионской работы в СССР в пользу Германии.

В соответствии с заданиями, полученными от ШВЕЙЦЕРА, ГРОЕР в течение 7 лет с 1926 до 1933 года снабжал германскую разведку шпионскими материалами об экономическом состоянии Советского Союза, освещал экономику страны в антисоветском отражении.

Материалы передавались ШВЕЙЦЕРУ при поездках ГРОЕРА в Берлин, либо при приездах ШВЕЙЦЕРА в СССР или через сотрудника европейской конторы «Джойнта» – агента разведки БАЙНА<sup>64</sup> при его приездах в СССР.

В 1933 году, во время пребывания ГРОЕРА в Париже (куда после фашистского переворота в Германии, переехала европейская контора «Джойнта»), германская разведка, в лице ШВЕЙЦЕРА Давида, поставила перед ГРОЕРОМ задачу по активизации разведывательной работы и организации широкой бактериологической диверсии в крупных промышленных центрах и стратегических пунктах СССР.

В этих городах ГРОЕР должен был подготовить условия для приема специальной агентуры, которая будет направлена в СССР через общественные еврейские организации за границей «ОЗЕ» и «Джойнт» и ее легализовать.

Спустя некоторое время после возвращения из Парижа, ГРОЕР установил контакт с директором Союзного Бюро заграничной санитарной информации при Наркомздраве СССР профессором БРОННЕРОМ, оказавшимся также агентом германской разведки и в дальнейшем уже совместно проводили мероприятия по подготовке бактериологической диверсии и шпионской работы.

Профессор БРОННЕР завербовал бывшего заведующего Облздравотдела Челябинской области д-ра НОСОВА и через него обеспечил промышленные центры – Челябинск, Магнитогорск и др. районы Урала.

ГРОЕР завербовал д-ра Ханиса, Уполномоченного «Агро-Джойнта» по Днепропетровской области и д-ра ЛОТАРЯ, Вольфа, – немецкого политэмигранта, прибывшего из Германии в 1931 году и постоянно проживающего в г. Москве.

После проведенной ГРОЕРОМ и проф. БРОННЕРОМ подготовительной работы из-за границы через «ОЗЕ» стали прибывать врачи

евреи, немецкие эмигранты, среди которых прибыли в СССР свыше двадцати агентов разведки.

ГРОЕР принял этих агентов и совместно с профессором БРОН-НЕРОМ направил их в Днепропетровскую и Челябинскую области, Крым, а часть была оставлена в Москве.

В Днепропетровскую область были направлены агенты разведки: ФРИДЛИХ<sup>65</sup>, ПРОСКАУЭР<sup>66</sup>, ДИНЕМАН<sup>67</sup>, МАЙНЦЕР<sup>68</sup> и др., в Челябинскую область: ЛЕВЕНШТЕДТ, КАН, ФИНКЕЛЬ и ФРИДЛЕНДЕР<sup>69</sup>; Крым – ЭПШТЕЙН<sup>70</sup>, ДРЕЙФУС<sup>71</sup>, РОНЕНФЕЛЬД и др., и в Москве были оставлены – ФЕЙЛЬХЕНВЕЛЬДЕ, ЛЕВИН Джемс, ГИЛЬДЕ<sup>72</sup> и др.

В целях подготовки бактериологической диверсии, ГРОЕР должен был обеспечить специальную лабораторию для культивирования необходимых бактерий.

По прибытии в Москву агента разведки ЛЕВЕНШТЕДТА по специальности бактериолога, проф. БРОННЕР устроил встречу между ГРОЕРОМ, НОСОВЫМ и ЛЕВЕНШТЕДТОМ и в результате договоренности между ними, ЛЕВЕНШТЕДТ был назначен НОСОВЫМ заведующим лабораторией в Челябинске, который приступил к культивированию бактерий для диверсии.

Остальная агентура, согласно заданий, должна была изыскать средства по месту своего нахождения.

За разведывательно-диверсионную работу в СССР ГРОЕР получил вознаграждение от германской разведки, в лице ШВЕЙЦЕРА Да-вида около пяти тыс. долларов.

Виновным себя признал полностью.

На основании изложенного –

ГРОЕР, Иезикеиль Абрамович, 1886 г. рожд., урож. Гродно (Польша), еврей, гр. СССР, по специальности юрист-экономист, окончил Петроградский университет, до Октябрьской революции присяжный поверенный, сын купца, во время Октябрьской революции бежал из Петрограда на юг – к белым, до ареста – зам. директора «Агроджойнта»

ОБВИНЯЕТСЯ

В том, что:

1) Являлся организатором и руководителем шпионско-террористической и диверсионной организации, подготовлявшей широкую

бактериологическую диверсию в крупных пунктах СССР – в пользу Германии.

2) С 1926 по 1933 год снабжал германскую разведку шпионскими материалами об экономическом состоянии СССР, освещая экономику страны в антисоветском духе.

3) В соответствии с указаниями германской разведки, в период с 1935–1937 гг., совместно с агентом германской разведки профессором БРОННЕРОМ принял свыше двадцати агентов-диверсантов и разместил их в промышленные районы для подготовки бактериологической диверсии к моменту войны Германии с СССР.

4) Совместно с проф. БРОННЕРОМ и д-р НОСОВЫМ – обеспечил лабораторию для культивирования бактерий, в целях бактериологической диверсии.

5) За разведывательно-диверсионную работу в СССР получил от германской разведки около пяти тыс. долларов, т.е. в преступлениях, предусмотренных ст.ст. 58 п. 1-а и 58 п. 9 УК РСФСР, 17-58-8 и 11 УК.

Вследствие изложенного, ГРОЕР, Иезикейль Абрамович, подлежит Суду Военной Коллегии Верховсуда с применением закона от 1 декабря 1934 года<sup>73</sup>.

ЗАМ НАЧ 1 ОТД. III ОТД. ГУГБ НКВД  
КАПИТАН ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ  
(подпись) НАЙДМАН

«СОГЛАСЕН»  
ПОМ НАЧ III ОТД. ГУГБ НКВД  
МАЙОР ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ  
(подпись) ЧОПЯК

### № 3

**[Протокол закрытого судебного заседания выездной сессии Военной коллегии Верховного суда Союза ССР, 15 марта 1938 г.]<sup>74</sup>**

«15» марта 1938 года  
Город Москва  
Председательствующий Диввоенюрист Ивлев  
Члены Бригвоенюристы – ПРЕОБРАЖЕНЦЕВ и Военный юрист 1 ранга – СУСЛИН

Секретарь военный юрист 3 ранга – КОЗЛОВ

Председательствующий объявил, что подлежит рассмотрению дело по обвинению

ГРОЕРА Иезикеиля Абрамовича

в преступлениях, предусмотренных ст. ст. 58–1-а, 58–9 и 17–58–8 УК РСФСР.

Секретарь доложил, что подсудимый находится в зале суда и что свидетели по делу не вызывались.

Председательствующий удостоверяется в самоличности подсудимого и спрашивает его, вручена ли ему копия обвинительного заключения, на что подсудимый ответил утвердительно. Подсудимому разъяснены его права на суде и объявлен состав суда.

Подсудимый ходатайств и отвода составу суда не заявил.

По предложению председательствующего секретарем оглашено обвинительное заключение.

Председательствующий разъяснил подсудимому сущность предъявленных ему обвинений и спросил его, признает ли он себя виновным, на что подсудимый ответил, что виновным себя не признает. От своих показаний на предварительном следствии отказывается, считая их ложными.

Оглашаются показания НОСОВА, ГЕЙМАНА, ФИНКЕЛЯ, ЛЕВИНА и КАНА о том, что ГРОЕР является участником к/р организации и занимался шпионажем.

Подсудимый заявил, что эти показания ложны. Почему эти лица его оговорили, он не знает.

Больше дополнить судебное следствие ничем не имеет.

Председательствующий объявил судебное заседание законченным и предоставил подсудимому последнее слово, в котором заявил, что НОСОВ показывает на него ложно. Он в деньгах не нуждался, т.к. получал хорошее содержание и большие командировочные деньги. Шпионажем и диверсией не занимался.

Суд удалился на совещание.

По возвращении суда с совещания Председательствующий огласил приговор.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬСТВУЮЩИЙ (подпись)

СЕКРЕТАРЬ (подпись)

№ 4

[Заключение Главной военной прокуратуры, 10 октября 1957 г.]<sup>75</sup>Секретно  
Экз. № 1

«УТВЕРЖДАЮ»  
ЗАМ. ГЛАВНОГО ВОЕННОГО ПРОКУРОРА  
ПОЛКОВНИК ЮСТИЦИИ  
Д. ТЕРЕХОВ (подпись)

«16» октября 1957 года

В ВОЕННУЮ КОЛЛЕГИЮ ВЕРХОВНОГО СУДА СССР

ЗАКЛЮЧЕНИЕ  
(в порядке ст. 378 УПК РСФСР)

По делу ГРОЕРА И.А.

«7» октября 1957 года  
Гор. Москва

Военный прокурор отдела Главной военной прокуратуры подполковник юстиции БОРИСОВ, рассмотрев архивно-следственное дело и материалы дополнительной проверки на Гроера И.А.

УСТАНОВИЛ:

15 марта 1938 года Военной Коллегией Верховного Суда СССР по ст. ст. 58–1 «а», 170–58–8, 58–9 и 58–11 УК РСФСР осужден к расстрелу, с конфискацией имущества, –

ГРОЕР Иезикиель Абрамович, 1886 года рождения, уроженец гор. Гродно (Польша), еврей, гр-н СССР, беспартийный, перед арестом – заместитель директора «Агро-Джойнта».

Гроер признан виновным в том, что он в 1926 году был завербован германской разведкой для шпионской, террористической и диверсионной работы на территории СССР в пользу Германии.

В 1935–1937 гг. по указанию германской разведки для подготовки бактериологической диверсии принял двадцать человек агентов-диверсантов и разместил их в различных промышленных районах Советского Союза (л.д. 49).

Обвинение Гроера основано на его так называемых признатель-

ных показаниях, данных на предварительном следствии, от которых в суде он отказался, а также на показаниях арестованных по другим делам – Носова Н.Ф., Геймана П.М., Финкеля Ф.Л., Левина Д.И. и Кана Ю.Я., выписки из протоколов допроса которых приобщены к делу.

Произведенной в связи с жалобой жены осужденного гражданки Гроер Е.Е. проверкой данного дела установлено, что приговор суда в отношении Гроера И.А. подлежит отмене, а дело прекращению по следующим основаниям:

Как видно из материалов, Гроер органами Госбезопасности был арестован 27 ноября 1937 года (л.д. 1–2).

В протоколе допроса от 23 января 1938 года записано, что Гроер виновным себя признал и показал, что в 1925 году он был завербован германской разведкой для шпионской и диверсионной работы в СССР, что лично он для шпионажа в пользу Германии, якобы, привлек докторов Ханиса и Вольфа и что по антисоветской работе, кроме того, был связан с Носовым, Броннером и Финкелем.

На этом же допросе Гроер, якобы, показал, что в 1935 году по заданию германской разведки для подготовки бактериологической диверсии на случай войны Германии с СССР вместе с Носовым и Броннером он принял агентов-диверсантов Штейнберга<sup>76</sup>, Кромбаха<sup>77</sup>, Левеншtedта, Геймана, Левина, Кана и других и разместил их в различных промышленных районах Советского Союза (л.д. 8–30).

В процессе проверки дела показания Гроера И.А. подтверждения не нашли. Так, проверкой установлено, что Носов Н.Ф., Броннер В.М., Финкель Ф.Л. и Вольф Л.Э. в антисоветской деятельности обвинялись необоснованно и в настоящее время реабилитированы (л.д. 57–64, 67–71, 76–82, 90–95).

Проверкой уголовного дела по обвинению Ханиса Б.М. установлено, что он за антисоветскую деятельность был осужден необоснованно, в связи с чем дело о нем 29 августа 1957 года направлено в Военную Коллегию Верховного Суда СССР с заключением в порядке статьи 378 УПК РСФСР на предмет прекращения за недоказанностью обвинения (л.д. 140).

Изучением архивно-следственных дел по обвинению Кромбаха Ю.Д. и Штейнберга В.Г. установлено, что они на следствии по своим делам показаний о преступной деятельности Гроера не давали, причем Кромбах виновным себя в проведении антисоветской деятельности не назвал (л.д. 99–103).

Названный Гроером, как агент немецкой разведки, Левеншtedт на следствии по своему делу виновным себя признал и в числе лиц, кото-

рые, якобы, занимались шпионской деятельностью против СССР, наряду с Гроером назвал ныне реабилитированных Томберга, Люблинскую и других (л.д. 88–89, 144–147).

Арестованные по другим делам Кан Ю.Я., Левин Д. И. и Гейман П.М., выписки из протоколов допроса которых приобщены к делу, на следствии по своим делам показали, что они, прибыв в 1935–1936 годах в СССР для проведения шпионской и диверсионной работы, установили связь с агентом немецкой разведки Гровером (надо полагать с Гроером) и по его заданию занимались антисоветской деятельностью (л.д. 33–34, 37–40, 65–66, 72–75, 141–142).

Достоверность показаний этих лиц также вызывает сомнения, т.к. они не только не находят подтверждения в материалах дела, но и опровергаются ими.

Так проверкой установлено, что Кан и Левин, как теперь установлено, в антисоветской деятельности, наряду с Гроером, оговаривали Каминского Г.А.<sup>78</sup>, Носова Н.Ф., Финкеля Ф.Л. и других лиц, которые в настоящее время реабилитированы (л.д. 57–64, 67–71, 143–148).

Комитет государственный безопасности при Совете Министров СССР и Особый Архив МВД СССР данными о принадлежности Гроера И.А. к немецкой разведке и о его шпионской деятельности против СССР не располагают (л.д. 107–109, 134–136).

Из материалов дела усматривается, что Гроер до дня ареста являлся заместителем директора Московского отделения еврейского общества «Агро-Джойнт», однако это обстоятельство не может служить основанием для обвинения Гроера в антисоветской деятельности, ибо данных о какой-либо преступной деятельности Гроера, связанной с этой организацией, не имеется (л.д. 111–116, 122–133).

Таким образом, проверкой данного дела установлены новые, ранее неизвестные суду обстоятельства, свидетельствующие о том, что Гроер И.А. осужден без достаточных к тому оснований.

На основании изложенного и руководствуясь ст. 378 УПК РСФСР  
ПОЛАГАЛ БЫ:

Данное дело с материалами проверки внести на рассмотрение Военной Коллегии Верховного Суда СССР с предложением: приговор Военной Коллегии от 15 марта 1938 года в отношении Гроера Иезикиеля Абрамовича по вновь открывшимся обстоятельствам отменить, а дело о нем на основании ст. 204 п. «б» УПК РСФСР<sup>79</sup> прекратить.

ВОЕННЫЙ ПРОКУРОР ОТДЕЛА ГВП  
ПОДПОЛКОВНИК ЮСТИЦИИ

(подпись) БОРИСОВ

СОГЛАСЕН:

СТ. ПОМ. ГЛАВНОГО ВОЕННОГО ПРОКУРОРА

ПОЛКОВНИК ЮСТИЦИИ

(подпись) Ф. АРТЕМЬЕВ

«10» октября 1957 г.

СПРАВКА:

Жена осужденного гражданка ГРОЕР Елизавета Ефремовна проживает по адресу: Москва, ул. Горького, дом № 22-б, кв. № 1.

---

<sup>1</sup> Наиболее важная работа последних двух десятилетий по истории Агро-Джойнта, аккумулирующая архивные источники бывшего СССР, США и Израиля, – книга *Farming the Red Land* by Jonathan L. Dekel-Chen. (Yale, 2005). О репрессиях сотрудников Агро-Джойнта см. наши статьи: *The final chapter: Agro-Joint workers – victims of the Great Terror in the USSR, 1937–1940* // *East European Jewish Affairs*. 2009. 1 (39). P 79–99; *Сотрудники Агро-Джойнта – жертвы политических репрессий в СССР. Трагедия семьи Ханис* // *Бостонский «Мемориал»*. Материалы III конференции. Бостон, 2008. С. 29–38; *Оперативные приказы как движущая сила Большого террора: трагедия семьи уполномоченного Агро-Джойнта в Днепропетровской области Б. Ханиса* // *Материалы Шестнадцатой ежегодной международной конференции по иудаике*. М., 2009. С. 339–351; *Последняя глава: сотрудники Агро-Джойнта – жертвы Большого террора (1937–1939)* // *Бостонский «Мемориал»*. Материалы V конференции. Бостон, 2010. С. 8–30.

<sup>2</sup> Розен Иосиф Борисович (1877–1949). Родился в Москве, изучал агрономию в России и Германии, был сослан в Сибирь за участие в деятельности меньшевистского крыла РСДРП. В 1903 г. эмигрировал в США, где завершил агрономическое образование. Вывел новый сорт морозоустойчивой ржи. В составе Джойнта с 1921 г., с 1924 г. – директор Агро-Джойнта.

<sup>3</sup> JDC-NY Archives, Collection 1921–1932, file 536.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> КОМЗЕТ – Комитет по земельному устройству трудящихся евреев при Президиуме Совета Национальностей Центрального Исполнительного Комитета СССР. Был образован в апреле 1924 г., ликвидирован в апреле 1938 г.

<sup>6</sup> ОЗЕТ – Общество по земельному устройству трудящихся евреев, общественная организация. Был образован в январе 1925 г., ликвидирован в мае 1938 г.



<sup>7</sup> YIVO Archives, RG 358, file 82.

<sup>8</sup> Конституция РСФСР, принятая 10 июля 1918 г. отмечала, что «руководствуясь интересами рабочего класса в целом, РСФСР лишает отдельных лиц и отдельные группы прав, которые используются ими в ущерб интересам социалистической революции». См.: *Красильников С.А.* На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). Новосибирск, 1998.

<sup>9</sup> JDC-NY Archives, Collection 1921–1932, file 510. Два предложения подчеркнуты в тексте.

<sup>10</sup> Редкин Владимир Константинович. Родился в 1899 г., уроженец ст. Грамматиково Таврической губернии, образование высшее, агроном. Уполномоченный конторы Агро-Джойнта в Крыму. Арестован 26 декабря 1937 г. За участие в антисоветской организации постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 11 апреля 1940 г. заключен в ИТЛ сроком на 5 лет. После отбытия срока работал агрономом в Средней Азии, награжден орденом Ленина, двумя орденами Знак Почета. Реабилитирован 23 ноября 1956 г. Военным трибуналом Одесского военного округа. См.: Реабилитированные историей. АР Крым. Том 5. Киев-Симферополь, 2008. С. 56; ГУ СБУ в Крыму. Д. 09160.

<sup>11</sup> YIVO Archives, RG 358, file 201.

<sup>12</sup> *Хрущев Н.С.* Воспоминания. Избранные фрагменты. М., 1997. С. 58.

<sup>13</sup> Архив Ирины Иезекиилевны Гроер, Москва.

<sup>14</sup> Туган-Барановский Михаил Иванович (1865–1919), русский экономист, социолог. Окончил Харьковский университет (1889). В 1898 г. защитил в Московском университете докторскую диссертацию по экономике. С 1913 – профессор Петербургского политехнического института.

<sup>15</sup> Гроер «работал с 1910 г. по 1917 г. в качестве юрисконсульта различных учреждений, состоял до мая 1918 г. юрисконсультом Черноморского строительного общества, затем последовательно занимал следующие должности: юрисконсульта Уполномоченного Отдела Питания детей Сев. Коммуны в Полтаве, юрисконсульта Полтавской Конторы Московской Центрального Рабочего Кооператива, Правозаступника Полтавского Губернского Революционного Трибунала, Юрисконсульта и Уполномоченного Полтавской Конторы Союздонбассейна, Инструктора Трудсоюза в Ленинграде, Юрисконсульта Правления Фанерного Треста в Москве и Юрисконсульта «Аламерико». Трудовой стаж И.А. Гроера – 23 года». (Справка, выданная Гроеру в мае 1933 г. ГАРФ. Ф. 7746. Оп. 2. Д. 87. Л. 80.)

<sup>16</sup> *Morrissey E.* Jewish Workers and Farmers in the Crimea and Ukraine. NY, 1937. P. 99.

<sup>17</sup> За несколько лет до ликвидации офис Агро-Джойнта был переведен по адресу: Старопименовский переулок, 14. Сотрудников переселили в общежитие Агро-Джойнта по ул. Тверской, 22.

<sup>18</sup> БСЭ. Т. 1. М., 1926. С. 386–395.

<sup>19</sup> Справочник «Вся Москва», 1927. С. 287.

<sup>20</sup> Любарский Самуил Ефимович. Родился в 1878 г. в г. Александрия Херсонской губернии, образование высшее, агроном. Зам. директора Агро-Джойнта. Арестован 27 марта 1938 г. Приговорен к расстрелу 1 сентября 1938 г. ВКВС СССР по обвинению в участии в контрреволюционной терро-

ристической организации. Расстрелян 1 сентября 1938 г. Реабилитирован 13 октября 1959 г. ВКВС СССР. См.: Расстрельные списки. Москва 1937–1941. «Коммунарка», Бутово. М., 2000: 257; ЦА ФСБ РФ, д. Р-9632. Подробно о С. Любарском см.: *Beizer M. Samuil Lubarsky: Portrait of an Outstanding Agronomist // East European Jewish Affairs*. 34, no. 1 (2000). P. 91–103.

<sup>21</sup> YIVO Archives, RG 358, file 94.

<sup>22</sup> Цирюльников Юрий Маркович. Родился в 1894 г. в с. Сагайдак Херсонской губернии, образование среднее. Агроном-плановик Московской конторы Агро-Джойнта. Арестован 12 марта 1938 г. Приговорен к расстрелу 20 июня 1939 г. Военным трибуналом Московского военного округа по обвинению в участии в контрреволюционной террористической организации. Расстрелян 25 сентября 1939 г. Реабилитирован 23 сентября 1958 г. ВКВС СССР. См.: Расстрельные списки. Донское кладбище. М., 2005. С. 500; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-60533.

<sup>23</sup> Удостоверение. 25.10.1937 г. ГАРФ. Ф. 7746. Оп. 2. Д. 87. Л. 122.

<sup>24</sup> Зайчик Арон Ефимович. Родился в 1898 г. в деревне Каменка Екатеринославской губернии, образование высшее. Агроном, научный сотрудник. Уполномоченный Крымской конторы Агро-Джойнта. Арестован 27 ноября 1937 г. 29 октября 1938 г. был приговорен судебной тройкой Крымской АССР к расстрелу. Приговор не был приведен в исполнение, поскольку Зайчик понадобился НКВД Крыма для дальнейшей разработки «контрреволюционной организации». По постановлению Особого совещания при НКВД СССР от 11 апреля 1940 г. он был заключен в ИТЛ сроком на 5 лет и умер в лагере 12 марта 1943 г. Захоронен на кладбище п. Сударь, Ягоднинского района, Магаданской области. Реабилитирован 23 ноября 1956 г. Военным трибуналом Одесского военного округа. См.: Реабилитированные историей. АР Крым. Том 2. Киев–Симферополь, 2005. С. 322; ГУ СБУ в Крыму. Д. 09160.

<sup>25</sup> Кан Бернард (Kahn, Bernard) (1876–1955) – в 1924–1939 гг. председатель Европейского исполнительного совета Джойнта.

<sup>26</sup> Швейцер Давид (Schwietzer, David). В 1926–1939 гг. – заместитель председателя Европейского исполнительного совета Джойнта.

<sup>27</sup> ГУ СБУ в Крыму. Д. 09160. Л. 39–44.

<sup>28</sup> YIVO Archives, RG 358, file 95.

<sup>29</sup> Конституция 1918 года (глава 5-я, статья 21) определяла, что «РСФСР предоставляет право убежища всем иностранцам, подвергающимся преследованиям за политические и религиозные убеждения», а статья 129 Конституции 1936 г. указывала, что «СССР предоставляет право убежища иностранным гражданам, преследуемым за защиту интересов трудящихся, или научную деятельность, или национально-освободительную борьбу».

<sup>30</sup> YIVO Archives, RG 358, file 94.

<sup>31</sup> Штерн Альфред Германович (1901–?). В СССР с 8 февраля 1936 г. Врач-консультант Криворожского отдела охраны здоровья. Арестован в августе 1937 г. 23 июля 1940 г. по обвинению в шпионаже был осужден на 8 лет ИТЛ. Отбывал заключение в Севжелдорлаге НКВД. Вторично арестован 23 декабря 1941 г. Был осужден 6 октября 1942 г. военным трибуналом войск НКВД СССР при Управлении строительства Северо-Печорской ж.д. магистрали по ст. 58–10 ч.2 УК РСФСР на 5 лет лишения свободы. Вернулся в ГДР в 1956 г. Реабилитирован 9 апреля 1957 г. См.: <http://www.memo.ru>.

- <sup>32</sup> YIVO Archives, RG 358, file 35.
- <sup>33</sup> РГВА. Ф. 722. Оп. 1. Д. 270а. Л. 213.
- <sup>34</sup> См.: *Охотин Н.Г., Рогинский А.Б.* «Большой террор»: 1937–1938. Краткая хроника. [http://www.memo.ru/history/y1937/hronikal1936\\_1939/xronika.html](http://www.memo.ru/history/y1937/hronikal1936_1939/xronika.html)
- <sup>35</sup> Лубянка. Сталин и Главное управление Госбезопасности НКВД. 1937–1938. М., 2004. С. 270–272.
- <sup>36</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 6.
- <sup>37</sup> ГАРФ. Ф. 7746. Оп. 2. Д. 87. Л. 123.
- <sup>38</sup> Ханис Борис Моисеевич. Родился в 1886 г. в м. Песчанка Подольской губернии, образование высшее, главный врач поликлиники Днепропетровской облпромстрахкасы и уполномоченный Агро-Джойнта по УССР. Арестован 19 июня 1937 г. Приговорен к расстрелу 29 октября 1937 г. ВКВС (Военной коллегией Верховного суда) СССР по обвинению в участии в контрреволюционной троцкистской террористической организации. Расстрелян 30 октября 1937 г. Реабилитирован 28 января 1958 г. ВКВС СССР. В сентябре 1937 г. был арестован его сын Александр, расстрелян в феврале 1938 г. См.: Реабилитированные историей. Днепропетровская область. Том 2. Днепропетровск, 2008. С. 984; ГАДО. Ф. 6478. Оп. 2. Д. П-8490.
- <sup>39</sup> Нами опубликован полный список репрессированных сотрудников Агро-Джойнта в статье *The final chapter: Agro-Joint workers – victims of the Great Terror in the USSR, 1937–40 // East European Jewish Affairs*. 2009. № 1.
- <sup>40</sup> 25 декабря 1936 г. (приказ № 00411) отделам ГУГБ НКВД СССР в целях конспирации были присвоены номера. Контрразведывательный (КРО) стал третьим отделом.
- <sup>41</sup> Носов Николай Федорович (1893–1937). Заведующий Челябинским облздравотделом. 13 ноября Сталин, Каганович и Молотов утвердили «Список лиц, подлежащих суду Военной коллегии Верховного суда СССР» по Челябинской области. Н.Ф. Носов отмечен в этом списке за номером 68 (первая категория). См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.
- <sup>42</sup> Гейман Пауль Маврикович (1892–1937). Приехал в СССР в июле 1935 г. До ареста работал в Ялте, врачом-рентгенологом в санатории «Сель-Бильяр». Распоряжением генерального комиссара ГБ Н. Ежова от 20 августа 1937 г. был арестован и спецконвоем направлен в распоряжение УНКВД по Челябинской области. Расстрелян в Челябинске 31 декабря 1937 г. Реабилитирован 16 декабря 1958 г. ВКВС СССР. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.
- <sup>43</sup> Финкель Фридрих Леонович (1908–1937). В СССР с 1936 г., врач больницы № 78, г. Челябинск. В ноябре 1937 г. ВКВС СССР приговорен к высшей мере наказания. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.
- <sup>44</sup> Левин Джемс (1887–1937). В СССР с февраля 1936 г., до ареста работал старшим научным сотрудником в Московском НИИ психиатрии и невропатологии, арестован в Москве, доставлен в Челябинск. В ноябре 1937 г. ВКВС СССР был приговорен к смертной казни. См.: CD «Сталинские рас-

стрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>

<sup>45</sup> Кан Юлий Яковлевич (1896–1937). В СССР с февраля 1936 г., врач-терапевт санатория «Сунгуль» Челябинской области, в ноябре 1937 г. ВКВС СССР был приговорен к смертной казни. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.

<sup>46</sup> ОЗЕ (аббревиатура от Общество здравоохранения евреев; с середины 1920-х гг. – OSE), организация, ставящая целью заботу о детях, здравоохранении и гигиене еврейского населения. Образована в 1912 г. в Санкт-Петербурге. С 1922 г. ЦК ОЗЕ находился в Бердине, после 1933 года до настоящего времени – в Париже. Подробно об ОЗЕ см.: Beizer, Michael. 2010. OZE. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/OZE> (accessed June 8, 2010).

<sup>47</sup> Броннер Вольф Моисеевич (1876–1939). Директор Объединенного дермато-венерологического института, зав. иностранным отделом Наркомата здравоохранения СССР. Арестован 23 октября 1937 г. 7 марта 1939 г. приговорен ВКВС СССР к ВМН по обвинению в шпионаже и участии в террористической организации. Расстрелян 7 марта 1939 г. Реабилитирован 28 апреля 1956 г. ВКВС СССР. См.: Расстрельные списки. Донское кладбище. М., 2005. С. 69.

<sup>48</sup> Серебрянный Зиновий Маркович. Родился в 1891 г. в г. Николаеве, образование высшее, врач-рентгенолог Кремлевской больницы, заведующий санитарным отделом Агро-Джойнта. Арестован 25 февраля 1938 г. 25 марта 1939 г. был приговорен к расстрелу Военным трибуналом Московского военного округа по обвинению в подготовке террористического акта. Расстрелян 31 июля 1939 г. Реабилитирован 25 февраля 1998 г. Военной прокуратурой Московского военного округа. См.: Расстрельные списки. Донское кладбище. М., 2005: 420; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 25584.

<sup>49</sup> См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.

<sup>50</sup> Расстрельные списки: Москва 1937–1941: «Коммунарка», Бутово. М., 2000. С. 121.

<sup>51</sup> ГАРФ. Ф. 7746. Оп. 2. Д. 87. Л. 129.

<sup>52</sup> Интервью автора с Иреной Гроер. 4 ноября 2007 г.

<sup>53</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 156.

<sup>54</sup> Реабилитация: Как это было. Март 1953 – февраль 1956. Документы. М., 2000. С. 254.

<sup>55</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 154.

<sup>56</sup> *Bauer Yehuda. My Brother's Keeper. A History of the American Jewish Joint Distribution Committee 1929–1939.* Philadelphia, 1974. P. 124.

<sup>57</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 14–25.

<sup>58</sup> Вольф Лотар Эдуардович (1882–1938). В СССР с 1934 г., научный сотрудник Всесоюзного института экспериментальной медицины, редактор текстов на иностранных языках в Учпедгизе. Арестован 15 января 1938 г. 4 октября 1938 г. был приговорен к расстрелу ВКВС СССР, обвинялся в провекаторской деятельности и шпионаже. Расстрелян 4 октября 1938 г. Реабилитирован в июне 1956 г. ВКВС СССР. См.: Расстрельные списки: Москва 1937–1941: «Коммунарка», Бутово. М., 2000. С. 89.

<sup>59</sup> Чопяк Матвей Петрович (1899–1940). В 1929 г. – старший уполномоченный Секретно-оперативного управления ОГПУ. Входил в список арестованных сотрудников НКВД от января 1940 г., подлежащих суду ВКВС, относился к первой категории. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.

<sup>60</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 41–45. Текст документа – машинописный, слова вписанные чернилами набраны курсивом.

<sup>61</sup> Минаев-Цикановский Александр Матвеевич (1888–1939). В июле 1937 г. – марте 1938 г. – и.о. начальника 3-го отдела ГУГБ НКВД СССР. В июне–ноябре 1938 г. – зам. наркома тяжелой промышленности СССР. Арестован в ноябре 1938 г., приговорен ВКВС СССР 25 февраля 1939 г. к ВМН. Расстрелян. Не реабилитирован. См.: *Петров Н.В., Скоркин К.В.* Кто руководил НКВД, 1934–1941: Справочник. М., 1999. С. 298.

<sup>62</sup> Вышинский Андрей Януарьевич (1883–1954), зам. прокурора и прокурор СССР в 1933–1939 гг., затем заместитель председателя СНК, академик АН СССР. Государственный обвинитель на открытых политических процессах 1936–1938 гг.

<sup>63</sup> Левенштет Ганс Юлианович (1897–1937). Врач-бактериолог, приехал в СССР в январе 1936 г. Арестован УНКВД по Челябинской области 9 августа 1937 г., 31 декабря 1937 г. ВКВС СССР приговорен к высшей мере наказания. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», изданный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.

<sup>64</sup> Байн Вильям (Bein William) – главный инспектор европейского офиса Джойнта в 1920–1930-х гг.

<sup>65</sup> Фридлих Эрнст (1910–?). Дантист. Прибыл в СССР в феврале 1936 г., вскоре выехал.

<sup>66</sup> Проскауер Зигберт (1884–?). Врач-пульмонолог. Прибыл в СССР в феврале 1936 г. Работал в Кривом Роге. Выехал из СССР в июле 1937 г.

<sup>67</sup> Динеман Георг (1898–?). Врач-терапевт. Прибыл в СССР в октябре 1935 г., выехал в декабре 1936 г.

<sup>68</sup> Майнцер Вильгельм Яковлевич (1909–?). В СССР с июня 1935 г. Работал в поликлинике с. Зеленое Поле Великоновоселковского района Донецкой области. Арестован 8 сентября 1937 г. Обвинен как агент разведывательных органов Германии, проводил активную контрреволюционную работу. 17 ноября 1937 г. Особым совещанием НКВД СССР приговорен к высылке за пределы СССР. Реабилитирован в 1989 г. См.: Реабилитированные историей. Запорожская область. Т. 2. Запорожье, 2005. С. 417.

<sup>69</sup> Фридлиндер Лео Абрамович (1895–1937). Старший врач в Московском педагогическом институте иностранных языков. Арестован 4 августа 1937 г. Приговорен к расстрелу 3 октября 1937 г. ВКВС СССР по обвинению в участии в к.-р. троцкистской организации. Расстрелян 3 октября 1937 г. Реабилитирован 16 мая 1989 г. Пленумом Верховного суда СССР. См.: Расстрельные списки. Донское кладбище. М., 2005. С. 483.

<sup>70</sup> Эпштейн Герман Тобиасович (1897–?). В СССР с января 1935 г. Врач Фрайдорфской больницы Крымской АССР, арестован 29 сентября 1937 г. как агент немецкой разведки. 6 мая 1941 г. ВКВС СССР приговорен к 15 годам заключения в ИТЛ. См.: CD «Сталинские расстрельные списки», из-

данный Международным обществом «Мемориал» в 2002 г. или сайт <http://stalin.memo.ru>.

<sup>71</sup> Дрейфус Фриц (1905–?). Врач-венеролог. Прибыл в СССР в апреле 1936 г. Работал в поликлинике г. Старый Крым. Выслан из СССР в 1937 г.

<sup>72</sup> Гильде Зигфрид Оскарович (1905–?). В СССР с января 1936 г. До ареста – врач Института питания в Москве. Был арестован 19 февраля 1938 г. по подозрению в шпионаже, ст. 58, п. 6 ч. 1 УК РСФСР. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 13 декабря 1939 г. был выдворен за пределы СССР как нежелательный иностранец. Реабилитирован 28 ноября 1989 г. Военной прокуратурой МВО. См.: <http://lists.memo.ru>.

<sup>73</sup> Сразу же после убийства Кирова, в тот же день, 1 декабря 1934 г., Президиум ЦИК (экстренно, путем опроса его членов) принял постановление «О порядке ведения дел о подготовке или проведении террористических актов», которым предусматривалось ведение подобных дел «ускоренным порядком», отмена ходатайств о помиловании и немедленный расстрел по вынесению приговора.

<sup>74</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-9632. Л. 48.

<sup>75</sup> Там же. Л. 149–151.

<sup>76</sup> Штейнберг Вальтер (1889–?). Прибыл в СССР в апреле 1936 г. Терапевт, работал в 5-й больнице г. Запорожье. Выслан из СССР в 1937 г.

<sup>77</sup> Кромбах Юлиус Давидович (1900–?). Прибыл в СССР в январе 1936 г. Врач Ново-Златопольской районной больницы Запорожской области. Арестован 24 августа 1937 г. по обвинению в контрреволюционной шпионской работе в пользу Германии. 17 февраля 1938 г. постановлением НКВД и Прокуратуры СССР был приговорен к высылке за пределы СССР. Реабилитирован в 1989 г. См.: Реабилитированные историей. Запорожская область. Т. 2. Запорожье, 2005. С. 370.

<sup>78</sup> Каминский Григорий Наумович (1895–1938). Нарком здравоохранения РСФСР, родственник жены Розена. Арестован 25 июня 1937 г. Приговорен к расстрелу 8 февраля 1938 г. ВКВС СССР по обвинению в участии в к.-р. террористической организации. Расстрелян 10 февраля 1938 г. Реабилитирован 2 марта 1955 г. ВКВС СССР. См.: Расстрельные списки. Москва 1937–1941. «Коммунарка», Бутово. М., 2000. С. 183.

<sup>79</sup> Статья 204, пункт «б» УПК РСФСР определяла, что орган расследования прекращает дело при недостаточности улик для предания обвиняемого суду.

## КРАТКИЙ ОБЗОР НОВЫХ КНИГ ПО ИУДАИКЕ

**АВРАЃАМ ИБН-ЭЗРА.** «Начало мудрости» и «Книга обоснований» – М.: Jewish Book; Лехаим; 2010. – 553 с. (Библиотека еврейских текстов. Начала мудрости).

Авраѓам Ибн-Эзра (1089–1164) – один из наиболее ярких представителей золотого века еврейской культуры в Испании – поэт, философ, астролог, врач и комментатор Библии. В еврейском мире он известен в первую очередь своими комментариями, а в европейской культуре его до сих пор почитают как одного из наиболее авторитетных средневековых знатоков астрологии. Данное издание представляет читателю наиболее значительный астрологический труд Ибн-Эзры «Начало мудрости», который впервые публикуется по-русски в переводе с ивритского оригинала. Трактат «Книга обоснований», также вошедший в это издание, – это написанный самим автором комментарий к «Началу мудрости». Издание, снабженное подробными примечаниями, таблицами и приложениями, дает ключ к пониманию многогранной личности Ибн-Эзры и интеллектуальных горизонтов средневекового испанского еврейства.

**ДУБНОВ К., НОТАРИУС Т. (Сост. и ред.)** Иврит: проблемы языкознания в современном Израиле. Сборник статей. М., Иерусалим: Гешарим, 2008. – 238 с.

Сборник содержит статьи, отражающие некоторые направления современного языкознания в Израиле. Книга рассчитана на широкий круг читателей: лингвистов, филологов, студентов иудаики, обладающих базовым знанием иврита и интересующихся вопросами исторического языкознания, проблемами языка Кумрана, Мишны и других пластов иврита, глагольной системы или вопросами современного языкового планирования. Все статьи, большинство из которых недоступны в переводах на европейские языки, печатаются в русском переводе впервые.

**ИДЕЛЬ М.** Каббала: новые перспективы. М., Иерусалим: Гешарим, 2010. – 560 с.

Вышедшая впервые в 1988 г. монография выдающего израильского исследователя еврейской мистики произвела переворот в научном

мире и по-новому определила место каббалы в развитии еврейской религиозной мысли. Используя компаративистский и феноменологический подходы, Идель выделяет два главных течения в еврейской мистике на всем протяжении ее существования: теософско-теургическое и экстатическое. Не стремясь установить историческую преемственность между отдельными каббалистами или их идеями, Идель проводит подробный анализ этих двух центральных для каббалы течений, и лишь затем обращается к их историческому развитию, отразившемуся в каббалистической литературе. Такой подход позволил ученому представить «внутреннюю» историю каббалы, заключающуюся не в хронологической смене мистических течений, а во взаимодействии различных ключевых концепций мистического знания.

**История еврейского народа в России (под общей редакцией Исраэля Барталя). Том 1. КУЛИК А. (Ред.), От древности до раннего Нового времени. М., Иерусалим: Гешарим, 2010. – 484 с.**

Первый том масштабного проекта, посвященного истории евреев России с древности до наших дней, подводит итог исследованиям последних десятилетий по разным вопросам еврейской истории на российских землях вплоть до разделов Польши в конце XVIII столетия. Исследователи из Израиля, России, США и Европы, представители различных исторических школ и научных подходов воссоздают на страницах сборника – каждый в своей области – панорамную картину жизни евреев на будущих территориях России (включая Северное Причерноморье, Кавказ, Закавказье и Среднюю Азию) от древности до создания восточнославянской государственности; обсуждают свидетельства о присутствии евреев в Древней Руси и отношении евреев с Московским государством и ранней Российской империей; анализируют культурные контакты между евреями и восточными славянами в Средние века. Различные главы сборника складываются в единый исторический нарратив, не имеющий прецедента в современной еврейской историографии. Монография снабжена многочисленными иллюстрациями и тематическими библиографическими списками.

**МОШЕ БЕН МАЙМОН (РАМБАМ). Книга «Знание». М.: Книжники; Лехаим; 2010. – 736 с. (Библиотека еврейских текстов. Начала мудрости).**

Рабби Моше бен Маймон (Рамбам, 1138–1204) – величайший еврейский мудрец постталмудической эпохи: законодатель, философ, ученый и врач. Его кодекс *Мишне Тора* («Повторение Учения») – одно из важнейших произведений еврейской традиции. В этом самом об-



ширном из своих трудов Рамбам обобщает и систематизирует талмудическую традицию и излагает всю совокупность еврейского религиозного законодательства – *галахи*. Появление этого всеобъемлющего кодекса поначалу вызвало противодействие в раввинистических кругах, опасавшихся, что он оттеснит изучение Талмуда. Несмотря на эти опасения, сочинение Рамбама стало не только одним из наиболее авторитетных источников *галахи*, но и важным подспорьем в изучении самого талмудического текста.

В первую книгу *Мишне Тора*, «Знание», входят «Фундаментальные законы Торы», «Законы о чертах характера», «Законы об изучении Торы», «Законы об идолопоклонстве» и «Законы раскаяния». Эти тексты впервые публикуются по-русски полностью, в точном современном переводе и с подробными комментариями.

***Шивхей Бешт* (Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову) – М. : Книжники, Лехаим; 2010. – 624 с. (Библиотека еврейских текстов. Хасидизм).**

Первая публикация на русском языке одного из самых известных и популярных хасидских текстов – сборника историй о р. Израэле Бааль-Шем-Тове (Беште), основателе хасидского движения. Эти истории, повествующие о жизни Бешта, о его приключениях во время странствий по городам Украины, о совершенных им чудесах, о его учениках и сподвижниках, бытовали в хасидской среде во второй половине XVIII в. и были собраны и обработаны в конце столетия резником из Ильинцев и хасидом р. Дов-Бером.

Книга *Шивхей Бешт* увидела свет в 1814 г. в Копысе (Белоруссия) и в последующие три года были изданы еще 8 ее изданий на иврите и на идише. Это уникальное для своего времени сочинение стало парадигмой нового жанра в еврейской литературе – хасидского рассказа, который получил широкое распространение во второй половине XIX – начале XX в. в Восточной Европе.

*Шивхей Бешт* является не только выдающимся памятником еврейской литературы и народной культуры, но и важнейшим источником наших знаний о возникновении хасидского движения, о повседневной жизни, фольклоре, верованиях и обычаях евреев и об их отношениях с нееврейским окружением на Украине в середине XVIII столетия. Настоящее издание базируется на критическом издании текста, выполненного Авраамом Рубинштейном (Иерусалим, 1992) и в определенной степени подводит итог многолетним исследованиям этого яркого и самобытного текста. Оно снабжено подробными комментариями, в которых реконструируется исторический контекст описываемых событий и разъясняются некоторые теоретические аспекты каббалы и хасидизма. В приложениях к тексту книги приводятся библиографические, именные и географические указатели, а

также статья израильского историка Моше Россмана, анализирующая структуру и первое издание *Шивхей Бешт*.

**ВОНАК G. Ancient Jewish Magic: A History. New York: Cambridge University Press, 2008. – 483 pp.**

**БОХАК Г. История древнееврейской магии. Нью-Йорк: Изд-во Кембриджского ун-та. 2008. – 483 с.**

Новаторская монография израильского ученого прослеживает развитие еврейской магии начиная с периода Второго храма и до формирования раввинистического канона. Анализируя магические объекты и тексты (надписи) рассматриваемого периода – на иврите, арамейском и греческом языках, – исследователь стремится выявить внутренние характеристики еврейской магии и степень влияния на них межкультурных контактов с нееврейским миром. Среди обсуждаемых им вопросов – место магии в древнееврейском обществе, отношение к магии и к ее носителям в раввинистической литературе, методологические проблемы исследования еврейской магии.

**HOROWITZ B. Empire Jews. Jewish Nationalism and Acculturation in 19<sup>th</sup> – and Early 20<sup>th</sup> –Century Russia. Bloomington: Indiana University, 2009. – 305 pp.**

**ГОРОВИЦ Б. Евреи империи. Еврейский национализм и аккультурация в России в XIX – нач. XX вв. Блумингтон: Ун-т Индиана, 2009. – 305 с.**

Пятнадцать статей американского историка, собранные в одну монографию, посвящены главным образом анализу спектра взглядов еврейских интеллектуалов и общественных деятелей на пути и перспективы интеграции евреев в российском обществе рубежа XIX и XX вв. Перед читателем проходит целая галерея видных фигур еврейской жизни в России – литераторов, политиков, мыслителей и общественных лидеров, – каждый из которых внес свой вклад в развитие русско-еврейской культуры. Эти представители русско-еврейской интеллигенции по-разному оценивали настоящее и будущее российских евреев, но всех их объединял глубокий интерес к русской культуре и общественной жизни и готовность к ведению интенсивного диалога с нееврейским окружением.

**HOROWITZ B. Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late-Tsarist Russia.- Seattle and London: University of Washington Press, 2009 – 342 pp.**

**ГОРОВИЦ Б. Еврейская филантропия и Просвещение в поздней Российской империи. Сизтл, Лондон: изд-во Вашингтонского университета, 2009. – 342 с.**

Новое исследование американского историка – специалиста по русско-еврейской культуре посвящено анализу деятельности Общества для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ) за весь период его существования. Созданное в 1863 г. в столице империи видным еврейским меценатом и финансистом Евзелем Гинцбургом и долгие годы возглавляемое его сыном, Горацием, ОПЕ сыграло важную роль в модернизации и становлении национально-культурной идентичности российского еврейства. Практически все видные представители русско-еврейской интеллигенции в конце XIX – начале XX вв. были вовлечены в той или иной степени в многообразную деятельность ОПЕ, стремившейся заполнить культурный вакуум, образовавшийся в еврейском обществе России в результате социальных потрясений и перемен на рубеже столетий.

Основываясь на обширном архивном материале, впервые введенным в научный обиход на страницах настоящей монографии, Горовиц не только воссоздает панорамную картину культурного и школьного строительства, предпринятого ОПЕ, но и прослеживает смену идеологических приоритетов этой организации от интеграции к утверждению еврейских национальных ценностей.

**MALKIEL D. Reconstructing Ashkenaz. The Human Face of Franco-German Jewry, 1000–1250. Stanford: Stanford University Press, 2009. – 357 pp.**

**МАЛКИЭЛЬ Д. Реконструкция Ашкеназа. Облик франко-германского еврейства в 1000–1250 гг. Стэнфорд: Изд-во Стэнфордского университета, 2009. – 357 с.**

Монография израильского историка предлагает новый взгляд на еврейское общество Франции и Германии в период формирования основ ашкеназской культуры. Вопреки устоявшемуся представлению о еврейских общинах в Европе в раннее Средневековье как об однородных, замкнутых социально-религиозных сообществах, Малкиэль демонстрирует богатство форм культурной и социальной жизни евреев в этот период и многообразии их социальных, культурных и бытовых связей с христианским миром.

По его убеждению, галаха в этот период еще не была достаточно систематизирована и не имела тотального влияния на все сферы жизни индивидуума. Поэтому случаи «ненормативного» поведения и даже противостояния раввинским авторитетам не являлись чем-то исключительным. Достаточно распространенным явлением было и

крещение евреев, при этом новообращенные часто сохраняли тесный контакт с еврейским обществом.

Особое место в монографии занимает анализ кровавых событий 1096 г. Основываясь на критическом прочтении средневековых еврейских и христианских источников, Малкиэль оспаривает принятое в современной историографии представление о том, что в ходе Первого крестового похода евреи прирейнской области были поставлены перед выбором «крещение или смерть». По мнению историка, за редким исключением крестоносцы не оставляли евреям возможности выбора, и, таким образом, самоубийство становилось для них единственной альтернативой смерти от рук христиан.

**VEIDLINGER J. Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. 2009. – 382 pp.**

**ВЕЙДЛИНГЕР ДЖ. Общественная культура евреев в поздней Российской империи. – Блумингтон, Индианаполис: Изд-во Ун-та Индианы. 2009. – 382 с.**

Главной темой обширной монографии американского историка является общественная и культурная жизнь российского еврейства в период между революциями 1905 и 1917 гг. Интенсивные процессы трансформации еврейского общества рассматриваются автором в контексте деятельности многочисленных культурных объединений и организаций, которые создавались представителями различных общественных кругов, как в столицах, так и в городах черты оседлости. Библиотеки, литературные и исторические общества, театральные и музыкальные кружки образовывали, по утверждению Вейдлингера, особое культурное пространство, в котором формировалась новая еврейская национально-культурная идентичность. Опираясь на широчайший спектр источников (архивные материалы, мемуарная литература, уставы и отчеты различных обществ, газеты и периодические издания) и используя общие социологические и антропологические модели, исследователь воссоздает панорамную картину культурной жизни еврейского населения России и предлагает новые подходы и направления в исследовании восточноевропейского еврейства.

דוד אסף, עדה רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש. מחקרים בתולדות יהודי מורח אירופה ובתרבותם. שי לעמנואל אטקס. – ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ט. 2 כרכים, 279+108 עמ', 464+282 עמ'.

**ДАВИД АСАФ, АДА РАПОПОРТ-АЛЬБЕРТ. «Пусть старое уступит дорогу новому». Исследования по социальной и культурной истории восточноевропейского еврейства. Дар Иммануэлю Этке-**

су. – Иерусалим: Центр Залмана Шазара. 2009. – 2 т. 279+108 с., 464 + 282 с.

Двухтомный сборник статей, выпущенный в честь видного израильского историка Иммануэля Эткеса, посвящен социальным и религиозным движениям, определившим облик восточноевропейского еврейства в Новое время. 28 статей сборника (на иврите и на английском языке), написанные специально для этого издания израильскими, американскими и европейскими исследователями, затрагивают широкий спектр тем. Среди них – религиозные воззрения основателя хасидизма, р. Исраэля Бааль-Шем-Това, распространение хасидского движения и его гендерные аспекты, изменение моделей традиционного еврейского знания и образования, отношения между просветителями и хасидами, политические взгляды еврейской ортодоксии и др. Публикация статей сборника предваряется анализом научной методологии Иммануэля Эткеса и подробным библиографическим списком его трудов.

אלכרט באומגרטן, ג'רמי כהן, עזרא מנדלסון (עורכים). לזכור וגם לשכוח. מבט ישראלי אל העבר היהודי. – ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית. תשס"ט. – 409+XXII עמ'. ע"ד (תשס"ט)

**БАУМГАРТЕН А., КОХЕН Д., МЕНДЕЛЬСОН Э. (Ред.) И помнить, и забыть. Израильский взгляд на еврейское прошлое. – Иерусалим: Израильское историческое об-во, 2009. – 409+XXII с. (Цийон. №74. 2009)**

К шестидесятилетнему юбилею еврейского государства старейший израильский исторический журнал «Цийон» выпустил специальный расширенный номер, целиком посвященный анализу развития еврейской историографии в Израиле. В 18 представленных в сборнике статьях видные израильские и американские исследователи – специалисты по еврейской истории различных эпох – подводят итог деятельности нескольких поколений ученых, стремясь определить наиболее характерные особенности израильской историографии и выяснить, какое влияние оказывал на структуру научного исторического нарратива тот факт, что он создавался в рамках национального еврейского государства. Авторы статей выявляют систему комплексных связей между направлениями развития израильской историографии и наиболее значимыми факторами в жизни израильского общества – такими, как влияние сионистской идеологии, отношения между политическими лагерями, военное противостояние арабскому миру, статус восточного еврейства в Израиле, появление «новых историков», озвучивших постсионистские настроения, укрепление связей с западной научной общественностью и др. Исследователей также занимает вопрос о замалчивании определенных событий и фактов, не вписывающихся в рамки национального мифа.

– ישראל ברטל, חיים גורן (עורכים). ספר ירושלים. בשלהי התקופה העות'מנית (1800–1917). ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי, תש"ע. – 452 עמ'.

**БАРТАЛЬ И., ГОРЕН Х. (Ред.) Книга Иерусалима. На исходе османского периода (1800–1917).** – Иерусалим: Изд-во Института Яд Бен-Цви, 2010. – 452 с.

Пятая книга серии, посвященной исследованиям многовековой истории города (до этого вышли тома о Иерусалиме в библейскую эпоху, в римско-византийский период, в ранний мусульманский период и в эпоху правления крестоносцев и аюбидов). Настоящее издание посвящено одному из наиболее динамичных периодов в истории Иерусалима: от египетской кампании Наполеона, знаменовавшей наступление новой эпохи в развитии Палестины, и до захвата Иерусалима британскими войсками, положившего конец османскому владычеству в регионе. За этот относительно короткий период произошли коренные изменения в политическом статусе города, в его структуре, демографии, экономике и социокультурном облике. Отсталый провинциальный город на краю империи стал центром активной деятельности европейских государств и ареной новых религиозных и общественных течений. Интенсивная иммиграция (главным образом еврейская) привела к его стремительному территориальному росту и формированию современной городской инфраструктуры. Влияние этих изменений на жизнь различных этноконфессиональных групп, населявших Святой город, прослеживаются в 26 статьях, составляющих монографию. Среди тем обсуждаемых авторами статей – структура турецкой администрации города, участие европейских государств в жизни Палестины, статус Иерусалима в иудаизме, христианстве и исламе в Новое время, социально-культурные процессы в еврейской, мусульманской и христианских общинах города, урбанистическое развитие Иерусалима, археология и картография Иерусалима и др.

יעקוב טובי, על מפתח ביתה: התגבשות מדיניותה של ישראל בסוגיות הפליטים הפלסטיניים, 1949–1956. – באר שבע וחיפה: מכון בן-גוריון ומכון הרצל, תשס"ט. – 395 + X עמ'.

**ТОБИ Я. На пороге дома: формирование политики Израиля по вопросу о палестинских беженцах в 1948–1956 гг.** – Беэр-Шева, Хайфа: Институт Бен-Гуриона и Институт Герцля. – 2010, 395+X с.

Проблема палестинских беженцев возникла в результате Войны за независимость, когда по окончании военных действий сотни тысяч арабов, проживавших на землях, которые стали частью Государства Израиль, оказались за его пределами. В своей монографии Яков Тоби шаг за шагом прослеживает формирование по этому вопросу политики молодого еврейского государства в первые восемь лет его существования. Основываясь на архивных документах, исследова-

тель анализирует позицию израильского правительства в отношении оставленного беженцами имущества, права на возвращение, выплаты компенсаций и воссоединения семей. Отдельно рассматриваются переговоры, которые велись между Израилем и граничащими с ним государствами, по вопросу о будущем палестинских беженцев.

אלחנן טל (מהדיר), הקהילה האשכנזית באמסטרדם במאה ה"ח. – ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל ומרכז לחקר יהדות הולנד, תש"ע. – 247 עמ'.

**ТАЛЬ Э. (ред.), Ашкеназская община в Амстердаме в XVIII в. – Иерусалим: Центр Залмана Шазара и Центр по изучению голландского еврейства, 2010. – 247 с.**

В XVII в. в Амстердаме сформировались две еврейские общины: сефардская (португезская) и ашкеназская. Более влиятельная и динамичная португезская община давно привлекла к себе внимание историков, в то время как ашкеназская община оставалась на периферии еврейской историографии. Настоящая публикация, представляющая собой собрание различных документов ашкеназской общины Амстердама XVIII – начала XIX в., является важным шагом, направленным на изменение сложившейся ситуации. Опубликованные документы позволяют получить обширную информацию о социальной, религиозной и экономической деятельности ашкеназских евреев Амстердама. В первой части книги представлены общинные установления – *таканот* – 1711 г. (на языке оригинала – на идише, – и в переводе на иврит), служившие юридической основой общественной жизни амстердамских ашкеназов. Во второй части воспроизведены выписки из общинных книг 1708–1807 гг., выполненные секретарем общины. Все публикуемые документы снабжены введениями, примечаниями и пояснениями.

שמואל פיינר, שורשי החילון. מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18. – ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ע. – 460 עמ'.

**ФАЙНЕР Ш. Корни еврейской секуляризации в Европе XVIII столетия. Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 2010. – 460 с.**

Новое исследование израильского историка – специалиста по движению еврейского Просвещения – посвящено анализу одного из важнейших процессов в еврейском обществе Нового времени – процесса секуляризации. Отход индивидуумов и целых групп от принятых религиозных норм и воззрений и освобождение их из-под опеки религиозных институтов и авторитетов стали заметны в еврейском обществе уже в XVII столетии, особенно в сефардских общинах Западной Европы и в среде придворных евреев. Однако только в XVIII в. секуляриза-

ция приобретает черты значимого социального явления. По убеждению Файнера, именно в этот период формируются модели еврейской секуляризации, характерные для всей последующей эпохи.

Файнера интересует прежде всего формирование особой секулярной культуры в еврейском обществе, которая нашла выражение в общих мировоззренческих сдвигах и изменении поведенческих моделей. Описывая эти изменения, историк связывает их как с процессами аккультурации евреев, так и с распространением деизма, саббатического движения и «неокараимства». Он стремится выявить скрытые внутренние коды новой секулярной культуры и определить степень противостояния ей со стороны носителей традиционных ценностей. Объектом проведенного Файнером новаторского исследования являются еврейские общины крупных городов Центральной и Западной Европы – Альтоны-Гамбурга, Амстердама, Лондона, Берлина, Праги, Бреслау, а также некоторые общины Польско-Литовского королевства.

אבירים רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית. יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן. – ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ט. – 372 עמ'.

**РАВИЦКИЙ А. Логика Аристотеля и талмудическая методология. Использование аристотелевской логики в интерпретации герменевтических правил толкования Торы. Иерусалим: Изд-во им. Магнеса, 2009. – 372 с.**

Монография посвящена влиянию аристотелевской логики на понимание принципов библейской герменевтики мудрецов Мишны и Талмуда. В основе этих принципов лежат 13 герменевтических правил (так называемые «13 мер» толкования Торы), сформулированные в трактате Сифра (ок. II в. н.э) и определяющие методы выявления галахических норм в библейском тексте. На протяжении многих поколений «13 мер» были объектом интенсивного обсуждения и интерпретации в раввинистической литературе. Равицкий рассматривает в своем исследовании особый вид интерпретации этих герменевтических правил, который основывается на применении аристотелевской логики. Выявление и анализ таких логических интерпретаций в средневековой раввинистической литературе позволяет исследователю не только определить пути проникновения греческой философии в еврейскую религиозную мысль, но и показать, как заимствованные извне философские идеи использовались еврейскими учеными для анализа талмудической методологии.

דוד רוזנטל ואחרים. אוסף הגניזה הקהירית בד'נבה. קטלוג ומחקרים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תש"ע. – 286 ע'



**РОЗЕНТАЛЬ Д. и др. Собрание документов из каирской генизы в Женеве. Каталог и исследования. Иерусалим: Изд-во им. Магнеса, 2010. – 286 с.**

Каталог уникального собрания рукописных фрагментов XI–XII вв. из каирской генизы, которое было обнаружено в фондах Публичной университетской библиотеки в Женеве около пяти лет назад. Жестяной ящик с еврейскими рукописями был приобретен швейцарским папирологом Жюлем Николем в 1896 г. (в год открытия каирской генизы Соломоном Шехтером) вместе с греческими папирусами и с тех пор хранился в его собрании папирусов. О существовании этого бесценного сокровища до недавнего времени никто не знал, пока в рамках проекта исследования греческих папирусов, хранящихся в женевской библиотеке, не была осуществлена ревизия коллекции Николая.

Обнаруженное собрание содержит 350 листов с фрагментами ивритских и еврейско-арабских текстов, среди них – библейские и талмудические тексты, библейские комментарии, мидраши, галахические сочинения, сочинения гаонов, литургические и поэтические тексты, исторических документы, письма и деловые документы.

Все эти тексты – вместе с их фотографиями – представлены в первой части настоящего издания, некоторые из них дополнены соответствующими отрывками, найденными в других коллекциях документов из каирской генизы. Во второй части книги опубликованы исследования отдельных фрагментов женевского собрания, выполненные учеными – специалистами в разных областях иудаики.

דן שפירא (עורך). מצבות בית העלמין של היהודים הקראים בצ'ופוט-קלעה, קרים. דו"ח מ'משלח אפיגרפית של מכון בן-צבי – קובץ מחקרים. – ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ח. – 563 עמ'

**ДАН ШАПИРО (ред). Караимские надгробные памятники в Чуфут-Кале (Крым). Отчет экспедиции Института Бен-Цви. Исследования. Иерусалим: Институт Бен-Цви, 2008. – 563 с.**

Сборник материалов и исследований, связанных с международной эпиграфической экспедицией, работавшей в Крыму в 1997 г. Целью экспедиции, организованной израильским Институтом Бен-Цви при поддержке российских и украинских академических институций, была каталогизация памятников древнего караимского кладбища в Чуфут-Кале. Во второй половине XIX в. вокруг датировки захоронений на этом кладбище велась напряженная дискуссия между караимским ученым и общественным деятелем Авраамом Фирковичем и видным еврейским историком Авраамом Гаркави. Фиркович, долгие годы посвятивший исследованию караимских надгробий в Крыму, опубликовал свои находки в книге «Авней Зикарон» (Вильно, 1872). Некоторые приведенные Фирковичем надписи с караимских надгро-

бий Чуфут-Кале Мангупа и других караимских кладбищ относились к первым векам н.э. Тем самым подтверждалась теория Фирковича о древности поселения караимов в Крыму. Гаркави оспорил подлинность находок Фирковича и даже обвинил его в подделке надписей. Эта точка зрения в целом была воспринята широкой научной общественностью, хотя караимская национальная историография продолжала основываться на утверждениях Фирковича. Участникам экспедиции 1997 г. удалось обнаружить следы фальсификации, осуществленной караимским ученым, и тем самым поставить точку в затянувшейся на долгие годы дискуссии.

Материалы, опубликованные в настоящем сборнике, включают, помимо отчетов и результатов проведенных полевых исследований, также статьи и материалы по истории и культуре караимов Крыма.

## SUMMARIES

**Julia Oleneva.**

**The Days of Old Age and Death: Rabbinic and Patristic Interpretations of Qohelet 12:1–7.**

A careful study of Jerome's Commentary on Ecclesiastes reveals that the text both contains specifically Christian exegesis and also quotes what seems to represent existing Jewish interpretations that must have been current in Hebrew. It stands to reason that Jerome got acquainted with the latter while studying Hebrew language under the guidance of his Jewish teacher, which in turn makes it possible to suggest that Jerome drew upon Hebrew interpretations in oral form. However, it is also possible, that these interpretations existed in written form and would be eventually preserved in some extant rabbinic sources. The present study focuses on Midrash *Qohelet Rabba* – the largest collection of interpretations on Ecclesiastes. *Qohelet Rabba* is roughly dated to the period of 5th- 8<sup>th</sup> centuries CE; it is, however, an anthology and was in all probability compiled out of earlier sources. Discussing the Jerome's commentary on Ecclesiastes in comparison to *Qohelet Rabba*, this article aims at unearthing the rabbinical commentaries on Qoh 12:1–7 that can witness to Jerome's explicit or implicit use and borrowing of Jewish allegorical interpretations. The analysis also emphasizes the variety of interpretations of the passage in question attested in Christian and rabbinic traditions. It demonstrates that the comparative study of early biblical exegesis – Jewish and Christian – is crucial for understanding the development of biblical exegesis in general and that of the Book of Qohelet in particular.

**Ber (Boris) Kotlerman.**

***Tseena u-reena* by Rabbi Yaakov ben Yitzhak Ashkenazi from Yanov: Composition, Sources, and Revision of the Original Text**

The article deals with the book *Tseena u-reena*, that had been popular among the Ashkenazi Jewry for hundreds of years. The book contains a free Yiddish narration of the weekly portions of the Bible, the Prophets (Haftarot) and the Scrolls (Megillot), based on midrashim and Jewish medieval commentaries, of both Sephardic and Ashkenazi origin. The earliest known edition of the book is dated to 1622. Since then over 250 editions of *Tseena u-reena* were published in western and eastern Europe,

the USA and Israel. The article offers for the first time the full information about the book, its author, its structure and sources, as well as the overview and analysis of its multiple revisions.

**Velvl Chernin.**

**“For Whom Do I Toil?” Yehuda Leib Gordon on the Language Problems of Jewish Literature**

The great Jewish poet of the Haskalah period Yehuda Leib Gordon (1831–1892) wrote mainly in Hebrew. Only few of his works were composed in Yiddish. Gordon's views on the language problems of the Jewish literature were formed under the influence of the ideas of Haskalah that negated independent national and cultural importance of Yiddish and exalted Hebrew as a truly Jewish language. However, Haskalah also insisted on adoption by Jews of non-Jewish languages, for example Russian. Thus some inner contradiction in the Haskalah language conceptions led to the weakening of the status of Hebrew and strengthening of the status of non-Jewish languages in the educated Jewish milieu. Gordon reacted to this tendency that frightened him by a Hebrew poem “For Whom Do I Toil?” (1871) and by a Russian article “Review of Modern Hebrew Literature”. Gordon composed several poems in Yiddish, but rejected an attempt by young writers to stimulate a development of a full-fledged modern type literature in this language. The absence in this period of other Hebrew poets of Gordon's stature led to the fact, that the poet Shimon Frug, who wrote in Russian and Yiddish, became his main successor, and he would in turn exert a great influence on the work of H.-N. Bialik. Frug became a kind of mediator between Gordon – the greatest poet of Haskalah, and the Bialik – the greatest poet of the national renaissance.

**Ekaterina Kurovsky.**

**S.Y. Agnon's “Nonlinear Narrative”: The role of Hasidic Stories in *Hakhnasat kalah***

S. Y. Agnon inserts into his first novel *Hakhnasat kalah* a great amount of existing plots taken from Hasidic tradition as well as from his own earlier stories written in the spirit of Hasidic legends. It is the role of these “Hasidic stories” in the development of the novel's basic idea and in its literary peculiarities that is under review in this article. Our study shows that by encrusting the novel with the above stories the author transfers the centuries-old Jewish patterns of reading old and composing new religious texts into the secular culture of his time while simultaneously applying the technique of modern “nonlinear narrative” and interactive fiction, due to which the reader is compelled to seek for the right link between various independent narrative units of the novel and thus takes part in the creation of its text.

**Gennady Vinnitsa**

**Governing Authorities Imposed on the Jewish Population in the Occupied Territory of the Eastern Belarus in 1941–1943**

The article analyzes one of the aspects of the internal organization of the Jewish community life during the occupation. It studies the emergence and functioning of the Judenrat in Eastern Belarus. This issue is one of the topics in modern historiography that have not been sufficiently researched. The author draws attention to the ambivalence in the behavior of the Jewish councils in the Eastern Belarus: on the one hand, they tended to sympathize with their brethren and tried to help them survive, but on the other, they had to demonstrate the usefulness of their activities to the Germans and unconditionally fulfill their orders.

**Leonid Smilovitsky. The Attitude of the Leadership of the Belorussian Soviet Socialist Republic and its Jewish Population to the Formation of the State of Israel.**

The article constitutes an attempt to define the position that the Party and State leadership of Belorussia took regarding the formation of the State of Israel after the declaration about its establishment in 1948. It also analyzes the repercussions this event had for the Republic's Jewish population during the years 1947–1953. The paper continues the research carried out by a number of Russian, Israeli, and American historians working in the former Soviet Union. Relying on little-known archival Belorussian sources, the author, however, introduces new and diverse information that facilitates a deeper understanding of the issue. The concluding part of the article, based on material collected in the KGB archives, provides a detailed description of the persecution of those Belorussian Jews who refused to subjugate their Jewish nationalistic feelings. Among these were the leaders of the Jewish religious community in Minsk who were indicted under false charges and either imprisoned or sent to work camps.

**Olga Belova.**

**“We didn’t plunge into the religion more than usual. But we knew that we were Jews” (The Jewish tradition in the data of field research, 2005–2009)**

The article presents the samples of Jewish “oral history” texts gathered during field research seasons in Western Ukraine (Bukovina and Galicia) and Central Russia (Briansk and Smolensk regions) in 2005–2009. The memoirs of elderly Jewish residents (60–85+) are devoted to the correlation of two basic ideas connected with the conception of “Jewishness” – adherence to tradition and religiousness. Despite the dissimilarities in the development of the forms of Jewish life in the above regions, the narrators often

agree in their interpretations of Jewish religious and secular self-identification – due to the shared peculiarities of Jewish tradition in Diaspora and patterns of interaction between Jewish and Slavic cultures in the Eastern Europe.

### **Zoya Kopelman.**

#### **Russian Inter-text in Hebrew Literature in Today's Israel**

While the influence of Russian culture and literature on modern Hebrew literature in the late 19th – early 20th centuries was almost obvious due to the fact that Hebrew writers mostly came from Russian cultural background, the presence of Russian literature in Israeli poetry and prose nowadays is far from being apparent. Still, it may be shown that even some Israeli writers who do not speak or read Russian and read Russian literature in translation only, draw on it in their own writings.

The article exposes a variety of traces of Russian poems and prose in the Israeli literature written during the last 30 years. It discusses, inter alia, (a) Hebrew books using old Russian masterpieces, like “Yevgeny Onegin” by Pushkin and “Woe from Wit” by Griboyedov, as literary models; (b) Hebrew verses conversing with Gumilev and Dostoevsky; (c) enormous amount of Hebrew translations of Russian classic and Soviet literary works and quotations from them; (d) children books written following the model of the best Soviet representatives of the genre; (e) different tracks of the so called literary influence. For the first time a possible classification describing the various modes of the phenomenon is proposed.

### **Cyril Aslanov.**

#### **André Chouraqui's Search for the Lost Palimpsest**

André Chouraqui's destiny is an interesting example of interaction between the lost palimpsest of the text and the palimpsests of an identity, that had been eroded but would be eventually renewed. The first step of Chouraqui's search for the meaning focused on unearthing the plain sense of the Bible and the common Hebrew substrate of various Jewish ethnicities. This happened in the thirties of the last century at a time when Chouraqui was still respectful towards rabbinic authority. However, when Chouraqui discovered Bahia Ibn Paquda's *Introduction to the Duties of the Hearts* in its Arabic original, he started to long after the hidden layer of the text. This obsession with the palimpsest conditioned his ultra-etymological approach to the text of the Bible, of the New Testament, and of the Koran. In a certain sense, Chouraqui also started to be interested in the Hebrew, pre-Talmudical palimpsest of his own Jewish identity, which in turn led him to propose an original alternative to the bipolarization between Jewish orthodoxy and thorough assimilation to the Gentile world.

## Сведения об авторах

**Сирил Асланов** – профессор, глава международного Центра по преподаванию еврейской цивилизации, академический председатель Центра Чейза по развитию иудаики на русском языке, Еврейский университет в Иерусалиме.

**Илья Баркусский** – кандидат исторических наук, Государственная классическая академия им. Маймонида.

**Ольга Белова** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук.

**Геннадий Винница** – Белорусский государственный университет.

**Зоя Копельман** – доктор философии, Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке, Еврейский университет в Иерусалиме.

**Бер (Борис) Котлерман** – доктор философии, Центр изучения идиша им. Рены Косты, отделение еврейской литературы, университет Бар-Илан.

**Екатерина Куровская** – кафедра иудаики, Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

**Михаил Мицель** – старший архивист Американского еврейского объединенного распределительного комитета (Джойнт) в Нью-Йорке.

**Юлия Оленева** – теологический факультет Латвийского университета, Рига.

**Леонид Смиловицкий** – доктор исторических наук, Центр Гольдштейна–Горена по исследованию диаспоры, Тель-Авивский университет.

**Велвл Чернин** – доктор философии, Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке, Еврейский университет в Иерусалиме.

## Памятка для авторов журнала

Статья представляется в редакцию в виде файла в формате Word. 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 № 14 (32)**

Издатель	М. Гринберг
Зав. редакцией	И. Аблина
Художественное оформление	Г. Златогоров
Компьютерная верстка	И. Пичугин
Корректор	Т. Калинина

Мосты культуры, Москва  
Тел./факс: (499) 241-6871

Gesharim, Jerusalem  
Tel./fax: (972)-2-624-2527  
Fax: (972)-2-624-2505

e-mail: office@gesharim-msk.ru

e-mail: house@gesharim.org

[www.gesharim.org](http://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. 16,5.

Подписано в печать 30.09.2011. Заказ № 3851

Электронный вывод и печать в ППП Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

