



ВЕСТНИК
ЕВРЕЙСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА
В МОСКВЕ

№3(16)

МОСКВА ИЕРУСАЛИМ
1997 5758

**Издание журнала осуществляется
благодаря поддержке
Российского Еврейского Конгресса
Американского Распределительного Комитета
«Джойнт»
Корет Фаундейшн (Сан-Франциско)**

ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В МОСКВЕ

№ 3(16), 1997

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

История

- Е. МЕЛАМЕД (Житомир). **Еврейские «отцы и дети»** (К истории давнего спора) 4
- М. ГАВЛИН. **Еврейское предпринимательство в Москве в 60—90-е годы XIX века** (по материалам гильдейского налогообложения) 11
- Ст. КЕЛЬНЕР (С.-Петербург). **«Союз для достижения самоуправления еврейского народа в России» и еврейское национальное представительство в Государственной думе** 27
- В. СОТНИЧЕНКО (Киев). **Еврейская сельскохозяйственная колонизация на Украине в середине 20-х годов XX века** 51
- Е. РОЗЕНБЛАТ (Брест). **Антисемитизм и политика советской власти в западных областях Беларуси в 1939—1941 годах** (на примере Пинской области) 61
- Э. НИТОБУРГ. **Афроамериканцы и американские евреи: от общности целей к конфликту интересов** 73

Культура

- Е. ТОРЧИНОВ (С.-Петербург). **Каббала и Восток** 96
- В. КЕЛЬНЕР (С.-Петербург). **Книжное дело в контексте русско-еврейской культуры на рубеже XIX—XX вв.** 129
- Н. ПОРТНОВА (Иерусалим). **В кругу Достоевского** (по страницам русско-еврейской литературы) 151
- Е. КОНСТАНТИНОВСКАЯ (Иерусалим). **Еврейское подполье, или Сионизм по Достоевскому** 160
- Б. ВАЛЬДМАН (Безр-Шева). **Тургенев и российское еврейство** 183
- Ш. ЦИЦУАШВИЛИ (Тбилиси). **К истории изучения иврита в Советской Грузии** 197
-

МОСКВА
1997



ИЕРУСАЛИМ
5758

ОЧЕРКИ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

- Х. ФИРИН (С.-Петербург). *Последний путь ученого (Иехиэль Равребе по материалам НКВД)* 204

АРХИВ

Публикации

- Из «киевского периода» биографии Соломона Михоэлса. *Публикация А. Подопригоры* 216

Воспоминания

- К. СТАРКОВА. *Илья Гринберг (Из воспоминаний). Публикация В. Вихновича* 220

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- А. ЛОКШИН. *Рецензия на книгу: Бэкон Г. С. Политика традиции: Агудат Исраэль в Польше, 1916—1939. Иерусалим, 1996* 240

- Указатель содержания «Вестника Еврейского университета в Москве» за 1992—1997 гг. Составитель Г. Манчха* 247



Редакционная коллегия:

Р. КАПЛАНОВ — *председатель*
 М. КУПОВЕЦКИЙ — *главный редактор*
 М. ГРИНБЕРГ — *зам. главного редактора*
 А. ЛИБЕРМАН — *зам. редакции*
 Г. КАЗОВСКИЙ
 В. КЕЛЬНЕР
 А. КОВЕЛЬМАН

А. ЛОКШИН
 А. МИЛИТАРЕВ
 В. ПЕТРУХИН
 В. СОБКИН
 М. ЧЛЕНОВ
 Ш. ШТАМПФЕР

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ

Е. Меламед (Житомир)

ЕВРЕЙСКИЕ «ОТЦЫ И ДЕТИ»

(К истории давнего спора)

Проблемой или борьбой «отцов и детей» в истории российской Гаскалы принято именовать идейное противостояние двух поколений маскилов, зарождение которого относят к началу 60-х гг. прошлого века.

Прежде чем перейти к сути этой коллизии, расколовшей относительно однородную дотоле среду прогрессистов, коротко охарактеризую обе стороны.

Под **отцами** или **стариками** в истории российской Гаскалы подразумевают маскилов первого призыва, то есть тех последователей М. Мендельсона, которые стояли у истоков еврейского просвещения в России. Естественно, что практически все они были самоучками или, выражаясь языком того времени, автодидактами, ибо в первой половине XIX в. вся еврейская интеллигенция была автодидактична¹.

Вообще традиция самообразования или самоучения относится к числу наиболее стойких еврейских традиций. «Ни в каком народе древней и новой истории, — констатировал один из авторов «Рассвета», — не встречаем мы столько самоучек, как у евреев, во все времена и во всех странах»². Самоучками были выдающиеся мыслители, раввины, писатели, ученые-талмудисты, ибо те же талмудические школы не имели определенного учебного курса и «даже в отношении к еврейской теологии, как писал цитируемый выше автор, давали... только необозримый, смешанный, не приведенный в систему материал»³.

Положение стало меняться вследствие реформы 1844 г. с открытием для еврейской молодежи общих и казенных еврейских учебных заведений, в том числе двух раввинских училищ. Именно в их стенах в среде новых «молодых маскилов» (как называет их

современный британский историк российского еврейства Д. Клир⁴) сформировалась вторая противоборствующая сторона, сформировалась уже в значительной мере под воздействием обретенного здесь общего образования, а стало быть, и качественно иной суммы влияний (о чем речь впереди).

Хотя борьба «отцов и детей» коснулась и других сфер, и в частности литературы, где она приобрела и наибольшую известность, особенно в связи с шумной полемикой вокруг выступлений в печати А. Ковнера (перипетии ее достаточно подробно изложены в работах С. Л. Цинберга и Л. П. Гроссмана)⁵, прежде всего она была связана с проблемами образования и ранее всего, как отмечает тот же Цинберг, проявилась в стенах раввинских училищ, а вернее, одного из них — Житомирского⁶.

Чтобы было понятно, почему так произошло, напомним, что в процессе создания раввинских училищ (оба они — и Виленское, и Житомирское — были открыты в 1847 г.) власти столкнулись не только с нехваткой учеников, но и с довольно острой проблемой обеспечения этих учебных заведений учителями так называемых еврейских предметов. Объяснялось это, как писал П. Марек, «скудостью еврейских интеллигентных сил»⁷ и еще, добавлю от себя, тем, что первоначально одобренная сверху идея пригласить еврейских учителей из-за границы, которая, как известно, их российскими коллегами воспринималась весьма ревниво, была в конечном итоге отвергнута. В результате среди тех немногих, на кого власти сочли возможным опереться для осуществления своей культуртрегерской миссии, оказались некоторые раввины и «почти все более или менее известные еврейские писатели того времени»⁸. В этом смысле отнюдь не преувеличением является утверждение современного американского исследователя истории российского еврейства М. Станиславского, что список преподавателей обоих училищ «читается как 'Who's Who' российской Гаскалы»⁹.

Надо сказать, что изначально виленский список был несколько длиннее житомирского, но к середине 60-х гг. почти все фигурировавшие в нем старики-автодидакты (Г. Каценеленбоген, А. Б. Лебенсон, С. Залкинд, И. И. Шершевский и др.) уже сошли со сцены — умерли или оказались в отставке, а на их место заступили недавние выпускники, так что конфликт поколений в Вильне по существу не успел развиваться.

В Житомире же, наоборот, в 60-е гг. еврейские предметы преподавали исключительно автодидакты, в том числе такие

известные в литературном и научном мире, как М. Сухоставер, ученик знаменитого Нахмана Крохмаля и признанный авторитет в области средневековой еврейской философии; Х. З. Слонимский, математик, астроном, изобретатель счетной машины, за которую он был удостоен Академией наук Демидовской премии, и популяризатор естественных наук, высоко ценимый самим А. Гумбольдтом¹⁰; поэт и математик Я. М. Эйхенбаум, «корифей прежней школы самоучек», как отозвался о нем осведомленный современник¹¹, прославившийся своими научными диспутами с одним из основоположников современной науки о еврействе — итальянским профессором С. Луццато и французским ученым-математиком Л. Франкером¹²; писатель и ученый Л. Д. Цвейфель, более всего известный своими острополюемическими трактатами, в которых он пытался примирить хасидизм и раввинизм¹³; видный поэт и публицист А.-Б. Готлобер, чьи песни знали наизусть «все вольские евреи»¹⁴; литератор и лингвист, автор неоднократно переиздававшегося тогда учебника грамматики иврита Х. Г. Лернер, и др.

Каждый из них, по уверению Р. Кулишера, «мог бы с честью занимать соответствующую кафедру в высшем учебном заведении, если бы таковое существовало». Он же привел в своих воспоминаниях утверждение другого известного деятеля той эпохи, А. Ратгауза, о том, что с прибытием в Житомирское училище М. Сухоставера «прилив воспитанников из всех ближайших пунктов будет возрастать не по дням, а по часам»¹⁵.

Такого рода утверждения, естественно, трудно поддаются проверке, но даже если популярность в патриархальной еврейской среде некоторых автодидактов (имеются свидетельства, что местные ортодоксы выказывали также предпочтение И. Баксту¹⁶ и уже упомянутому Л. Д. Цвейфелю¹⁷) и в самом деле позволила в какой-то степени преодолеть столь распространенную в «эпоху принудительного просвещения» (П. Марек) «школобоязнь», то их воздействие на самих раввинистов оказалось не столь завораживающим и, во всяком случае, недолговечным.

«Неестественность их положения, — писал в одной из своих статей М. Г. Моргулис, — успела обнаружиться, как только воспитанники стали переходить в высшие классы, т. е. когда они, достаточно развившись под влиянием общего, систематического образования, стали замечать все прорехи в системе преподавания своих учителей, которые, в сущности, за исключением нескольких приемов, не отличались от старой, давно забытой ими

системы обучения»¹⁸. Далее он пишет, что, «обладая громадным фактическим знанием Талмуда и других источников раввинской литературы», они в то же время лишены были общего научного образования и потому не способны были обработать собранные материалы; что, «представляя собою живые архивы древней письменности», оказывались бессильными, когда требовалось сформулировать какое-нибудь общее начало, и т. п.¹⁹.

Словом, по Моргулису (который, кстати сказать, относился к числу наиболее решительных оппонентов поколения «отцов», что, однако, не мешало ему писать о них — особенно в позднейших воспоминаниях — с большим сочувствием), даже лучшие из самоучек не могли «внушить своим ученикам любовь к еврейской науке... и дать им направление на путь самостоятельной ее разработки»²⁰. Характерно, что процитированные слова относятся к уже упоминавшемуся Я. М. Эйхенбауму, который, по словам того же мемуариста, стоял «выше всех» своих собратьев. Это был «гениальный человек своего времени», писал он, который «отличался обширным, разносторонним и оригинальным умом и был единственным между всеми самоучками, который прекрасно писал на европейских языках»²¹.

Мотив переоценки ценностей доминирует и в других публикациях на ту же тему, причем в большинстве из них еврейским учителям противопоставляются их коллеги-христиане (по положению, они преподавали в училище все общие предметы, на которые, между прочим, отводилось почти $\frac{2}{3}$ учебного времени). Значит ли это, что последние превосходили первых? Наоборот, за редким исключением, это были ничем не примечательные провинциальные педагоги. Среди них мы не встретим ни столь громких имен, как те, что были названы выше, ни столь ярких личностей... Другое дело, что практически все учителя-христиане в отличие от еврейских учителей были педагогами **по профессии** и имели за плечами соответствующее образование. Это обстоятельство, несомненно, являлось их преимуществом, ибо, как сетовал на страницах «раннего» «Рассвета» один из авторов, «с одной стороны, ученики встречаются с приемами более или менее современной педагогики, не имеющей ничего общего с уродливой системой их первоначального воспитания; с другой — их ставят опять на прежнюю почву, несколько, правда, расчищенную, где им слышится отголосок "уроков прежних лет..."»²².

Этот «отголосок» звучал тем более явственно, что, как указывал другой автор, еврейские предметы преподавались «людьми

старого покроя, из которых большая часть не владела отечественным (то есть русским. — *Е. М.*) языком», и ими «практиковались те же хедерные приемы, употреблялся тот же жаргон при объяснении»²³.

Действительно, большинство автодидактов (это можно проследить по их формулярным спискам) начинали свою карьеру как домашние учителя-меламеды, да и по-русски изъяснялись с трудом. Тот же Слонимский, к примеру, отстаивавший в полемике с киевским еврейским цензором В. Федоровым использование в преподавании немецкого языка²⁴, как оказалось, писал свои статьи на идише, а на русский их переводил один из его учеников²⁵.

Вопрос о языке преподавания заслуживает отдельного разговора, что едва ли уместно в рамках данной работы, поэтому ограничусь лишь замечанием, что дело не столько в идише (известно, что и сами «старики» его не слишком жаловали и, по сути, вынуждены были прибегать к нему на практике), сколько в русском языке, за который ратовали «молодые» и посредством которого они приобщались к русской культуре и литературе.

Как явствует из мемуарных источников, среди других общих предметов она (русская литература) главенствовала: учащиеся училища «читали самым усердным образом русских классиков», в том числе статьи Белинского, Добролюбова и даже (украдкой) «Колокол» Герцена²⁶, обсуждали новинки²⁷, намеревались даже (но не позволил попечитель Киевского учебного округа) издавать собственный журнал — «Школьный литературный листок»²⁸.

Таким образом, жаждущие знаний еврейские юноши открывали для себя новый мир и совершенно новый круг идей, волновавших русское общество, в которое они, как справедливо отмечает Д. Клир, стремились интегрироваться²⁹. При этом симпатию к русскому народу, к русской истории и литературе они, по их признанию, переносили на собственный народ³⁰.

Почему же еврейская история и памятники еврейской литературы не оказывали на них столь же благотворного воздействия? Объясняя этот парадокс, М. Г. Моргулис опять кивал на своих доморощенных наставников. «Никто из самоучек, — писал он в своих воспоминаниях, — не подымал завесы нашего народного прошлого с той стороны, с которой оно могло бы глубоко захватывать юношеское чувство и воображение. Нам вся еврейская наука передавалась в виде груды материалов, в беспорядке сложенных в определенном месте»³¹.

Похоже, что с самоучками Моргулис и его единомышленники связывали в какой-то степени и свое недовольство раввинскими училищами, не ставшими, вопреки их надеждам, центром еврейского научного образования. Показательно, что речь в данном случае шла о таком образовании, носители которого содействовали бы «развитию... еврейской науки **в русском духе**» (подчеркнуто мной. — *Е. М.*)³².

К этому следует прибавить, что выросшие и сформировавшиеся в патриархальном еврейском мире старики-самоучки, по сути, в нем и замыкались, в то время как молодым, сделавшимся к тому времени и частью другой среды (я имею в виду русско-еврейскую интеллигенцию), было уже в нем тесно. Отсюда видно, что разногласия между «отцами» и «детьми» заключались не столько в способе преподавания еврейских предметов, сколько в способе мышления и носили социально-детерминированный характер.

В заключение о реакции со стороны «отцов» на критику «детей». Как и следовало ожидать, она была весьма болезненной: старики упрекали молодых «в черной неблагодарности», в стремлении смести их, «всю жизнь положивших на алтарь Гаскалы», с поля педагогики и т. п.³³. Сметены они были, однако, не молодыми, а в результате очередной реформы еврейского образования 1873 г.; в соответствии с ней, как известно, раввинские училища были преобразованы в учительские институты, к преподаванию в которых самоучки уже допущены не были.

¹ *Марек П.* Очерки по истории просвещения евреев в России (Два воспитания). М., 1909. С. 13.

² *Говори И.* О раввинских училищах // Рассвет. 1860. № 13. С. 210.

³ Там же. С. 209.

⁴ *Клир Д.* О русско-еврейской интеллигенции (К постановке вопроса) // Евреи в России: История и культура: Сб. науч. тр. СПб., 1995. С. 75—77.

⁵ См.: *Цинберг С. А.* Ковнер // Пережитое. СПб., 1910 Т. 2. С. 130—159; *его же.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 142—152; *Гроссман Л.* Исповедь одного еврея. М.; Л., 1924.

⁶ *Цинберг С.* История еврейской печати... С. 138—139.

⁷ *Марек П.* Указ. соч. С. 189.

⁸ Там же.

⁹ *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825—1855. Philadelphia, 1983. P. 103.

- ¹⁰ Подробнее см.: Еврейская энциклопедия. СПб., Т. 15. Стлб. 381—383.
- ¹¹ Цит. по: *Кулишер Р. М.* Итоги. Надежды и ожидания русских евреев за последние 50 лет, 1838—1888. СПб., 1896. С. 37.
- ¹² Подробнее о нем см.: *Меламед Е.* Известный Эйхенбаум... История одной судьбы // Евреи в России: История и культура: Сб. науч. тр. С. 79—90.
- ¹³ По свидетельству А. Я. Паперно, «глубокое знание Талмуда и порожденной им литературы давало ему одинаковую возможность привести сотни доказательств правильности учения и хасидизма, и философии Спинозы» (*Лившиц В.* О некоторых преподавателях Житомирского раввинского училища // Будущность. 1900. № 7. С. 142).
- ¹⁴ См.: *Биниток Л.* Евреи Волынской губернии // Волынские губернские ведомости. 1867. № 91. С. 354.
- ¹⁵ *Кулишер Р. М.* Указ. соч. С. 40.
- ¹⁶ См.: Описание дел бывшего архива Министерства народного просвещения. Казенные еврейские училища. Пг., 1920. Т. 1. С. 291—292.
- ¹⁷ Государственный архив Житомирской области (далее ГАЖО), ф. 396, оп. 2, ед. хр. 280, лл. 15—15об.
- ¹⁸ *Моргулис М.* Вопросы еврейской жизни: Собр. ст. СПб., 1889. С. 183.
- ¹⁹ Там же. С. 184.
- ²⁰ *Моргулис М.* Из моих воспоминаний // Восход. 1897. № 4. С. 76.
- ²¹ Там же. С. 68.
- ²² *Новоселицкий М.* О раввинских училищах // Рассвет. 1860. № 28. С. 447—448.
- ²³ *Перельштейн Л.* Взгляд на историю казенных еврейских училищ // Рассвет. 1880. № 37. Стлб. 1463.
- ²⁴ *Цинберг С. Л.* История еврейской печати... С. 139.
- ²⁵ *Шафир М. П.* Мои воспоминания // Еврейская летопись. М.; Пг., 1926. Сб. 4. С. 106.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ *Кулишер М. И.* М. Г. Моргулис (Опыт характеристики) // Памяти Михаила Григорьевича Моргулиса. Одесса, 1914. С. 14.
- ²⁸ См.: ГАЖО, ф. 396, оп. 2, ед. хр. 493.
- ²⁹ *Клир Д.* Указ. соч. С. 77.
- ³⁰ *Моргулис М.* Из моих воспоминаний. С. 66.
- ³¹ Там же.
- ³² *Моргулис М.* Вопросы еврейской жизни. С. 179.
- ³³ *Цинберг С. Л.* История еврейской печати... С. 142.



М. Гавлин

ЕВРЕЙСКОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО В МОСКВЕ В 60—90-е ГОДЫ XIX ВЕКА

(по материалам гильдейского налогообложения)

В середине XIX в. в России выходит ряд постановлений, сыгравших значительную роль в активизации торгово-промышленной деятельности еврейского населения. Первой ласточкой стал указ от 9 сентября 1848 г., смягчивший ограничения в области передвижений для евреев, занимавшихся откупной деятельностью. Согласно указу, еврейским купцам 1-й гильдии было разрешено содержать питейные откупа не только в пределах губерний Черты оседлости, но также и в местах, где евреям не дозволено было постоянное жительство. После восшествия на престол императора Александра II, в период подготовки отмены крепостного права, был принят ряд новых указов по ослаблению ограничений в отношении торгово-промышленных прав лиц «иудейского исповедания». В основном они касались дарования больших прав крупному еврейскому купечеству. 16 марта 1859 г. был опубликован указ, разрешавший евреям — купцам 1-й гильдии и еврейским купцам, банкирам, главам торговых домов — иностранным подданным записываться в купечество 1-й гильдии и осуществлять торгово-промышленную деятельность по всем городам Российской империи¹. По указу 4 января 1860 г. это положение было распространено на еврейских предпринимателей Царства Польского², а 26 июля 1860 г. введено и в Закавказском крае³.

В пореформенные годы наблюдается активное переселение богатых купцов-евреев за пределы Черты оседлости. Заметной притягательной силой для них обладала Москва, занимавшая исключительное положение в системе всероссийских экономических связей, предоставлявшая богатейшие возможности для развертывания крупной предпринимательской деятельности⁴. Значение Москвы как центра всероссийской торговли и промышленности еще более усилилось в результате железнодорожного строительства. Обороты московской торговли к 1900 г. составля-

ли, по данным статистики, более 14%, а в промышленности — около 9% всей суммы оборотов в соответствующих отраслях хозяйства по Европейской России⁵. Крупная московская буржуазия в пореформенные десятилетия консолидировала разные по своему происхождению группы предпринимателей, в том числе и с окраин Российской империи. Ярко выраженный интенсивный характер в этот период носил и процесс проникновения в ее ряды предпринимателей-евреев. Статистические данные о массовом причислении в московское купечество и «выборке» гильдейских свидетельств для «ведения торговли и промыслов» в первопрестольной столице евреями позволяют внести некоторые коррективы в общепринятый тезис о Москве как средоточии национального великорусского капитала в эти годы⁶. Эти данные позволяют получить представление об удельном весе и структуре еврейского предпринимательства в одном из крупнейших центров торгово-промышленной России в период модернизации и изменений, происходивших в ее экономике. Вопрос о характере еврейского предпринимательства в Москве второй половины XIX в., его структуре и динамике не был предметом специального исследования российских историков. Приводившиеся в некоторых новейших исследованиях сведения об отдельных предпринимателях еврейского происхождения не меняют общей картины, не основаны на массовых учетных данных⁷. К тому же длительное время сведения о деятельности еврейских предпринимателей в России вообще замалчивались.

В настоящей работе ставятся ограниченные цели — на основе массовых учетных данных гильдейского налогообложения по Москве проанализировать динамику численности и отраслевую структуру еврейского предпринимательства в Москве в 60—90-е гг. XIX столетия. Особенности используемого материала связаны с сословно-фискальным характером документов. «Книги для записи купцов, получивших свидетельства» Московской купеческой управы, хранящиеся в фондах ЦГИА Москвы, составлялись для Московской казенной палаты в целях контроля над податным обложением гильдейских предпринимателей. Они представляют первичный материал, ценность которого заключается в том, что он дает сведения о происхождении, роде производственной, торговой деятельности или о других занятиях предпринимателей, записанных в Москве, по каждому гильдейскому свидетельству (или «капиталу»). Понятие «капитал» в данном случае обозначает условную единицу гильдейского нало-

гообложения и не раскрывает реальных размеров торгово-промышленных капиталов. В «Книгах» фиксировались лица, объединения и организации, «выбиравшие» ежегодно гильдейские свидетельства, которые давали право на владение крупными торгово-промышленными предприятиями, на деятельность различных контор и агентств крупных объединений (акционерных обществ, товариществ, торговых домов). При этом ежегодный налог, размер которого был разным для каждой из двух гильдий, взимался именно с капитала, то есть с каждого отдельного состояния. По каждому капиталу бралось отдельное гильдейское свидетельство. Таким образом, рамки исследования охватывают лишь гильдейское московское предпринимательство, подпадавшее под сословно-административный и податной контроль Московской купеческой управы (органа городского сословного самоуправления) и Московской казенной палаты (органа налогового ведомства по Москве). Не рассматривается деятельность негильдейских предпринимателей, а также такие группы московской буржуазии, как домовладельцы и рантье. Владельцев гильдейских свидетельств можно с полным основанием отнести к достаточно крупным предпринимателям. Так, известно, что основным признаком крупного (фабрично-заводского) производства в российской статистике прошлого столетия считалось наличие системы машин, приводимых в движение паровым двигателем, а дополнительным признаком — использование на предприятии (для XIX в.) труда не менее 16 рабочих⁸. Владельцами такого рода предприятий, по «Положению о пошлинах за право торговли и промыслов» 1863—1865 гг., могли быть только обладатели гильдейских свидетельств. И в области оптовой и розничной торговли достаточно крупные предприятия могли принадлежать лишь обладателям гильдейских свидетельств. Так, оптовую торговлю, по тому же «Положению о пошлинах», можно было производить лишь по свидетельствам 1-й гильдии⁹.

Говоря об особенностях источника, необходимо подчеркнуть, что гильдейский налог взимался не с предприятия, а с «объявленного» предпринимателем капитала или состояния. Владелец капитала, с выдачей на него гильдейского свидетельства, как бы получал право на функционирование капитала в той или иной отрасли крупного предпринимательства (в промышленности, торговле, кредитно-финансовой сфере).

Для исследования выделены прежде всего две основные группы гильдейских капиталов (или свидетельств 1-й и 2-й гильдий),

зафиксированных по Москве: 1) «местные» капиталы и 2) «иногородные» капиталы. В первую группу входят капиталы, принадлежавшие владельцам, постоянно прописанным на год исследования в Москве и обычно причисленным к какому-либо из сословных московских обществ («окладов»), чаще всего к купеческому, очень редко — к мещанскому или цеховому¹⁰. Еврейские гильдейские предприниматели такого рода действовали в Москве на «постоянном праве». Сюда же мы включили и немногих «почетных граждан» Москвы из евреев. Во вторую группу входят капиталы, зарегистрированные по Москве, но принадлежавшие не «москвичам», а «иногородным» лицам, прописанным в каком-либо другом месте (например, в губерниях, входящих в Черту оседлости), то есть не причисленным к московским сословиям. К этой группе относились, к примеру, «иногородные» купцы, мещане и цеховые и лица из прочих званий и состояний — иными словами, все те, кто не приписывался к московским городским сословиям.

Необходимо отметить также, что российская пореформенная сословно-податная статистика не выделяла национальные группы предпринимателей в своей классификации. Поэтому важнейшим свидетельством, позволившим выделить группу еврейских предпринимателей, стало указание на их религиозную принадлежность, которая почти всегда фиксировалась (в данном случае это иудейское вероисповедание) в документах, в частности в используемых нами «Книгах для записи купцов» Московской купеческой управы. В этом случае религиозная и национальная принадлежность практически совпадают. В качестве проверочного критерия использовались и фамилия, имя, отчество владельца гильдейского свидетельства. Например: Габрилович Альберт Самуилович, Ландау Михаил Яковлевич, Фрадкин Арон Берков, Марголис Арон Мордухов, Маркузе Пейсах и др.¹¹

Для изучения численности и структуры еврейского предпринимательства в Москве в рассматриваемый период большое значение имеет выделение группы «местных» капиталов. Это связано с особенностями положения еврейской буржуазии в условиях проводившейся правительственной политики в отношении национальных меньшинств, и в частности еврейского населения. В этих условиях состоятельные еврейские семьи, как, впрочем, и другие разбогатевшие «иностранцы» и «иноверцы», стремившиеся осесть в Москве, доступ куда им был затруднен, предпочитали записываться в «местные» городские сословия

Москвы, и прежде всего в «местное» купечество, что давало большие гарантии гражданских и торгово-промышленных прав. К этой же группе можно отнести и евреев — почетных граждан города Москвы, бравших гильдейские свидетельства.

Анализ данных, приведенных в таблице № 1, показывает, что доля предпринимателей еврейского происхождения в составе гильдейской московской буржуазии возрастала в течение пореформенных десятилетий очень быстрыми темпами: с 0,5% в середине 60-х гг. до 6,7% к концу столетия, то есть более чем в 13 раз. Причем по группе «местных» купцов и почетных граждан темпы роста на порядок выше: с 0,2% до 5,5% за тот же период, то есть более чем в 27 раз. Абсолютная численность капиталов в ней за тот же период возросла в 94 раза. А эта группа давала основную массу капиталов еврейских предпринимателей, действовавших в Москве. Особенно велика к концу столетия была их роль в сфере первогильдейских, наиболее крупных, капиталов, где они давали около 30% всех гильдейских капиталов, оборачивавшихся в Москве в 1898 году¹², и почти 60% капиталов еврейских предпринимателей 1-й и 2-й гильдий, вместе взятых, зафиксированных по Москве. Темпы роста по группе первогильдейских капиталов не менее высоки: они выросли почти в 27 раз: с 1,1% в 1865 г. до 29,3% в 1898 г. Численность капиталов возросла за рассматриваемый период почти в 46 раз — с 6 до 275 капиталов, причем основная их масса, 270 капиталов, принадлежала в конце столетия «местным» купцам и почетным гражданам Москвы. Источники позволяют выявить, из каких мест прибывали в Москву еврейские предприниматели в пореформенные десятилетия. География мест весьма велика. Основная масса прибывала непосредственно из городов и местечек, расположенных в губерниях Черты оседлости, — Минска, Витебска, Могилева, Пинска, Ковно, Белостока, Орши, Гродно, Вильно, Киева, Екатеринослава, Одессы, Чернигова, Риги, Радомской, Климовичей, Двинска, Митава, Либавы, Паневежа, Динабурга, Полтавы и др. Но были и те, кто уже успел переселиться ближе к концу столетия в центральные и внутренние губернии России, в Сибирь, в Санкт-Петербург, а затем стал развивать свою деятельность и поселиться в Москве.

Данные используемых нами источников помогают представить и общую картину расселения еврейских предпринимателей по Москве в эти годы. Как свидетельствуют «Книги для записи купцов по слободам», уже с первых пореформенных десятилетий

(60 — 80-е гг.) большинство приехавших в Москву предпринимателей-евреев селились в одних и тех же частях города. Больше всего их записывалось по слободе Хамовой (отсюда Хамовники). На 1900 г., к примеру, из 84 свидетельств купцов 1-й гильдии 79 свидетельств были взяты по этой слободе купцами-евреями, а по 2-й гильдии — 24 из 75 купеческих свидетельств¹³. Далее шли слободы: Басманная (соответственно: 27 и 22), Кузнецкая (13 и 5), Гончарная (10 и 10), Семеновская (10 и 1), Голутвенная (16 купеческих свидетельств 2-й гильдии), Мещанская (7 свидетельств 1-й гильдии), Казенная, Баражская, Лужники-Крымские и др.¹⁴. Еще больше брали по этим слободам промысловых свидетелей на ведение торговой и промышленной деятельности без купеческого звания. Так, на 1900 г. по одной лишь Голутвенной слободе еврейскими предпринимателями было взято 72 промысловых свидетельства из 77, в том числе 53 из них — на торговые предприятия (мануфактуры), комиссионные конторы, меняльные лавки, банковские учреждения и др.¹⁵.

Для уяснения конкретных черт деятельности еврейских предпринимателей в Москве в рассматриваемый период важно изучение той роли, которую они играли в различных отраслях московской промышленности и торговли, в кредитно-финансовой и других сферах предпринимательства. Изучение поставленных вопросов в динамике за период, охватывающий четыре пореформенных десятилетия, представляет большие трудности. В этой связи представляется правомерным исследовать структуру крупного торгово-промышленного еврейского предпринимательства по Москве на исходе XIX столетия. Именно к этому моменту относится в целом завершение процессов складывания отраслевой структуры хозяйства на стадии промышленного капитализма и начинается новый этап развития. За год исследования взят 1898 г. — последний год действия «Положения о пошлинах» 1863—1865 гг. Со следующего года начинается действие нового «промыслового» налога.

Большую трудность для исследования поставленных вопросов представляет классификация торгово-промышленных предприятий Москвы по отраслям. При ее разработке за основу нами взята классификация, принятая в книге «Торгово-промышленные заведения г. Москвы в 1885—1890 гг.»¹⁶.

Вся совокупность зафиксированных по Москве гильдейских капиталов еврейских предпринимателей разделяется на следующие две большие группы: 1. Промышленность, 2. Торговля.

Первая группа в свою очередь делится на подгруппы: а) фабрики и заводы, б) прочие промышленные заведения. В подгруппу «а» включались промышленные предприятия, обозначенные в источнике как фабрики и заводы. В подгруппу «б» входят прочие промышленные предприятия. Сюда включаются различные промышленные заведения, не относящиеся к предприятиям фабрично-заводского типа, а также мастерские, транспортные предприятия, проектные и технические конторы, типо- и литографии, фотографии, подряды на различные работы и т. д. Отметим также, что при смешанном характере предприятия оно относилось к промышленным, а не торговым заведениям (например, булочные). Если предприятие производило несколько видов продукции или торговало несколькими различно обозначаемыми видами товаров, учитывался вид продукции или товаров, обозначенный первым.

Анализ данных таблицы 2 показывает, что еврейские предприниматели, действовавшие в московской торговле, играли в ней на исходе столетия значительную роль. Наиболее сильными их позиции были в сфере первогильдейской, по преимуществу оптовой, московской торговли, где они давали 27,5% всех капиталов 1-й гильдии, оборачивавшихся в оптовой торговле города в то время. Важнейшую роль играли еврейские капиталисты в текстильной, главным образом оптовой, торговле различным мануфактурным товаром, где они составляли серьезную конкуренцию старомосковским купцам. В их руках находилось до одной трети (свыше 70) всех капиталов, функционировавших в сфере текстильной торговли Москвы, и около половины купеческих капиталов, действовавших в этой области. Под контролем еврейских фирм находилась преобладающая часть оптовой продажи швейных, галантерейных и кожевенно-обувных изделий (33 капитала), предметов ювелирной торговли и драгоценных металлов (14 капиталов), значительная часть торговли крупными партиями продуктов питания и винно-водочных изделий (17 капиталов). Гораздо менее выражено их участие в оптовой продаже машин и изделий металлообработки, в торговле строительными и топливными материалами и химическими товарами. Значительную роль играла посредническая деятельность по представительству крупных фирм, в том числе и иностранных, которая приобретала большой размах. Здесь насчитывалось до трети (свыше 10) первогильдейских капиталов, действовавших в этой области.

В руках еврейских предпринимателей находился ряд крупных банков и банкирских контор. В сфере банковско-кредитных операций можно выделить Лазаря Соломоновича Полякова, который контролировал крупнейший Московский международный торговый банк со складочным капиталом (в 1898 г.) 10 млн. руб. и запасным капиталом — 3,7 млн. руб., ряд других крупных московских коммерческих и земельных банков. О деятельности Лазаря Полякова существует немалая литература¹⁷. Как отмечал историк экономики России П. И. Лященко, Л. С. Поляков был «одним из коротчайших деятелей в попытках вывести национальный московский капитал от текстиля на дорогу обширных и разносторонних финансовых операций, часто международного масштаба»¹⁸. Было немало и других, более мелких, кредитно-финансовых заведений (банкирские конторы, меняльные лавки и т. д.), которыми владели евреи. Так, на 1890 г. взяты гильдейские свидетельства 2-й гильдии по Москве на право держать ссудные кассы тремя евреями из мещан¹⁹. На 1900 г. в Москве зарегистрирована банкирская контора на имя И. Ш. Лурье — почетного гражданина²⁰ и т. п.

Гораздо менее заметным было участие еврейских предпринимателей в розничной московской торговле, осуществлявшейся по свидетельствам 2-й гильдии. По-видимому, это было связано с особенностями получения прав на жительство в Москве, которые могли быть дарованы евреям лишь в том случае, если они состояли несколько лет в купечестве 1-й гильдии. В этой сфере торговли, осуществлявшейся еврейскими предпринимателями в Москве, можно выделить главным образом текстильную, швейную и галантерейную торговлю, торговлю аптечными товарами и медикаментами, комиссионерство.

Некоторые характерные черты еврейской торговли в Москве в эти годы передает один из еврейских мемуаристов, хорошо знавший торгово-промышленную жизнь пореформенной эпохи. Сравнивая еврейских предпринимателей Москвы с петербургскими, анонимный автор замечает: «Несколько иной облик имело еврейское население Москвы, не порвавшее с традициями Литвы и Белоруссии. В Москве с давних пор проживали шкловские бриллианщики (Монизон, Фундаминский), литовские комиссионеры по мануфактурным товарам (Г. Хишин, М. Иоффе) и много курляндских галантерейщиков. На Кузнецком мосту было немало магазинов, принадлежавших крещеным (евреям. — М. Г.), и много таких же приказчиков. Там же был большой магазин

бронзовых изделий, принадлежавший отставному николаевскому солдату Арону Шнейдеру. Кроме того, существовало много солидных еврейских фирм (Цейтлин, Манисевич, братья Гиришман и др.). Жили здесь тихо, без петербургского шума и блеска...»²¹

Однако изменения происходили и в Москве. Автор связывает их с появлением новых еврейских предпринимателей, главным образом из числа тех, кто занимался различными комиссионерскими, посредническими и другими операциями спекулятивного характера. «Но наехали еще новые, — пишет он, — коммерсанты и комиссионеры из разных мест Черты оседлости. Они скоро пронюхали о происходившей в немецком и купеческом клубах крупной игре в домино-лото. Выигрывали, проигрывали, деньги стали ни по чем — жизнь пошла вольсю»²².

Автор особо выделяет крупную фирму «чайного короля» Высоцкого. Основателем ее был Калман-Вольф Высоцкий, впоследствии ставший владельцем крупнейшей в мире чайной фирмы. «Не в пример другим скоробогатым, — замечает мемуарист, — Высоцкого нельзя было упрекать в каких-либо нечестных правилах на пути к богатству. Ставши миллионером, он не обнаружил ни малейшего высокомерия и заносчивости. Он основательно изучил чайное дело и его источники»²³.

Кроме перечисленных, в используемых нами архивных источниках встречаются и многие другие имена еврейских торговцев, действовавших в Москве. Жили и торговали они в разных местах тогдашней Москвы. Так, например, Циря Зеликова Брик числилась в 1898 г. в «местных» купцах 1-й гильдии и владела фирмой «Павла Брик вдова и сын», производившей в посольском подворье торговлю пушным товаром и драгоценными камнями. Но жила вдова, как записано в источнике, в местечке Полангене Курляндской губернии²⁴. Генох Симхович Гольдберг записан в 1890 г. в «местных» купцах 1-й гильдии вместе с сыном Мовшой по адресу: Басманная часть, 1-й участок, в доме Богомолова; торговал золотыми вещами²⁵. А купец 1-й гильдии Мориц прописан в том же году в Мясницкой части, в доме Тарасова, торговал мануфактурным товаром²⁶. В разных местах Москвы жили в 1898 г. и другие еврейские предприниматели 1-й гильдии: Абрам Вульфов Марейно — в Пятницкой части, в своем доме; Гозиас Мейер Кан — на Солянке; Абрам Иоффе — на Лубянке; Моисей Лейбов Долматовский — на Старой площади; но были и «иногородние», например: Иммануил Шоломов Кронрод жил в Туле, Иссай Моисей Эфрос — в Тракае²⁷.

Промышленность была еще одной сферой приложения еврейских капиталов в Москве. Евреи осуществляли крупные подряды, почти исключительно по свидетельствам 1-й гильдии (не менее 10 капиталов), на различные строительные, земляные, дорожные, коммунальные работы, составляя конкуренцию крупным крестьянским подрядчикам из внутренних губерний России, бывшим ранее монополистами в этой отрасли. Другой значительной областью приложения капиталов еврейских предпринимателей в Москве была текстильная промышленность. В их руках находился ряд крупных текстильных фабрик. Несколько крупных первогильдейских предприятий действовало в сфере транспорта, отмечалось также участие еврейских предпринимателей в швейной и галантерейной, парфюмерной, пищевой отраслях, в полиграфическом производстве. В руках нарождавшейся еврейской технической интеллигенции находился также ряд проектных и технических контор.

Получение образования становится к концу столетия одним из важнейших побудительных стимулов расширения еврейского предпринимательства. В 1902 г. были выданы для осуществления разного рода производственной деятельности по Москве промышленные свидетельства: 13 — евреям-предпринимателям с инженерно-техническим образованием, 20 — лицам, окончившим курс в университете, 7 — кандидатам коммерческих наук, 43 — провизорам, 1 — магистру фармации, 5 — лекарям и 1 — доктору медицины²⁸. Свидетельства были выданы «на основании предписания Московской казенной палаты от 15 мая 1901 г., как окончившим курс в высших учебных заведениях и имеющим бессрочные паспортные книжки, явленные в Московской полиции»²⁹. Как видим, условия законодательства в отношении евреев, с одной стороны, сдерживали развитие еврейского предпринимательства, но с другой — заставляли их стремиться к повышению образования, резко усиливать свою предпринимательскую активность, чтобы обеспечить себе большие гарантии прав и достойное существование.

На основании рассмотренного материала можно сделать некоторые выводы. В пореформенные десятилетия развивается процесс обновления крупной (гильдейской) московской буржуазии. Усиление экономических связей между различными частями Российской империи, смягчение ограничений в отношении торгово-промышленных прав евреев способствовали вовлечению такой сравнительно отдаленной от центра России и новой группы

периферийной буржуазии из национальных окраин, как предприниматели Черты оседлости, в сферу деятельности московской торговли и промышленности. Процесс проникновения капиталов из этого района шел прежде всего по линии крупной оптовой торговли, посреднической деятельности и банковской сферы. Наблюдался он также, хотя и в меньшей степени, в крупном промышленном предпринимательстве. Здесь этот процесс проявлялся в большей мере в развивавшихся строительном и дорожном деле, в сфере транспорта и коммунальных работ, в техническом проектировании, где роль старомосковской буржуазии была малозаметной, а также и в текстильном производстве. Крупные еврейские предприниматели, уступавшие в целом по своей финансовой мощи, влиянию и возможностям виднейшим московским купеческим династиям, обнаруживали стремление к более активным и разносторонним формам торгово-промышленной деятельности (посредничество, коммиссионерство, оптовая торговля, банковская сфера), связанным с быстрой оборачиваемостью капитала и высокой доходностью. В их руках накапливались крупные финансовые средства. Еврейская буржуазия становилась связующим звеном и посредником в финансовых и хозяйственных операциях всероссийского и международного масштаба.

Активизация еврейских предпринимателей, возрастание их роли и влияния в крупной торговле и промышленности Москвы, важнейшего экономического центра страны, обостряли конкуренцию, подрывали позиции влиятельного московского купечества, вызывая его недовольство. Об этом свидетельствует нарастание в последние десятилетия XIX в. количества жалоб от московских купцов на возросшую конкуренцию со стороны еврейской торговли и требований ее ограничить. Так, в одном из рапортов (с шифром «секретно») старшины московского купеческого сословия генерал-губернатору Москвы кн. Долгорукову от 16 января 1889 г. по поводу «анонимного заявления о незаконном производстве торговли в Москве проживающими здесь евреями» говорится, что «в Москве существуют многочисленные еврейские торговли без оплаты надлежащих сборов, таковое положение дает большие преимущества евреям в конкуренции»³⁰. Все эти факторы вызвали ряд ограничительных мер на ведение торгово-промышленной деятельности в Москве евреями на исходе столетия. Гонения 1891 г. коснулись в основном евреев — мещан, ремесленников, мелких торговцев, торговавших незаконно, и не затронули крупных купцов. Однако Высочайшие указы от 22 января

и 4 июля 1899 г. ограничили право евреев по приписке их в купечество по Московской губернии. Повелением от 4 июля 1899 г. была установлена «предельная численная норма евреев — купцов 1 гильдии по г. Москве и по Московской губернии в размере 33% общего количества купцов этой гильдии»³¹. Обратим внимание еще раз в связи с этим на статистические данные (см. табл. 1) о численности свидетельств 1-й гильдии, выбранных еврейскими предпринимателями на 1898 г. по Москве. Они практически совпадают с процентной нормой, установленной в Москве для евреев в 1899 г. Это свидетельствует о том, что ограничения, лимитирующие долю евреев в Москве, возникли в недрах царских канцелярий не на пустом месте. Статистические данные указывают также на бурные темпы роста крупного еврейского предпринимательства в Москве в течение всего пореформенного периода. Они, как уже говорилось, были настолько высоки, что если бы обеспокоенные этим обстоятельством власти не ввели ограничения, то процесс роста несомненно был бы продолжен. Рассмотренный нами материал свидетельствует о немалых потенциальных возможностях развития еврейского предпринимательства в России, переживавшего, несмотря на многие неблагоприятные условия, подъем на пороге нового столетия.

Т а б л и ц а 1

Динамика численности гильдейских капиталов по Москве выходцев из губерний Черты еврейской оседлости (60—90-е гг. XIX в.)*

	На 1865		1870	1881	1890	1898	
	численность капиталов	процент к общему итогу	численность капиталов	численность капиталов	численность капиталов	численность капиталов	процент к общему итогу
1-я гильдия							
Губернии Черты еврейской оседлости:	6	1,1	23	64	145	275	29,3
в том числе в «местных» купцах и почетных гражданах Москвы	—	—	17	61	140	270	28,8

Всего гильдейских капиталов по Москве**	566	100,0	600	703	758	937	100,0
2-я гильдия							
Губернии Черты еврейской оседлости:	6	0,1	36	74	136	184	3,1
в том числе в «местных» купцах и почетных гражданах Москвы	4	0,1	16	47**	68	106	1,8
Всего гильдейских капиталов по Москве***	4643	100,0	4682	5707	5208	5863	100,0
В целом по 1-й и 2-й гильдиям							
Губернии Черты еврейской оседлости:	12	0,5	59	138	281	459	6,7
в том числе в «местных» купцах и почетных гражданах Москвы	4	0,2	33	108	208	376	5,5
Всего гильдейских капиталов по Москве	5209	100,0	5282	6410	5966	6800	100,0

*ЦГИАМ, ф. 3, оп. 22, ед. хр. 111—146, 391—428, 1102—1107, 1561—1598, 2029—2068.

**По данным 1880 г.: ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 1014—1046.

***Включая гильдейские капиталы, принадлежавшие объединениям и организациям.

Таблица 2

Численность капиталов еврейских предпринимателей в гильдейской промышленности и торговле Москвы в 1898 г.*

	Промышленность						Торговля	
	фабри- ки и за- воды	уд. вес %	прочие пред- приятия	уд. вес %	всего пред- прият- ий	уд. вес %	число пред- прият- ий	уд. вес %
1-я гильдия								
Еврейские пред- приниматели в Москве:	8	4,5	12	21,1	20	8,6	165	27,5
в том числе «местные» куп- цы и почетные граждане	8	4,5	11	19,3	19	8,2	161	26,8
Всего гильдей- ских капиталов по Москве**	176	100,0	57	100,0	233	100,0	600	100,0
2-я гильдия								
Еврейские пред- приниматели в Москве:	9	3,4	24	3,8	33	3,7	117	2,5
в том числе «местные» куп- цы и почетные граждане	4	1,5	4	0,6	8	0,9	63	1,3
Всего гильдей- ских капиталов по Москве**	268	100,0	629	100,0	897	100,0	4687	100,0
Всего по 2-м гильдиям еврей- ских предприни- мателей в Москве:	17	3,8	36	5,2	53	4,7	282	5,3
в том числе «местные» куп- цы и почетные граждане	12	2,7	15	2,2	27	2,4	224	4,2

Всего гильдей- ских капиталов по Москве**	444	100,0	686	100,0	1130	100,0	5287	100,0
---	-----	-------	-----	-------	------	-------	------	-------

*Из подсчетов исключены неторгующие, в том числе из Черты еврейской оседлости: по 1-й гильдии — 88, по 2-й гильдии — 33. В таких случаях гильдейские свидетельства брались обычно для вступления в купеческое сословие (ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 2029—2068).

**Включая гильдейские капиталы «объединений и организаций».

¹ ПСЗ. 2 Собр. Т. 34. № 34248.

² Там же. Т. 35. № 35317.

³ Там же. № 36043.

⁴ О процессе миграции и расселении евреев в Москве во второй половине XIX в. см.: *Купецкий М. С.* Еврейское население Москвы (XV—XX вв.) // Этнические группы в городах Европейской части СССР. М., 1987. С. 59—66.

⁵ Торговля и промышленность Европейской России в 1900 г. по районам. СПб., 1901. Вып. 3. С. 60; там же — общая часть и приложение. С. 36.

⁶ См.: История Москвы. Т. 3—4. М., 1954—1955; *Лященко П. И.* История народного хозяйства СССР. Т. 2. М., 1956; *Гиндин И. Ф.* Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности // История СССР. 1963. № 2, 3, др.

⁷ *Боханов А. Н.* Крупная буржуазия в России. Конец XIX в.— 1914 г. М., 1992; *Ананьич Б. В.* Банкирские дома в России. Очерки истории частного предпринимательства. Л., 1991.

⁸ Для начала XX столетия показатель был уже другой — не менее 50 рабочих.

⁹ ПСЗ. 2 Собр. Т. 40. № 41779. Ст. 34 и 41.

¹⁰ Еврейские предприниматели предпочитали записываться в купечество Москвы, чтобы обеспечить себе право московской прописки.

¹¹ ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 2062.

¹² Если исключить из общей численности гильдейских капиталов по Москве капиталы, принадлежавшие объединениям и организациям, то процент был бы еще выше.

¹³ ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 2181, 2179.

¹⁴ Там же, ед. хр. 2181, 2188, 2154, 2156, 2161.

¹⁵ Там же, ед. хр. 2189.

¹⁶ Торгово-промышленные заведения г. Москвы в 1885—1890 гг. М., 1892. Классификация отраслей дана на с. 1—10.

¹⁷ *Гиндин И. Ф.* Русские коммерческие банки. Из истории финансового капитала в России. М., 1948; *он же.* Московские банки в период империализма (1900—1917 гг.) // Исторические записки. 1956. Т. 58; *Ананьич Б. В.* Указ. соч.

- ¹⁸ *Лященко П. И.* Указ. соч. С. 454.
- ¹⁹ ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 1597.
- ²⁰ Там же, ед. хр. 2189.
- ²¹ Из впечатлений минувшего века. Воспоминания среднего человека // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 432.
- ²² Там же.
- ²³ Там же. С. 433.
- ²⁴ ЦГИАМ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 2062.
- ²⁵ Там же, ед. хр. 1593.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же, ед. хр. 2062.
- ²⁸ Там же, ф. 51, оп. 7, ед. хр. 2484, л. 109.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же, ф. 3, оп. 1, ед. хр. 52349, л. 3.
- ³¹ Там же, ф. 51, оп. 16, ед. хр. 264, л. 61.



Ст. Кельнер (С.-Петербург)

**«СОЮЗ ДЛЯ ДОСТИЖЕНИЯ ПОЛНОПРАВИА
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА В РОССИИ»
И ЕВРЕЙСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ
ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО
В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ**

Проблемы еврейского национального движения постоянно привлекали к себе пристальный интерес в России. Историография проблемы достаточно обширна, но имеет весьма ограниченную источниковую базу¹. Сегодня в нашем распоряжении имеется значительный комплекс источников, включающий еврейскую периодику начала XX в. и мемуарную литературу, изданную в послереволюционной эмиграции. Появилась возможность использования документов по данной теме, хранящихся в отечественных архивах. В данной работе использованы материалы «Союза для достижения полноправия еврейского народа в России»².

К началу описываемых событий многие евреи уже принимали деятельное участие в различных общероссийских политических партиях и движениях от анархистов до либералов.

Однако на рубеже XIX—XX вв. новым фактором явилось осознание еврейской массой своих национальных задач и создание ряда организаций сугубо национальной ориентации. Конечно, евреи задолго до начала XX в. искали и подчас находили меры по защите своих интересов. Но в России «еврейская» политика аккумулировалась в основном узкой группой штадлоним — финансистов, промышленников, меценатов: Гинцбург, Бродские, Поляковы и др.³. С выходом на политическую арену нового поколения общественных деятелей, воспитанных во многом на идеалах русского народничества и либерализма, с повышением политической активности российского еврейства в целом сложилась совершенно новая картина. На смену штадлоним пришли массовые политические движения, отражавшие чаяния различных слоев еврейского общества.

В условиях подъема общественной активности с 25 по 27 марта 1905 г. в крупном центре Черты оседлости — Вильно состоялось совещание еврейских деятелей. На нем присутствовало 67 человек, представлявших 32 города России. Инициатором виленского совещания явилась группа активистов из Петербурга, входивших в «Бюро защиты евреев» — организацию, осуществлявшую юридическую помощь евреям и проводившую антидиффамационную работу⁴. Партии и группы, представленные на виленском совещании, приняли решение объединиться в «Союз полноправия еврейского народа в России». Слово «полноправие» было вынесено в название организации не случайно, ибо борьба велась не просто за равные с остальными народами России права, но за полноту этих прав, за достижение всеми россиянами нового, демократического государственного устройства⁵. Согласно документам «Союза», его целью стало «осуществление в полной мере гражданских, политических и национальных прав еврейского народа». «Союз» намеревался добиться отмены всех действующих для евреев ограничительных законов и распоряжений, завоевать широкую автономию для общин, свободу использования языка и школьного обучения. Ряд требований касался отмены всех специальных сборов и налогов. Прямым откликом на общеполитические реалии 1905 г. прозвучало заявление о возможности осуществления этих задач только при одновременном достижении российским обществом неприкосновенности личности и жилища, свободы совести, слова и печати, союзов и собраний, при участии в управлении страной народных представителей, избранных всеобщим, равным и тайным голосованием. В целях немедленной демонстрации своего политического лица виленское совещание призвало еврейских гласных (представителей местного самоуправления, не избранных, а назначенных администрацией) отказаться от своего звания. На совещании было также избрано руководящее Бюро из 22 человек, находившееся в Петербурге и состоявшее в основном из столичных деятелей, известных как в еврейских, так и в общероссийских кругах: М. Винавер, Г. Слиозберг, С. Дубнов, Ш. Левин. Согласно уставу «Союза», в него принимались как мужчины, так и женщины с 21 года по рекомендации двух членов «Союза». В Черте оседлости в Бюро избирался один представитель от 25 членов, а в остальной России — один представитель независимо от количества членов. Высшим органом «Союза» являлся съезд. От лиц и организаций, вступивших в «Союз», требовалось соответствие их политических

взглядов предложенной программе. Несмотря на широкий плюрализм мнений, обусловленный компромиссным характером программы, внутри «Союза» постоянно возникали разногласия. Во время съездовских дискуссий неожиданно выяснялось, что различные деятели толкуют программу подчас с диаметрально противоположных позиций. Но если еврейские политики, объединившиеся в «Союз», могли какое-то время, перед лицом неотложных задач, поставленных перед ними экстремальной ситуацией 1905—1907 гг., находить общие точки соприкосновения и добиваться согласия, то партии «еврейской улицы», не вошедшие в «Союз», высказывались и действовали в отношении него резко отрицательно. Речь прежде всего идет о Бунде — самой сильной и многочисленной еврейской партии тех лет. Для бундовцев собравшиеся под крылом «Союза» представители немарксистских, либеральных и сионистских групп, представлявших «цензовые» слои еврейского населения, являлись конкурентами в политической борьбе в Черте оседлости. Бунд обвинял «Союз полноправия» в национализме и затушевывании классовых противоречий в еврейской среде. Эти обвинения не получали должного ответа, так как большинство членов «Союза» испытывали пиетет по отношению к Бунду — пиетет интеллигента к пролетарию, легального общественного деятеля к реальному революционеру-нелегалу и даже «отеческую боль за молодое поколение». Для «Союза» было неприемлемо резко нападать на Бунд, и без того подвергавшийся гонениям со стороны властей. Эта ситуация во многом копировала отношение либералов к левым радикалам в общероссийском освободительном движении. Особого накала противоречия достигли в период первых выборов в Государственную думу. Оппозиции справа «Союз» почти не испытывал. Штабланы и другие «отцы» общины, воспитанные в духе лояльности к властям предрержащим, постепенно самоустранились из еврейской политической жизни. Раввины зачастую сотрудничали с «Союзом» на местах и даже возглавляли некоторые его отделения в городах Черты оседлости. Но большинство активных членов «Союза» составляли интеллигенты из городов и местечек Черты оседлости и крупных центров вне ее. Так, например, в качестве автономных отделов в Москве к «Союзу» в июне 1905 г. примкнули «Союз еврейской интеллигенции Москвы» и «Московское адвокатское общество». «Союз» рос, открывал свои отделения по всей России — от местечек Черты оседлости до Сибири. Еврейская общественность связывала с ним

немалые надежды. Так, в газете «Восход» в апрельском номере за 1905 г. отмечалось, что, хотя сама форма «Союза» не соответствует понятиям партийной дисциплины, именно вокруг виленской программы смогут сплотиться все российские евреи, большинство из которых не признает никаких партий. С другой стороны, говорилось в статье, организованный по принципу партии, «Союз» со временем должен преобразоваться в еврейскую демократическую партию⁶. Приветствуя образование «Союза», «Восход» дал ему следующую характеристику: «Наш союз не только союз для достижения того, чего у нас нет, но и союз для самозащиты, то есть для сохранения существующего»⁷. «Восход» призывал деятелей «Союза» «оставить старые, совершенно негодные пути самозащиты... Надо помнить, — подчеркивалось в статье, — что русское еврейство, действительно организованное, представляет собой хотя и скромную, но реальную силу, и силы этой совершенно достаточно для того, чтобы добиться успеха в борьбе за правое дело»⁸.

Однако оптимизму, сопровождавшему начало деятельности «Союза», суждено было испытать первые удары именно в те дни, когда вся российская общественность с воодушевлением воспринимала слова Манифеста 17 октября. «Союз» еще не представлял, какие формы примет обещанное Манифестом «народное представительство», когда ему пришлось заняться более неотложными и трагическими делами: защищать еврейское население от той волны погромов, которые последовали за октябрьским Манифестом. «Союз» направил в города и местечки, пострадавшие от погромов, своих юристов (как евреев, так и сочувствующих христиан) для организации правовой помощи жертвам насилия и расследования поведения властей. Наряду с прочими еврейскими культурными и благотворительными обществами «Союз» организовал доставку гуманитарной помощи от зарубежных еврейских общин. Немалые силы и средства «Союза» уходили и на опубликование и распространение антипогромной, антидиффамационной литературы на русском языке, статей, воззваний, подписанных именами видных деятелей русской культуры — Л. Толстого, В. Короленко и др. Большинство такой литературы, однако, читалось самими же евреями. Большое значение имели усилия «Союза» по постановке вопроса о погромах и несправии еврейства на всех съездах и собраниях множества профессиональных и общественных союзов, возникших в России после 17 октября. Впрочем, споры о том, насколько прогрессивная обще-

ственность прониклась еврейскими бедами и готова ли она реально протянуть руку помощи, раздирали «Союз» во все время его существования. О попытках договориться о прекращении погромов с центральной властью будет сказано далее в связи со 2-м съездом «Союза». Давление на местные власти, особенно в губерниях Западного края, где еврейство было многочисленнее, сознательнее и организованней, чем в Малороссии и на Юге России, иногда приносило результаты. Так, например, в Ковенской губернии, в Россиенах, местное отделение «Союза», узнав о приближающемся погроме, настояло на публикации исправником объявления на русском, польском и литовском языках, предупреждающего население о твердом намерении властей не допустить беспорядков, «которые выгодны только преступникам и хулиганам», и о том, что «малейшее нарушение порядка будет преследуемо вооруженной силой»⁹. Погромы 1905—1906 гг. нанесли еврейской общине России тяжелый удар, как экономический, так и моральный. В период с 1905 по 1906 г. произошло 657 погромов¹⁰. Наибольшее количество погромов, сопровождавшихся множеством жертв, имело место в Черниговской — 251 погром (76 убитых), Херсонской — 82 погрома (371 убитый), Бессарабской — 71 погром (942 убитых) и Екатеринославской — 41 погром (285 убитых) губерниях.

Наименьшее количество погромов пришлось на губернии Виленскую — 5 погромов (нет жертв) и Ковенскую — 5 погромов (2 жертвы). Пик погромов пришелся на октябрь—декабрь 1905 г. Погромы, подрывая и без того тяжелое экономическое положение евреев Черты оседлости, до предела радикализировали еврейские массы. Молодежь устремилась в ряды наиболее экстремистских партий — от Бунда до анархистов и эсеров-максималистов. Авторитет либеральных групп, объединенных в рядах «Союза», постепенно падал несмотря на все их усилия. В этих условиях «Союз» должен был кроме всего прочего готовиться к предстоящим выборам в Государственную думу. Еврейская общественность была охвачена противоречивыми чувствами: болью, страхом, надеждами, гневом. Еще неизвестны были права будущей Думы и ее партийный состав. Многие, будучи ослеплены успехами революционного движения, предрекали скорое падение монархии. Они, как и деятели большинства радикальных партий, были готовы не только бойкотировать выборы в неполноправную Думу, но и полностью сорвать их, по крайней мере в Черте оседлости. На это были направлены агитационные, а порой

и «физические» силы Бунда¹¹. Однако большинство руководителей «Союза полноправия», организовавших незадолго до этого кампанию еврейского и общероссийского протеста против проектов «Булыгинской думы», исключавшей евреев из числа избирателей, были готовы вести евреев на выборы под своим знаменем и в союзе с демократической общественностью России. Все вопросы, касающиеся сложившейся в преддверии выборов ситуации, были вынесены на 2-й съезд «Союза полноправия», проходивший с 22 по 25 ноября 1905 г. в С.-Петербурге.

На съезд съехались делегаты от отделений «Союза» из Черты оседлости и городов России, не входивших в Черту. В Центральном бюро большинство принадлежало петербуржцам, затем шли представители Вильно, Киева и Риги. После вступительной речи, произнесенной М. И. Кулишером, был избран президиум съезда во главе с М. М. Винавером. В президиум вошли также Д. П. Гендельман, Б. А. Гольдберг, А. В. Залкинд, Г. Б. Слиозберг и М. М. Усышкин¹². В повестку были включены три основных вопроса: о погромах, о деятельности «Союза» и о предстоящих выборах в Государственную думу. Но прежде чем съезд успел приступить к прениям по повестке, неожиданно возник вопрос о правомочности самого съезда. Известный сионистский деятель М. Усышкин потребовал признать съезд неправомочным из-за отсутствия минской делегации. Было также отмечено, что делегаты столицы не избирались, а неизбранное Центральное бюро не имеет права голоса¹³. Съезд, однако, сумел преодолеть искусы демократического принципа во имя конструктивной работы. Центральное бюро в лице уполномоченных, побывавших в Черте, а также Петербургский комитет «Союза» получили право совещательного голоса. В этом конфликте выявилось недоверие радикальных представителей демократических кругов Черты к столичному истеблишменту. В своем докладе, посвященном погромам, М. Л. Гольдштейн указал на тот факт, что из разгромленных местечек и городов слышатся просьбы не столько о материальной, сколько о юридической помощи. Он описал проводимую «Союзом» адвокатскую работу на местах. С докладом М. И. Кулишера осветил вопросы, возникшие в связи с деятельностью полиции и администрации во время погромов. Кулишер доложил также о собираемых за границей пожертвованиях пострадавшим¹⁴. Начавшиеся прения подтвердили, с одной стороны, недовольство либералами из Центрального бюро (Слиозбергом, Кулишером, Винавером и др.), а с другой —

показали широчайший разброс мнений представителей разных партий и организаций, входящих в «Союз». Не было единого подхода и к вопросам общероссийской политики. Так, представлявший Екатеринослав М. М. Усьшкин заявил, что только Слиозберг, как представитель старой школы штадланута (он много лет был сотрудником и советником семьи Гинцбургов)¹⁵, может надеяться на свободную Россию, еврейская же масса, отметил он, боится Голута. По мнению Усьшкина, погромы будут и в свободной России и дело не только в бездеятельности городских и правительственных подстрекательствах¹⁶. Л. Эттингер, обвиняя лидеров «Союза» в излишней осторожности, спрашивал: «Что сделало Центральное бюро по погромам, кроме посылки юристов? В Риге хотели устроить митинг протеста, но Центральное бюро категорически против»¹⁷. Далее всех зашел делегат из Ельца доктор Лапинер: порицая Слиозберга, он заявил, что требуются не манифесты к общественности, а присоединение к революционным группам. Лапинер предложил брать пример с армян-дашнаков и «потрясти еврейских богачей»¹⁸. Напротив, доктор Яхин, делегат от г. Игумен, обвинил радикальные еврейские партии в провоцировании погромов¹⁹. Киевский делегат М. Б. Ратнер, один из немногих социалистов, входивших в «Союз», призвал связать все надежды еврейского народа с русской революцией и отверг как инсинуации упоминания об участии в погромах рабочих. Ратнер заявил: «Мы должны идти вместе с борющимся народом, не внося диссонанса в это общее движение»²⁰. Доктор Брук из Витебска в ответ на это отметил, что 99% русского общества — черносотенцы, русское общество предало еврейских союзников; что для либералов еврейское горе — ничто, а рабочие — такие же погромщики. Заявив, что «ненависть к жидам имеет двухтысячелетнюю историю, а манифест Маркса всего десять лет», Брук обратился к делегатам: «Я зову вас в сионистский лагерь <...> Только сплоченное, единое, грозное, смелое и вооруженное еврейство завоюет себе свободу»²¹. Делегат от Борисоглебска С. Е. Ратнер предложил «открыто заявить правительству, что если евреям не будет предоставлено полноправие, то мы всячески будем революционными действиями мешать успокоению страны»²². Посланник г. Нежина Б. Беры постарался успокоить страсти, уверяя, что русское общество просто не успело отреагировать на погромы и что «Союз» не вправе принимать острых решений, даже призывать к отказу от податей, так как все это прозвучит слишком грозно для провинциальных членов

«Союза»²³. Дискуссия о погромах закончилась вынесением резолюций, тесно связанных с общеполитической ситуацией.

Съезд потребовал: 1) передать полицию в ведение общественного управления; 2) уравнивать евреев в городском избирательном праве; 3) создать при городских думах еврейские комиссии; 4) поставить расследование погромов под общественный контроль; 5) организовать самооборону; 6) амнистировать Дашевского, покушавшегося на вдохновителя Кишиневского погрома П. Крушевана.

Следующий день, 23 ноября, прошедший под председательством М. М. Усышкина и А. В. Залкинда, был посвящен работе «Союза» и его перспективам. Стоит ли говорить, что партийные разногласия вновь проявились во всей своей полноте и на второй день съезда. Историк С. Г. Лозинский, депутат из Киева, обратился к делегатам со следующими словами: «“Союз” не революционный союз, но если наша цель и не революционна, то средства должны быть революционны, надо идти нога в ногу с Бундом, координировать с ним свои действия»²⁴. И тут же сионистский деятель из Вильно Ш. Левин в горячей речи на идише призвал народ не к революционной деятельности в рядах русских партий, а к единой национальной еврейской политике²⁵. О том же говорил и другой делегат от Вильно, историк С. М. Дубнов. Л. М. Брамсон призвал к отказу от уплаты налогов. Радикализм некоторых кандидатов нашел выражение в заявлении Гольдштейна об отказе даже от равноправия, если его предложит евреям царское правительство. В ответ на это И. А. Берлин, сионист из Царицына, сказал: «Я должен возразить г. Гольдштейну, который красиво заявил, что нам не нужно брать равноправия из окровавленных рук <...> Но могу заметить, что если Таврический дворец нам даст равноправие, то и там будет немало окровавленных рук»²⁶.

Отчет о деятельности «Союза» с апреля по ноябрь 1905 г. был поручен известному историку Ю. И. Гессену. В отчете Гессен коснулся, в частности, отношения к евреям других национальных меньшинств России в свете приближающихся выборов. Речь шла о возможном союзе с литовцами и латышами, об антисемитских настроениях молдаван, греков и немцев. Подчеркивалось, что за отчетный период в «Союз» вступило не менее 7500 членов, поддерживались связи со 160 пунктами, в 52 из которых были комитеты организации²⁷. Вечерние прения по деятельности «Союза», об отношении к правительству и выборам проходили под знаком критики Центрального бюро. С. Чернович из Вильно

заявлял, что Бюро не имело права начинать предвыборную кампанию до съезда и тем более принимать программу партии кадетов²⁸. Вопрос о правительстве конкретизировался в заявлении, направленном С. Ю. Витте, бывшему тогда во главе правительства. В нем содержалось требование предоставления равноправия до созыва Думы. Другие делегаты считали, что равноправие следует принять только из рук народного представительства. По мнению Г. Б. Слюзберга, равноправие до созыва Думы вызовет подозрения в «еврейском происхождении реформ». С другой стороны, в развитие темы «окровавленных рук» прозвучали его слова: «И из окровавленных рук мы это равноправие примем, ибо если от них не примем, то долго принимать не придется; какова будет Государственная Дума, неизвестно <...>»²⁹. Б. Д. Яновская из Гродно, соглашаясь с требованием добиваться равноправия до начала работы Думы, призывала к созданию еврейских профсоюзов и народной милиции самообороны³⁰. Следующий день прошел в спорах об организационной форме, которую надлежит принять «Союзу» в условиях революции и политической дифференциации российского еврейства. Так, депутат из Двинска М. И. Зильберман, осудив выдвигаемую на съезде идею еврейского Учредительного собрания, призвал «Союз» к превращению в единую партию, выражающую интересы «основного слоя еврейского населения — мелкой буржуазии, не боясь Бундовских ярлыков»³¹. Возражал ему С. А. Лурье из Орла: «Надо организовать не в политическую партию, а в народную партию, единую национальную организацию». Он же призвал к созыву Учредительного собрания, указав на недостаточную представительство «Союза», который «по составу членов слишком буржуазен и по тактике мало революционен»³². С. Гуревич, депутат из Риги, убеждал собравшихся в невозможности остановить естественный процесс политической дифференциации еврейства по политическим партиям и настаивал на идее объединения на основе общин. От «Союза», кроме борьбы за равноправие, оратор требовал усилий, направленных на организацию еврейства Российской империи. Солидаризуясь с М. И. Зильберманом о будущем «Союза равноправия» как союза буржуазных партий, автономист С. И. Хоронжицкий высказался в том смысле, что «Союз» «должен быть союзом еврейства, не входящего в социалистические организации», и попутно отверг как утопию идею еврейского Учредительного собрания³³. Важным моментом, определившим отношение «Союза» к самой возможности перегово-

воров с правительством, явились дебаты по вопросу о посылке депутации к Витте. Защищая этот проект, И. М. Гордон, в частности, сказал: «Мы не имеем права играть в благородство, при том ужасном положении, в котором находятся наши братья, мы должны брать [полноправие] не только от Витте, а даже от дьявола»³⁴. Указав, что «Союз» добился уже от правительства допуска евреев к голосованию в Государственную думу, оратор высказал опасения, что сама Дума может и не заняться предоставлением полноправия, и призвал «Союз» использовать все доступные меры для достижения своей основной цели. В ответной речи уже упоминавшийся депутат-социалист из Киева М. Б. Ратнер аргументировал свою позицию следующим образом: «При настоящем состоянии народного настроения я <...> предпочитаю, чтобы мы полноправие получили от Государственной Думы, а не от правительства; непрочно все то, что дано нынешним бюрократическим самодержавным правительством. Государственная Дума может опротестовать то, что нам даст правительство. Мне не нужно, чтобы Витте меня сделал полноправным, я хочу сказать русскому народу, кто меня сделал бесправным и как со мной поступил Витте <...> Или русский народ не желает нам давать полноправия, тогда мы подождем, или же он пожелает этого, тогда и он сам свободно скажет свое слово наперекор воле Витте»³⁵. Мнение, высказанное Ратнером, возобладаало. Под впечатлением успехов революции и полностью разочаровавшись в политике Витте, неспособного остановить массовые погромы, делегаты приняли резолюцию, в которой не только отрицалась идея депутации, но и подчеркивалась солидарность «Союза» с передовыми силами всего русского общества. Собравшиеся в Петербурге еврейские общественные деятели больше всего опасались прослыть в глазах русской революции штрейкбрехерами, эгоистично устраивавшими свои дела в приемной премьер-министра. Однако это еще не означало, что «Союз» собирался занять радикальную позицию по всем проблемам того периода. Хотя такие его видные лидеры, как О. О. Грузенберг, и предостерегали «Союз» от превращения в филиал кадетской партии, ближе к реальности оказался М. И. Кулишер, призывавший присоединиться к кадетам. Кулишер напомнил, что левые партии всячески третируют «Союз» и работать с ними все равно невозможно³⁶. На деле «Союз» имел теснейшие контакты с кадетами в деле подготовки предстоящих выборов. Доходило до того, что в некоторых местечках и городах Черты в местные отделы «Союза» и кадетской

партии входили одни и те же люди. Несмотря на присутствие в его рядах радикалов, как социальных, так и национальных, «Союз», выражая настроение значительной части российского еврейства, двигался в фарватере либерализма.

На заключительном заседании съезда последовала дискуссия о национальном Учредительном собрании и еврейской самообороне. Если в важности самообороны никто не сомневался, сетуя лишь на отсутствие политического единства ее рядов, то идея национального Учредительного собрания нашла на съезде как горячих сторонников, так и противников. Главным аргументом противников созыва национального Учредительного собрания, от имени которых выступал киевский депутат М. М. Марголин, была утопичность и несвоевременность подобной идеи. Своего защитника Учредительное собрание нашло в лице сиониста В. Жаботинского. Его речь вызвала бурю возмущения антисионистски настроенной части депутатов. Возмущались в основном не столько идеей собрания, сколько призывом оратора сосредоточить все силы на «еврейской внутренней политике, поскольку на фоне русской революции еврейская никого не пугает, а русские еврейскими проблемами не интересуются вовсе». Нелицеприятно отозвался Жаботинский и о Бунде³⁷. Однако несмотря на то, что все последующие ораторы порицали Жаботинского за его позицию и выражали симпатии еврейскому пролетариату и русской революции, сама идея национального Учредительного собрания была воспринята большинством делегатов с энтузиазмом. В резолюции, принятой 2-м съездом по этому вопросу, было сказано, что «в целях осуществления во всей полноте гражданских, политических и национальных прав еврейского народа в России [следует] безотлагательно приступить [к созданию] на началах всеобщего, без различия пола, и равного избирательного права, с прямым и тайным голосованием Всероссийского Еврейского Национального Собрания для установления, согласно воле всего еврейского населения, форм и принципов его национального самоопределения и основ внутренней его организации»³⁸. Съезд проходил в обстановке споров и нетерпимости. Однако перед лицом погромного насилия «Союзу» все же удалось сплотить своих членов вокруг виленской программы.

Еврейская пресса в лице ее авторитетнейшего органа — газеты «Восход», еще недавно приветствовавшей создание «Союза», была настроена в целом критично к решениям его ноябрьского съезда. Начав с обвинений аппарата «Союза» в неработоспособности,

«Восход» констатировал провал всего съезда. По мнению газеты, состав съезда был количественно неполон в силу дезориентации запуганного погромами еврейства на местах. Он не смог дать четкий ответ на вопросы провинциального еврейства. Вину за создавшееся положение «Восход» возложил на сионистов, которые, по мнению редакции, отвлекли внимание съезда от насущных задач, стремились оторвать «Союз» от общерусской борьбы и подбросили утопичную идею еврейского Собрания³⁹. Съезд, кроме того, выявил огромные материальные проблемы организации. Для многих членов «Союза» взносы оказались слишком велики, и поступали они крайне нерегулярно. «Восход» связывал некоторые надежды со следующим, 3-м съездом, которому предстояло заняться конкретной подготовкой к выборам в Думу.

Время, прошедшее между 2-м и 3-м съездами, «Союз» использовал для агитации в Черте оседлости. Трудности деятельности «Союза» заключались в апатии и запуганности части еврейского населения, находившегося под впечатлением недавних погромов, а также в прямом противодействии предвыборной агитации. Это противодействие исходило от администрации и связанных с ней черносотенных организаций. Они угрожали еврейскому населению погромами в случае участия в выборах. Были зафиксированы случаи фальсификации списков евреев-избирателей. Более того, на местах шли аресты некоторых кандидатов в депутаты, о которых властям было известно, что их поддерживает «Союз». Борьбу с «Союзом полноправия» развернули также Бунд и другие социалистические партии, бойкотировавшие выборы. Бундовцы врывались на собрания выборщиков и представителей «Союза», устраивая обструкцию, зачастую с применением физической силы. Иногда левые превращали такие собрания в революционные митинги, что, учитывая присутствие в зале наблюдателя от местной администрации, выглядело весьма провокационно. Но активисты «Союза» не теряли присутствия духа. В местечки хлынул поток агитационной литературы на идише и русском. Она знакомила население с правилами и условиями выборов. Одновременно шел зондаж среди местных отделений «Союза» по поводу предпочтительности той или иной тактики, тех или иных предвыборных блоков. Все местные организации имели возможность обменяться мнениями по насущным проблемам еврейского участия в будущей Думе. Этому была посвящена работа 3-го съезда «Союза», после которого вся его предвыборная деятельность была скоординирована и предельно активизировалась.

3-й съезд «Союза полноправия» проходил с 10 по 13 февраля 1906 г. в Петербурге. Собрание изначально задумывали провести в Киеве, но риск подвергнуться черносотенному террору привел к отказу от подобного проекта. Делегаты были настроены по-боевому, ни противодействия властей, ни угрозы правых и левых экстремистов не заставили отказаться от участия в первых выборах народных представителей. Однако, с другой стороны, даже внешняя угроза не могла привести к полному единству взглядов групп и партий, входивших в «Союз». Еще 2-й съезд продемонстрировал полярность мировоззрений и накал полемики между, условно говоря, либералами, радикальными демократами, сионистами и националистами несионистической ориентации. Поэтому, говоря о столкновении различных точек зрения на 3-м съезде «Союза», мы ограничимся выявлением основных мнений только по вопросам парламентской борьбы и тактики.

В начале своей работы съезд заслушал отчеты делегатов о ходе избирательной кампании в городах и местечках России. Если в губерниях Западного края агитация «Союза» не встречала особых противодействий, то в Новороссии и на Украине положение было гораздо тяжелее. Несмотря на уже ведущуюся предвыборную работу, съезд вновь вернулся к полемике о бойкоте Государственной думы. От имени бойкотистов выступили два основных оратора, точки зрения которых не были абсолютно идентичны. Первый из выступавших, М. А. Кроль, обосновал свою точку зрения тем, что «всякое участие в выборах и Думе идет на руку русскому правительству». Он заявил: «... проповедовать участие в выборах — значит сеять ложь вокруг себя ... Ничего, кроме позора и драконовских законов, нельзя ждать от такой Думы ... Всякое участие в этой политике есть не что иное, как вкладывание кирпичей в здание реакции». «Даже подобие выборов ... — настаивал М. Кроль, — даст правительству средства для войны с народом, а сама Дума будет оплотом реакции»⁴⁰. Второй оратор, знакомый уже нам социалист М. Б. Ратнер, согласившись с выводами своего предшественника, лишь несколько смягчил его позицию, предложив «принять участие, использовать выборы в агитационных целях, доказывать всю негодность Думы и выборной системы, организовать все еврейские силы»⁴¹.

Следует отметить, что М. А. Кроль и М. Б. Ратнер были сторонниками народнической идеологии и фактически примыкали к партии социалистов-революционеров⁴².

Отвечая сторонникам бойкота выборов в Думу, делегат из Вильно сионист Ш. Левин заявил, что «народ не позволит играть с собой в политику», как с партией, и «если Плеханову и кадетской партии не стыдно агитировать за участие, то нам, как Союзу, также не должно быть стыдно»⁴³.

В результате ожесточенной полемики перевес получили сторонники участия в думской борьбе. Решив этот вопрос, съезд заслушал доклад Л. М. Брамсона об организации избирательной кампании. Дальнейшие прения по этому докладу велись в основном вокруг проблем о поддержке «Союзом» выборщиков-евреев, а там, где это невозможно, — о создании блока с местными прогрессистами, стоявшими на позициях не правее кадетов. Спорили также о праве Центрального бюро определять и рекомендовать кандидатуры выборщиков и о блокировании с национальными организациями иных нерусских народов (например, латышей). Сотрудничество с кадетами никто под сомнение не ставил, но некоторые депутаты предложили, руководствуясь конкретными условиями на местах, поддерживать и более правых кандидатов, например октябристов, если те лично разделяют требования еврейского полноправия. Эти делегаты-сионисты (Ш. Левин, Ю. Д. Бруцкус, Ахад-Гаам), высказав в целом недоверие русскому освободительному движению, предостерегали еврейство от слишком тесной связи с ним. «Дело не в партиях, а в лицах. Разве всякий консерватор должен быть антисемитом?» — говорил петербургский делегат Ю. Д. Бруцкус⁴⁴. Повторилась ситуация, имевшая место еще на 2-м съезде, — разногласия делегатов по отношению к левым группам в российском освободительном движении и в определении степени приоритетности по отношению к сугубо национальным, социальным и общедемократическим задачам. Как и на прошлом съезде, звучали обвинения в адрес сионистов и националистов со стороны демократических и либеральных деятелей. Эти споры поставили «Союз» на грань реального раскола. Только благодаря дипломатическому дару либералов из Центрального бюро М. Винаверу и Г. Слиозбергу страсти удалось потушить. В резолюции, принятой съездом по вопросу о кандидатах-нееврейях, поддерживаемых «Союзом», от них требовалось открытое отстаивание права евреев на весь комплекс гражданских, политических и национальных прав. От еврейских кандидатов «Союз» ждал решительной борьбы за те же права для своего народа. Но при этом предполагалось, что эти права будут едиными для всех граждан России.

Последним из вопросов, посвященных Государственной думе, был вопрос о создании в ней депутатами-евреями особой национальной фракции. Сионисты и националисты поддерживали идею национальной фракции, а радикальные демократы и тесно связанные с кадетами либералы выступали против нее. Сионист из харьковской делегации Коган-Бернштейн выразил мнение сторонников национальной фракции, потребовав, «чтобы они вели в Думе не просто политику, а еврейскую национальную политику. Кандидаты, которых мы будем проводить в Думу, должны по всем вопросам, касающимся евреев, выступать тесно сплоченной группой, по всем же остальным вопросам они могут быть вполне свободны»⁴⁵. Поддержав его, С. Дубнов добавил, что недопустимо для еврейского депутата вступать в постороннюю **национальную** группу, как это случилось в парламенте Австрийской Галиции, где еврей-ассимиляторы входили в польский клуб. Во многом пророческими оказались слова делегата от Вильно Б. Гольдберга, предупреждавшего, что, «подчиняясь дисциплине других партий, они (еврейские депутаты. — С. К.) часто вынуждены будут молчать, в то время когда во имя еврейских интересов они обязаны были бы говорить»⁴⁶. Несогласный с подобной точкой зрения Г. Слиозберг, указав на предполагаемую малочисленность еврейских представителей, назвал афиширование ими своей национальной принадлежности (и без того понятной большинству думцев) «напыщенным бессилием»⁴⁷. Как и в предыдущих случаях, полярные точки зрения содержались в выступлениях Ю. Бруцкуса и М. Ратнера. Если первый в своей речи призвал не оглядываться на мнение демократов и не проводить еврейский вопрос в Думе контрабандой, а открыто заявить о себе с ее трибуны как о еврейской партии, то его оппонент назвал подобную позицию фальсификацией национальных чувств и спекуляцией на них⁴⁸. Согласившись с Ратнером, делегат из Одессы Лифшиц, в частности, сказал: «Не надо себе делать из еврейского вопроса лавочки... Добиться наших прав мы можем не исключительной заботой о своих шкурных интересах... а только совместной дружной работой с прогрессивными русскими партиями»⁴⁹.

Московский депутат Линцер констатировал: «Национальное течение в русской жизни было всегда реакционным, боюсь, что и в еврейской произойдет то же»⁵⁰. Этим он вызвал ожесточеннейшую полемику, затронувшую уже сами устои «Союза полноправия». Голосование нескольких резолюций, предложенных противостоящими группами, привело на этот раз к победе анти-

сионистов. Была принята резолюция Ратнера о необходимости для «будущих еврейских депутатов в Государственной Думе, при всех различиях своих партийных программ, в твердом сознании своего национального единства, при обсуждении всех вопросов, касающихся... прав еврейского народа, объединяться для коллективного обсуждения и возможных совместных действий в целях достижения полноправия евреев в России — не включаясь в нееврейские национальные группы»⁵¹. Сионисты, признав свое поражение, все же остались в рядах «Союза», но заявили о готовности к борьбе против тех еврейских кандидатов, которые заранее откажутся от образования в Думе национальной группы.

Принятие резолюции Ратнера предопределило тактику еврейских депутатов Думы, разбитых по фракциям нескольких партий. Дальнейшая деятельность «Союза полноправия» оценивалась современниками именно в свете парламентской тактики поддержанных им депутатов, их активности в постановке перед всероссийским народным представительством еврейского вопроса и в выработке путей его решения.

В результате выборов в I Государственную думу было проведено 12 еврейских депутатов⁵². Причиной столь малочисленного представительства был, кроме всего прочего, и жесткий избирательный ценз, следуя которому жившие в столице наиболее известные еврейские деятели не могли выдвигаться в Черте оседлости. Однако немало депутатов-прогрессистов христианского вероисповедания, прошедших в Черте оседлости, пользовались на выборах значительной поддержкой «Союза полноправия». Они приняли на себя ряд обязательств перед еврейской частью своего электората. Большинство евреев-депутатов (9) вошли в думскую фракцию Партии народной свободы. Три депутата (Л. Брамсон, В. Якубсон и М. Червоненкис) примкнули к народнической, так называемой Трудовой фракции. Избранный от Петербурга М. Винавер играл видную роль в руководстве кадетской партии. Таким образом, реально борьба за еврейское полноправие в Думе была делегирована «Союзом полноправия» конституционным демократам. «Союз» успел провести свой 4-й съезд прямо во время открытия I Думы. Съезд, заседавший с 9 по 12 мая 1906 г. в столице, прошел в полемике по уже, казалось, решенному 3-м съездом вопросу об особой национальной фракции. На этот раз численный перевес оказался за сторонниками создания такой группы, и часть их противников,

среди которых было 6 думских депутатов и сам председатель «Союза» М. Винавер, демонстративно пригрозили покинуть его ряды. Перед лицом раскола организации и ухода из нее деятелей, теснейшим образом связанных с общероссийской политической элитой, сторонникам пересмотра решений 3-го съезда пришлось отступить. Ситуация вновь стабилизировалась.

Споры по тактическим вопросам возникли с началом реальной работы Государственной думы и продолжались до ее роспуска. Камнем преткновения стала оценка деятельности конституционных демократов в полемике по еврейскому вопросу. С выборами во II Думу ситуация в «Союзе полноправия», переименованном в «Общество полноправия», кардинальных изменений не претерпела. Новым в предвыборной деятельности «Союза» было лишь издание его руководством газеты «Еврейский избиратель», освещавшей ход агитационной кампании в Черте оседлости.

Деятельность еврейских депутатов в Думе и проблемы, связанные с постановкой в ней еврейского вопроса, вызывали активную полемику. Противник еврейской группы в Думе, видный деятель кадетской партии М. М. Винавер подытожил деятельность, направленную на достижение еврейского полноправия, в брошюре «Кадеты и еврейский вопрос». Отвергая точку зрения сионистов о недостаточной активности либералов в деле еврейского полноправия, он перечислил целый ряд действий своей фракции. I Дума, исходя в своей деятельности в еврейском вопросе из постулата о его неразрывной связи с вопросами демократизации общерусской жизни, уже в своем ответном адресе потребовала от властей полного уравнивания в правах всех граждан с отменой всех национально-религиозных ограничений. Дальнейшие шаги либеральных думцев по данной проблеме имели форму депутатских запросов. На всю Россию разнеслись речь князя С. Д. Урусова, посвященная погрому в Александровске, речи В. Б. Набокова и С. Котляревского по Белостокскому погрому, речи Ф. Ф. Кокошкина, И. И. Петрункевича, Д. М. Щепкина, а также еврейских депутатов Ш. Левина, М. Винавера и С. Розенбаума. В своих речах думцы вскрывали механизм организации погромов государственной властью, предлагая лучший способ их предотвращения — еврейское равноправие⁵³. Но речами дело не ограничивалось. В Белосток была отправлена думская комиссия, в которую, наряду с двумя кадетами Араканцевым и Щепкиным, вошел В. Якубсон, сионист,

депутат от Виленской губернии. Кроме того, 15 мая кадеты внесли законопроект о гражданском равенстве, разработанный комиссией юристов-кадетов (Новгородцев, Кokoшкин, Котляревский, Гредескул) и юристов из числа еврейских депутатов (Острогорский, Шефтель, Розенбаум и Винавер). Последний, отвечая на упреки сионистов в том, что «еврейское полноправие протаскивалось в Думу контрабандою, в общем комплексе законов о равноправии всех наций, сословий и религий», подчеркивал, что руководствовался в своей деятельности решением, принятым на 3-м съезде «Союза полноправия». В одной из думских речей Винавер обрисовал свою позицию следующими словами: «Нас очень мало, но у нас есть одна огромная сила — сила отчаяния, и у нас есть один союзник — это исполненный человечности весь русский народ»⁵⁴.

Таким образом, 151 депутат, 100 из которых были членами кадетской фракции, поддержал предоставление еврейскому народу России равных прав с остальным населением⁵⁵. Этот проект, уже одобренный думским большинством, был передан в комиссию, состоявшую в основном из кадетских депутатов. Произошло это 8 июня, за месяц до роспуска первого всенародного представительства. Конечно, даже сам факт принятия Думой закона о равноправии еще не означал, что правительство, и без того раздраженное разоблачениями Белостокской комиссии, согласилось бы на такой шаг. Несмотря на одобрение рядом министров идеи еврейского равноправия, последнее слово оставалось за императором, который в силу личного антисемитизма не был склонен ни к каким уступкам, даже признавая подчас всю нецелесообразность сохранения ограничительного законодательства⁵⁶. Но тогда, когда еврейскому населению казалось, что еще чуть-чуть и долгожданное равноправие станет наградой за те жертвы, которые принесло оно на алтарь русского освободительного движения, этот проект, как и многие другие, был ликвидирован с разгоном Думы. Разочарование и горечь, охватившие еврейские массы, во многом нашли отражение в критике думской тактики «Союза». Так, публицист Е. Абрамович в своей рецензии на книгу Ю. Гессена (бывшего к тому же и секретарем Бюро «Союза») «Евреи в России. Записка в Государственную Думу» писал, что эта книга предназначалась в свое время для раздачи думским депутатам, «но не попала по адресу за опозданием в два дня: 9 июля была распущена Дума, а раздача предполагалась 11-го... Книгу... по всем признакам изданную не без ведома

руководителей «Союза полноправия», — постигла судьба всех политических начинаний этого «Союза» в области еврейского вопроса: это судьба — фатальное опаздывание всегда и во всем. За 72 дня существования первой Государственной думы они «не успели» поговорить об еврейском вопросе, не удосужились подготовить те законы, которые могли понадобиться при отмене еврейских ограничений и пр. и пр. Депутаты так и разъехались по домам, не вынеся из Таврического дворца ни горячо зароненного слова о нуждах еврейского народа, ни даже печатной строчки о положении евреев в России»⁵⁷.

Если таковыми оказались результаты работы «Союза полноправия» в I Думе, где он имел 12 своих депутатов и сочувствующее еврейскому равноправию большинство, то после выборов во II Думу надежды еврейства потускнели еще больше. Поскольку все еврейские депутаты Думы первого созыва подписали Выборгское воззвание, еврейство лишилось своих наиболее ярких и опытных представителей⁵⁸. Выборы в Черте оседлости проходили в тяжелых условиях. Администрация и черносотенцы вновь угрожали еврейскому населению погромами за участие в выборах. Происходили избиения во время еврейских собраний, высылка или аресты кандидатов и выборщиков, подтасовка списков еврейских выборщиков в избирательных комиссиях⁵⁹. Голоса самих же евреев разделились между несколькими партиями, так как Бунд и другие социалисты на этот раз включились в предвыборную борьбу. «Союз полноправия», утративший часть своего авторитета, находился в состоянии фактического раскола. Результатом явилось то, что во II Государственную думу попало лишь четыре еврейских депутата — трое от Черты оседлости и один из Иркутска; последний, будучи социал-демократом, в совещаниях еврейских депутатов-кадетов участия не принимал⁶⁰. Изменились и настроения в партии, активно проводившей идею еврейского полноправия в I Думе. Конечно, кадеты не отказались от прежних убеждений, но, наученные горьким опытом, они предпочитали законодательную работу в комиссиях «парламентскому красноречию». Состав II Думы был менее прогрессивен, чем I-й. И если депутаты от левых партий предпочитали еврейского вопроса почти не касаться, считая, что он автоматически разрешится в результате социального переворота, то ультраправые депутаты — В. Пуришкевич, П. Крушеван, В. Шульгин и др. — сделали еврейство неременной мишенью своих нападок. На своем преддумском совещании правые и октябристы (неко-

торые из которых еще в I Думе были согласны с отменой ограничений для еврейства) решили активно противодействовать еврейскому равноправию⁶¹. Таким образом, деятельность большинства еврейских депутатов проходила в комиссии, созданной при фракции кадетов. Не будучи сам депутатом, ее фактически возглавил М. Винавер. На комиссии делали доклады специально приглашенные руководители «Союза полноправия» М. Кулишер и Г. Слиозберг. Члены Государственного совета и думцы получили наконец от Ю. Гессена записку «О жизни евреев в России». Свою главную попытку добиться полноправия комиссия связала с ратификацией Думой министерского законопроекта о свободе совести. Этот законопроект отменял все ограничения по признаку вероисповедания, «за исключением еврейских». Если бы Дума вычеркнула последние слова, то она бы признала еврейское полноправие. Стоит ли говорить, что подобный подход вызвал возмущение национально ориентированных групп в «Союзе полноправия». Сионисты и националисты, и так тяжело переживавшие отсутствие самостоятельных выступлений евреев-думцев, связанных партийной дисциплиной, вновь заговорили о недостойном «протаскивании полноправия с черного хода»⁶². Однако еврейские депутаты, кадеты и руководители «Союза» серьезно решились реализовать свой замысел. Образованная ими подкомиссия под председательством кадета Н. В. Тесленко совместно с еврейским депутатом А. Абрамсоном проделала гигантскую работу по сведению всего подлежащего отмене законодательства. Опасаясь, что министерский законопроект может быть отозван, Партия народной свободы и социал-демократы сами внесли законопроекты об отмене ограничений. Работа была в самом разгаре, когда последовал роспуск II Думы и изменение избирательного закона. Новые выборы проводились в Черте оседлости в новой политической атмосфере, по новым законам и без участия «Союза полноправия».

Еще в период выборов во II Думу центробежные силы привели к расколу «Союз». По словам историка С. Дубнова, «первый удар нашему межпартийному объединению нанесли сионисты, которые на съезде в Гельсингфорсе (ноябрь 1906) включили в свою программу все принципы Союза Полноправия, даже борьбу за национальные права в «голусе», но решили проводить их только под своим партийным флагом»⁶³. Это побудило антисионистов с Винавером во главе образовать свою организацию, «Еврейскую народную группу», «которая восприняла лишь минимум нацио-

нальной программы Союза... и выступила с воззванием против «принципиальных эмигрантов»... Выделилась из Союза и «Еврейская демократическая группа» Брамсона и товарищей»⁶⁴. Сам же Дубнов приступил к созданию национально-автономистской организации, известной затем как «Фолкспартей». Таким образом, в мае 1907 г. «Союз полноправия» прекратил свое существование. Однако его идеями руководствовались в дальнейшем некоторые еврейские организации. Так, в 1909 г. в Ковно состоялось совещание еврейских общественных и политических деятелей. В ковновском совещании участвовало до 120 делегатов, отсутствовали только представители социалистических партий. Совещание решало только внутриеврейские религиозно-общинные вопросы. Оно, заслушав доклад Г. Слиозберга, приняло ряд резолюций о необходимости общинного самоуправления и избрало так называемый Ковенский комитет для помощи евреям — депутатам Государственной думы. Речь уже не шла о полноправии, ни тем более о революционном переустройстве общества. В условиях наступившей реакции еврейство перешло в глухую оборону, отступая под ударами юдофобов в правительстве, Госсовете, в III и IV Думах, в самом русском обществе. Вышедшие из «Союза полноправия» группы объединились вновь, правда не на столь жесткой основе, в 1912 г. Для оказания содействия еврейским депутатам (трем) в IV Думе, сбора материалов о преследовании евреев и публикации их в России и за границей партии и группы создали Политическое и Информационное бюро, в руководство которых входили бывшие деятели «Союза полноправия»⁶⁵. Но основная часть еврейских общественных деятелей несоциалистической ориентации в эпоху всеобщего ослабления интереса к политике направила свои силы на работу в национальных культурных и благотворительных организациях, эмигрировала или совершила алию. Только после февраля 1917 г. в России резко активизировалось еврейское общедемократическое движение.

В период 1905—1907 гг. «Союз полноправия» аккумулировал значительную часть политической энергии российского еврейства и направил эту энергию в общедемократическое русло. На короткое время ему удалось возглавить и организовать предвыборную борьбу. На съездах «Союза», в его руководящих органах была выработана думская стратегия и тактика по еврейскому вопросу. Деятельность «Союза» отразила состояние как еврейского, так и русского общества той эпохи. Позитивный и

негативный опыт деятельности «Союза» — важная составная часть истории российского еврейства.

¹ См., напр.: *Frankel J. Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and Russian Jews, 1862—1917.* Cambridge, 1981; *Greenberg L. The Jews in Russia: The Struggle for Emancipation.* New Haven, 1965; *Mendelsohn E. Class Struggle in the Pale.* Cambridge, 1970. См. также очерк: *Аронсон Г. Я.* В борьбе за гражданские и национальные права: (Общественные течения в русском еврействе) // Книга о русском еврействе. N. Y., 1960.

² Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 1565; Российская национальная библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР), ф. 332.

³ *Клиер Дж. Д.* Круг Гинцбургров и политика шгадланута в императорской // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1995. № 3(10). С. 38—56.

⁴ *Фрумкин Я. Г.* Из истории русского еврейства // Книга о русском еврействе. С. 60—64.

⁵ Такой радикализм вызвал уход с виленского совещания ряда религиозных и консервативных деятелей. Левые же радикалы с презрением называли членов «Союза» — «достиженцами».

⁶ Восход. 1905. № 18. С. 2—6.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ РГИА, ф. 1565, оп. 1, ед. хр. 242, лл. 22—23.

¹⁰ *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History.* Cambridge University Press. 1991. С. 228.

¹¹ Правда, большинство активных сторонников этой организации не могли бы участвовать в голосовании при всем желании. Они не соответствовали ни возрастному, ни имущественному цензу.

¹² РНБ. ОР, ф. 332, ед. хр. 82, л. 2.

¹³ Там же, лл. 3—4.

¹⁴ Там же, л. 5.

¹⁵ *Слиозберг Г. Б.* Дела минувших дней. Т. 1—3. Париж, 1934.

¹⁶ РНБ. ОР, ф. 332, ед. хр. 82, л. 12.

¹⁷ Там же, л. 13.

¹⁸ Там же, л. 14.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, л. 15.

²¹ Там же, л. 16.

²² Там же, л. 17.

²³ Там же.

²⁴ Там же, л. 20.

²⁵ Там же, лл. 20—21.

²⁶ Там же, л. 25.

- ²⁷ Там же, л. 28.
- ²⁸ Там же, л. 38.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же, л. 49.
- ³¹ Там же, л. 52.
- ³² Там же.
- ³³ Там же, л. 59.
- ³⁴ Там же, л. 61.
- ³⁵ Там же, л. 64.
- ³⁶ Там же, лл. 65—66.
- ³⁷ Так говорил Жаботинский. Из протоколов съезда Союза для достижения полноправия еврейского народа в России / Публ. Х. Фирина // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1993. № 4. С. 180—189.
- ³⁸ Там же. С. 181.
- ³⁹ Восход. 1905. № 51-52.
- ⁴⁰ Протоколы 3-го делегатского съезда Союза для достижения полноправия еврейского народа в России. СПб., 1906. С. 22—23.
- ⁴¹ Там же. С. 24.
- ⁴² *Лейтес К.* Памяти М. А. Кроля // Еврейский мир. Н. У., 1944; Литературно-музыкальный вечер памяти М. Б. Ратнера. Пг., 1918.
- ⁴³ Протоколы 3-го делегатского съезда... С. 25—26.
- ⁴⁴ Там же. С. 55.
- ⁴⁵ Там же. С. 87.
- ⁴⁶ Там же. С. 89.
- ⁴⁷ Там же. С. 88.
- ⁴⁸ Там же. С. 90.
- ⁴⁹ Там же. С. 95.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Там же. С. 170.
- ⁵² Г. Брук, Н. Каценельсон, Ш. Левин, С. Розенбаум, В. Якубсон, М. Винавер, Г. Иоллос, Л. Брамсон, М. Острогорский, С. Френкель, М. Червоненкис, М. Шефтель. Крещеным евреем был кадет М. Герценштейн.
- ⁵³ См. об этом: *Ганелин Р. Ш.* Первая Государственная дума в борьбе с черносотенством и погромами // Освободительное движение в России. Саратов, 1992. Вып. 15.
- ⁵⁴ Цит. по: *Познер С. В.* Борьба за равноправие // М. Винавер и русская общественность. Париж, 1934. С. 177.
- ⁵⁵ *Hargave S. S.* The jewish Question in the first Russian Duma // *Jewish Social Studies.* 1944. № 6. P. 155—176.
- ⁵⁶ *Löwe H.-D.* The Tsars and the Jews: Reform, Reaction and Anti-Semitism in Imperial Russia, 1772—1917. Harwood, 1993. P. 167—190; Красный архив. 1924. № 5. С. 105—107.
- ⁵⁷ Еврейская жизнь. 1906. № 8-9. С. 188.

⁵⁸ В результате подписания Выборгского воззвания депутаты уже не имели права на выдвижение, а депутаты М. Герценштейн и Г. Иоллос пали жертвами черносотенного террора.

⁵⁹ Еврейский избиратель. 1906. № 1. С. 4—6; № 2. С. 17—20; № 3. С. 7—10; № 4. С. 8—10; № 6. С. 5—7; № 7. С. 7—11.

⁶⁰ А. Абрамсон, Л. Рабинович, Я. Шапиро — кадеты. В. Мандельберг — социал-демократ. Также православные — И. Гессен и О. Пергамент (кадеты).

⁶¹ *Rogger H. Jewish Policies and Right-wing Politics in Imperial Russia*. Berkeley, 1986. P. 212—230.

⁶² Позднее в III Думе еврейский депутат кадет Л. Н. Нисселович выговорил себе право выступления по еврейскому вопросу независимо от фракции.

⁶³ *Дубнов С.* Книга моей жизни. Рига, 1936. Т. 2. С. 63—64. Основным оратором по парламентским проблемам на Третьем Всероссийском съезде сионистов был В. Жаботинский. Он, в частности, говорил: «При настоящей несовершенной системе выборов евреи могут иметь значение только в том случае, если голоса их не разбиваются. Поэтому мы выступаем под собственным флагом, но не хотим сепаратизма. Формула наша такова: самостоятельное выступление и агитация в синагогах, на митингах и т. д., но еврейский избирательный комитет должен быть только один... Таким образом, в избирательной кампании мы предлагаем не самостоятельное выступление сионистов внутри еврейства, но единое выступление всего еврейства на общеполитической арене» (Третий Всероссийский съезд сионистов в Гельсингфорсе: Подробный отчет. Пг., 1917. С. 69). Об участии В. Жаботинского в предвыборной кампании см. также: *Жаботинский В.* Письма русским писателям / Публ. и коммент. Х. Фирина // *Вестн. Евр. ун-та в Москве*. 1992. № 1. С. 208—210.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ В него входили также М. М. Винавер, Г. Б. Слиозберг, С. М. Дубнов, О. О. Грузенберг. Пик деятельности Бюро пришелся на первую мировую войну (см.: *Фрумкин Я. Г.* Из истории русского еврейства. С. 84—107).



В. Сотниченко (Киев)

ЕВРЕЙСКАЯ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ НА УКРАИНЕ В СЕРЕДИНЕ 20-х ГОДОВ XX ВЕКА

Лишенными средств к существованию вследствие гражданской войны и военного коммунизма в начале 20-х гг. оказалось примерно 300 тыс. украинских евреев, так называемое избыточное население, проще говоря, безработное. Их-то и предполагалось в первую очередь переселить в степную часть Украины, где оставались свободные земли после наделения землей украинского крестьянства.

29 июля 1924 г. постановлением Всеукраинского ЦИКа начинается официальная кампания по привлечению еврейского населения Украины к земледельческому труду.

Практика переселения на землю предусматривала предварительную разведку района переселения, согласование всех вопросов с органами местной власти относительно заселения земли и владения ею, официальное оформление всех этих соглашений и только потом уже окончательный переезд переселенцев. Будущие земледельцы, «ходоки», как их называли, заблаговременно отправлялись на поиски свободных земель. Кампания эта получила название «ходачество». Ходоки полагались в основном на волю судьбы да на собственные силы и способность себя защитить. С началом же регулируемого государством этапа в переселенческой кампании «ходачество» приобрело официальный статус и правовую основу. После проведения регистрации всех желающих перейти к земледельческому труду от будущих сельскохозяйственных коллективов и товариществ, а также от отдельных семей выделялись ходоки, которые получали в окружных земельных управлениях по месту проживания «ходоческие» удостоверения, которые свидетельствовали о том, что этот человек, как представитель будущего сельскохозяйственного коллектива или товарищества, имеет юридический статус и защищается государством. Кроме этого, все органы власти на местах поселения были

обязаны способствовать ходакам в выборе удобной земли. «Ходаческое» удостоверение имело силу при зачислении земельных наделов на участках колонизационного фонда только в тех губерниях, которые были в нем обозначены. Срок действия удостоверения ограничивался двумя месяцами со дня его выдачи. До возвращения ходока с отметкой на его удостоверении о зачислении за ним наделов ни в коем случае не допускалась ликвидация его хозяйства на прежнем месте жительства.

На зачисленную за ходоком землю нужно было переселиться в срок до 1 августа следующего года. Если за указанный период переселение не происходило, то переселенец терял право на зачисленную за ним землю. Передавать надел другим лицам, не обозначенным в свидетельстве, запрещалось. При убытии на место наделения землей «ходаческое» удостоверение обменивалось уже на проходное переселенческое свидетельство в том же окружном земельном отделе (ОЗО). Выполнив все вышеуказанные формальности, переселенец становился полноправным владельцем выданной ему в надел земли.

Намечалось на 1925 г. по Украине перевести на землю 3000 еврейских семей, но уже в начале года только на Херсонщине осело и перешло к земледелию на площади 36 653 десятин (дес.) свыше 2240 еврейских семей. 7200 дес. наделной земли на 600 дворов начали с началом года осваиваться и в Криворожье, но несколько более медленными темпами, поскольку землеустроительные работы там еще не были закончены. Кроме того, в Криворожье еще до выделения земельных фондов весной 1924 г. перешли к земледелию 250 еврейских семей¹.

Существовали определенные требования относительно всех переселенцев². Такими общими требованиями были: наличие в семье пяти едоков, наличие не менее трех трудоспособных, обеспеченность на сумму не менее 500 рублей. Но для евреев, традиционно далеких от земледельческого труда, делались некоторые уступки. Это касалось количественного состава переселенческих семей, их финансового обеспечения. Евреи имели право поселяться на земле и меньшими семьями при двух трудоспособных членах семьи и при 300 рублях финансовой обеспеченности на семью. При определении нормы земельного надела Народный комиссариат земледелия (Наркомзем) Украины исходил из допущения, что средняя семья переселенцев будет состоять из 5—6

человек, и на такую семью устанавливалась норма землепользования:

по Херсонщине 15 дес.,
по Криворожью 12 дес.

При этом надел, независимо от максимального количества членов семьи, не мог превышать по Херсонщине 27,5 дес., по Криворожью — 18 дес. Всего по Херсонско-Криворожскому региону за период с начала 1925-го и до начала 1926 г. к земледелию перешли 2518 еврейских семей. Эти переселенцы были объединены в коллективы: 140 коллективов на Херсонщине и 12 — в Криворожье. Всего 152 коллектива³. Основными губерниями выхода были Волынская, Подольская, Киевская, Полтавская и Черниговская.

Из общего количества около 15 тыс. евреев-переселенцев, которые зарегистрировались к переселению в 1925 г.⁴, более 10 тыс. составляли рабочие, служащие, земледельцы, кустари, безработные, более 3 тыс. — торговцы, остальные — представители свободных профессий и люди без определенного рода занятий. Подготовка земли к весенней посевной кампании началась поздно, на недостаточно высоком уровне обеспеченности земледельцев инвентарем и рабочим скотом. Кроме того, срабатывал и психологический фактор — непривычный труд и непривычное социальное окружение. Но, как свидетельствуют данные обследования, проведенного экспертами Центральной комиссии нацменьшинств Украины (ЦК Нацмен), результаты оказались более чем утешительными. 73 еврейских коллектива на Херсонщине, которые прибыли туда весной в составе 942 семей и имели 14130 дес. земли, засеяли яровых пшеницы и ячменя 1195,75 дес., кукурузы, подсолнечника, картофеля и бахчевых — 1754,25 дес., проса — 1500 дес., общая посевная площадь составила 4450 дес. Это не считая 942 дес. приусадебной земли, которая также несла полезную производительную нагрузку. В среднем на еврейскую семью на Херсонщине площадь засева составляла весной 1925 г. 4,6 дес. земли⁵. Это превышало среднюю норму площади засева на Украине в тот период. Криворожье в этом отношении отставало в связи с опозданием в подготовке почвы к весенним работам. Там сразу же на большинстве участков отказались от яровых и начали готовить землю под озимые посевы на будущий год.

Немало усилий было положено на закладку виноградной плантации. Было посажено 60 тыс. лоз на площади 28 дес. Было заказано еще 360 тыс. лоз на весну 1926 г. Причем доставлялись

лозы Агро-Джойнтом из Франции, лучших филоксеростойких сортов.

Особенно поражало местное население то, что переселенцы имели и использовали трактора и другую сельскохозяйственную технику, которая с помощью Агро-Джойнта и других зарубежных еврейских организаций была доставлена в еврейские сельскохозяйственные колонии. При этом евреи охотно помогали техникой местным крестьянам, что на самых первых порах способствовало установлению дружественных отношений. Местное крестьянство меняло свое отношение к переселенцам, видя, как они старательно и рационально закладывают основы своего будущего сельского хозяйства. В истории еврейской сельскохозяйственной колонизации степной Украины в советский период безусловно были эпизоды негативных взаимоотношений евреев-переселенцев с местными крестьянами.

Именно в этот период разгораются страсти вокруг «Покровского дела», «Тростянецкого», «Каневского». В ряде случаев речь шла даже о попытках создания еврейских отрядов самообороны. Потребовалось вмешательство высоких властных структур, чтобы остановить, например, явно антисемитскую кампанию в Тростянецком районе, где местные власти закрывали глаза на самовольные захваты предназначенной для переселенцев земли сельской буржуазией, «кулаками», как их тогда называли.

В целом же даже первый хозяйственный год показал довольно высокий агрокультурный уровень, что выгодно отличало евреев-переселенцев от местных крестьян. Представитель Агро-Джойнта профессор А. Фабрикант, который весной 1925 г. по поручению своего руководства изучал состояние дел в еврейских сельскохозяйственных коллективах, констатировал: *«При мало-мальски вдумчивом анализе уклада хозяйств новых еврейских колоний, которые только что начали разворачиваться, довольно легко обнаруживаются признаки культурного отношения к делу»*⁶. Официальный представитель Агро-Джойнта положительно оценил официальный курс советского руководства на решение проблемы еврейского населения СССР путем его аграризации. Его докладная записка была направлена и первому секретарю ЦК КП(б)У Л. Кагановичу.

Интересно отметить, что доминирующим принципом при переходе евреев на землю был коллективизм, то есть вся еврейская сельскохозяйственная колонизация базировалась на основе коллективного хозяйства. И как бы ни оценивали коллективизацию эксперты и политики самых разных взглядов и позиций, именно

коллективный принцип хозяйствования евреев на земле принес положительные результаты. Организации, которые финансировали кампанию, и прежде всего Агро-Джойнт, более охотно вкладывали деньги именно в коллективные хозяйства, потому что при коллективной форме хозяйствования легче было кооперироваться в самых разных направлениях сельскохозяйственной деятельности, создавать кредитно-кооперативные товарищества, переходить к формам товарного производства сельскохозяйственной продукции. Именно коллективные формы хозяйствования позволили новым еврейским земледельцам перейти к многополью, внедрить более прогрессивные методы интенсивной обработки земли, активнее обращаться за агрономической помощью и с самого начала строить свои хозяйства на основах товарищества. На первом этапе наиболее распространенным видом коллектива были простые формы — переселенческие товарищества и товарищества по совместной обработке земли (ТСОЗы). Но при этом были машинные и тракторные товарищества, молочно-товарные хозяйства, потребительские и кредитные товарищества. Впрочем, необходимо обратить внимание, что вскоре, когда хозяйства начали набирать силу, они стали разделяться, перегруппировываться и даже распадаться на отдельные индивидуальные хозяйства. Это был естественный процесс, потому что на первом этапе формировались коллективы наспех, без учета социальных и психологических факторов, интересов отдельных семей и даже членов коллективов, гарантий и стабильности их отношения к сельскому труду. Одни переселенцы начинали оглядываться на прошлую жизнь, другие были увлечены новой социальной ролью, искали себе единомышленников среди им подобных и на этой основе объединялись в новые коллективы. Именно эти переформировавшиеся хозяйства и являли образец высокого уровня инициативы, культуры и старательности. Профессор А. Фабрикант так объяснял это: *«Не связанные рутинной и минувшими традициями, новые еврейские земледельцы сразу же по мере своих сил и возможностей стремятся внести в свое хозяйство начатки культурного прогресса. Владея живым и подвижным умом, культурными навыками и запросами городских жителей, они быстро усваивают любой экономический совет. Редко где еще можно встретить такой напряженный интерес к сельскохозяйственным знаниям, как в еврейской земледельческой среде. Любое просветительское начинание — будь то лекция или беседа по сельскому хозяйству или устройство сельскохозяйственной библиотеки —*

находит тут самое живое и весьма актуальное сочувствие и прямо напряженное внимание»⁷.

Представитель Украинского КОМЗЕТА (создан в 1926 г.) Винников на совещании в ЦК КП(б)У в 1928 г. отмечал: *«Мне лично приходилось бывать в 1925 году на Херсонщине в то время, когда они только приехали на землю, и довелось быть в 1926 году; я сам был свидетелем того, как по этим пустым безводным местам вырастали новые поселки, внедрялись новые культурные способы хозяйствования лучше, чем у окружающего украинского населения. Последний осмотр участков и вообще местного населения, который был сделан наркомом Шлихтером и разными комиссиями, а также рабочими делегациями, только подтверждает, что за последние годы еврейское переселение с хозяйственного боку себя полностью оправдало»⁸.*

Весной 1926 г. в Херсонском округе имелся 191 еврейский сельскохозяйственный коллектив из 1751 семьи уже новой волны земледельческой колонизации⁹. Этими коллективами в целом осенью 1925-го—весною 1926 г. было засеяно озимых и яровых культур общей площадью 12665,5 дес., или по 7,2 дес. посевов на семью в сравнении с 4,6 дес. весной 1925 г. При этом особенно важным являлось то, что озимых было посеяно больше, чем яровых. А это явный показатель не только высокой культуры земледелия, но и стабильности. То есть переселенцы намеревались серьезно работать на земле.

Наиболее значительным по площади сплошным массивом еврейской сельскохозяйственной колонизации на Криворожье был земельный фонд Никопольского района. Географически это район между реками Базавлук и Соленая. Лето в этом регионе довольно долгое и жаркое, зима — короткая, часто с осадками. Почва пригодна для эффективного земледелия. Вся земля здесь, общей площадью более 26 тыс. дес., была поделена на 29 оптимальных участков. На одну семью приходилось около 13 га земли. 75% всей земли использовалось евреями-переселенцами под пашню, остальное — под угодья. Количество дворов на каждом участке колебалось от 27 до 60. Была установлена самая прогрессивная тогда технология шестипольного севооборота с параллельным толочно-кормовым клином, что не только способствовало стабильным урожаям, но и решало проблему кормов для скота.

Массовое заселение района началось с апреля 1925 г., и до осени того же года была закреплена земля за 1696 еврейскими

семьями, но рабочие группы прибыли только от 1105 семей, что составило 65% от общего числа закрепивших за собою землю.

Все переселенцы распределялись по денежным категориям: те, кто имел 10 рублей на семью, 150, 300, 500, и те, кто мог на собственные средства осуществить переселение на землю. Это было сделано для выяснения, кто и в каком размере нуждается в кредите. Из 1696 семей, закрепивших за собою землю на Криворожье, имели денег на землеустройство от 10 до 150 рублей — 66% всех переселенцев, 20% — 300 рублей, 9% — 500 рублей и оставшиеся 5% были в состоянии переселиться на собственные средства. Из этого можно сделать вывод, что на землю прибыли главным образом малообеспеченные категории еврейского населения, которым была необходима активная помощь.

Почти все переселенцы здесь, как и на Херсонщине, прибыли практически уже сформированными коллективами. В этом, кстати, большевики во время репрессий 30-х гг. обвиняли Агро-Джойнт, делая упор на будто бы заложенные при формировании коллективов причины их последующей трансформации, а часто и распада.

Интересной была форма управления земельным участком. Во главе каждого стоял агроном, который отвечал за все работы на данном участке: жилищное и хозяйственное строительство, кредитование хозяйств, внутреннюю организацию и регулирование труда, трудовые споры, бухгалтерию и т. д. Агроном был единственным подотчетным лицом на своем участке, и через него проходили все финансы и материальные ценности, выделяемые в основном Агро-Джойнтом на организацию и ведение переселенческих хозяйств.

Нельзя отрицать и роли УкрКОМЗЕТа, который проводил значительную работу. УкрКОМЗЕТ обеспечивал переселенцев рабочим скотом и инвентарем, наиболее бедные переселенцы получали в кредит коней и коров, выдавались дотации на приобретение необходимого сельхозинвентаря. Были при этом, конечно, и парадоксы, которые доходили порой до смешного. Так, УкрКОМЗЕТ, исходя из своих возможностей, давал на две семьи одну корову, которая исправно выдаивалась как одним, так и другим хозяином, но при этом довольно часто не кормилась ни одним из пользователей.

Первый год переселенцы стремились сначала засеять свою землю, а уже потом заниматься строительством жилья. Этим объясняется то, что на зиму переселенцы в преобладающем

большинстве вернулись домой. Это послужило на первом этапе основанием для разжигания антиеврейских настроений. Но уже далее, по мере возведения жилья, переселенцы основательно закреплялись на новых местах. Кроме того, нередко случалось так, что земли, выделенные для заселения евреями, оказывались уже занятыми, а иногда и засеянными местными арендаторами, что нередко приводило к конфликтам переселенцев и местных крестьян. Например, в октябре 1925 г. обнаружилось, что крестьяне Бериславского района самовольно захватили около 370 дес. земли, отведенной для нужд еврейского переселения. Крестьяне Крестовоздвиженского района сделали то же самое, захватив земли площадью 250 дес. И это не единичные случаи. В связи с этим представитель ЦентрКОМЗЕТа (Москва) Н. Страшун вынужден был обратиться с жалобой в херсонский окружной суд¹⁰. Однако такого рода инциденты имели место и с переселенцами других национальностей, что не дает основания оценивать подобные случаи только лишь как проявление антисемитизма.

Украинскими центральными властями было закуплено для переселенцев района 17 тракторов, которые начали использоваться для обработки земли уже ранней весной 1926 г. Однако оказалось, что использовать трактора невыгодно. Трактористы-переселенцы, которые прошли лишь шестинедельную подготовку, едва научились управляться с тракторами. Их агрокультурные знания были весьма невысоки. Кроме того, много времени отнимали поездки за топливом для тракторов, так как топливная база находилась в райцентре. Не была организована своевременная доставка воды. И в результате тракторами обрабатывалась в день 1 дес. земли. Трактористы получали поденную плату и в производительности заинтересованы не были, а, наоборот, часто затягивали выполнение работ. Переселенцы отказались от такого нерационального использования техники, и в конце 1926 г. тракторные отряды были переданы переселенческим коллективам вместе с ремонтно-техническими базами. И сразу же начала возрастать производительность работы трактористов: за 10-часовой рабочий день трактором вспахивалось уже 2—3 дес. земли, причем залежной.

Трудноразрешимой оказалась проблема жилья. По проекту ЦентрКОМЗЕТа из Москвы для переселенцев предполагалось строительство временной землянки для каждой семьи. УкрКОМЗЕТ совместно с Агро-Джойнтом разработал и предложил на утверждение Центра свой проект, но уже полноценного дома, с

крышей и чердаком из лампача (самодельный кирпич), стоимостью, превышавшей землянку всего на 30 рублей. Причем дополнительные расходы на себя брал Агро-Джойнт. Много усилий для разработки и внедрения нового проекта домов для переселенцев приложил агроном С. Любарский, репрессированный позднее советской властью вместе со всеми советскими сотрудниками Агро-Джойнта. Несмотря на все трудности и бюрократические проволочки, в плане жилищного строительства было сделано немало. За лето 1926 г. было построено несколько пригодных для жизни домов, много было незавершенных домов, еще более было заложено фундаментов. Все работы велись после окончания сезона полевых работ. Еврейские поселки отличались тем, что в них строительство жилых и хозяйственных помещений было поставлено более рационально и отвечало хозяйственным требованиям. Как отмечалось на совещании в ЦК КП(б)У в 1928 г., Агро-Джойнт в какой-то мере даже увлекся *«ассигнованиями на хозяйственное строительство, неоправданно повышая его стоимость. С этим нам пришлось вести решительную борьбу»*¹¹.

Возникали проблемы, иногда весьма острые, с продовольственным обеспечением переселенцев до снятия первого урожая. Активный деятель Джойнта доктор Браун отмечал: *«Во время поездки по России среди сотен колонистов, которых я встречал, я не слышал, чтобы кто-нибудь жаловался, хотя для меня было понятно, что большая часть из них должна будет прожить до первого урожая сухим черным хлебом»*¹².

Всего на Украине за период аграризации еврейского населения в 1924—1928 гг. было организовано новых еврейских сел на 9526 дворов. По состоянию на 1928 г., на каждых 100 переселенцев было построено 60 домов. Что касается посевной площади, то на каждое еврейское хозяйство в среднем по Украине ее приходилось по 11,6 га, половина которой отводилась под озимые посевы. Хозяйства в целом были рентабельны и имели при соответствующей поддержке государственных органов и зарубежных еврейских благотворительных организаций хорошую перспективу. Однако этим перспективам не суждено было осуществиться в полной мере в связи с усилением тоталитарных тенденций в СССР в 30-х гг. и последовавшими за ними репрессиями.

¹ Центральный государственный архив высших органов власти и государственного управления Украины (далее ЦГАВО), ф. 413, оп. 1, д. 10, л. 66.

² Переселялись на землю на Украине не только евреи. Избыточное население только на Украине после гражданской войны насчитывало более 5 млн. человек. Евреев среди них было чуть более 300 тыс.

³ ЦГАВО, ф. 413, оп. 1, д. 10, л. 67.

⁴ На Украине были проведены две регистрации будущих земледельцев: в 1925 г. и в 1926-м. Первая регистрация выявила около 15 тыс. желающих, вторая — более 70 тыс.

⁵ ЦГАВО, ф. 413, оп. 1, д. 10, л. 14.

⁶ Центральный государственный архив общественных организаций Украины (далее ЦГАОО), ф. 1, оп. 20, д. 2020, л. 42.

⁷ ЦГАВО, ф. 413, оп. 1, д. 10, л. 70.

⁸ ЦГАОО, ф. 1, оп. 20, д. 2784, л. 93.

⁹ Термины «новые переселенцы», «новая колонизация» и т. п. используются в данном случае для выделения евреев, которые перешли к земледелию в советский период, от тех, которые были переселены на земли Новороссии еще в начале XIX столетия.

¹⁰ ЦГАВО, ф. 505, оп. 1, д. 113, л. 106.

¹¹ ЦГАОО, ф. 1, оп. 20, д. 2784, л. 94.

¹² Там же, д. 2020, л. 82.



Е. Розенблат (Брест)

АНТИСЕМИТИЗМ И ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ БЕЛАРУСИ В 1939—1941 ГОДАХ

(на примере Пинской области)

Вторжение советских войск на территорию Польского государства 17 сентября 1939 г. привело к глубоким изменениям в жизни еврейского населения западных областей Беларуси. Еврейское население, раздробленное еще при польском режиме на сторонников множества политических партий и групп, оказалось расколотым по классовому признаку. Некоторые слои еврейского населения проявили лояльность к советской власти, ожидая от нее социальной и национальной справедливости. Однако национально-классовая политика советских властей очень скоро развеяла имевшиеся иллюзии.

Вместо обещанного национального равенства и дружбы народов в западных областях возникла новая волна антисемитизма, у которого здесь были давние и глубокие корни.

Активное участие определенных слоев евреев (бывших членов КП Западной Белоруссии, рабочих, бедноты) в работе организованных в сентябре 1939 г. временных городских и местечковых комитетов, где они, как правило, доминировали, способствовало обострению национального вопроса¹. Антисемитизм местного населения явился прямым выражением недовольства внутренней политикой советской власти.

Непродуманная, недальновидная кадровая политика партии большевиков усилила антисемитские настроения. Среди так называемых «восточников», посланных на партийную и советскую работу в западные области, был значительный процент евреев. Евреи занимали ответственные посты в органах НКВД, судов, прокуратуры, и с ними ассоциировались репрессии новой власти. Так, в 1940 г. из местного населения в органы прокуратуры, на судебную работу и в органы милиции Пинской области было принято 531 чел., в том числе 86 чел. евреев, что составило 16%².

По данным на 25 октября 1940 г., среди работников, занятых на судебно-прокурорской работе по Пинской области, выдвинутых на должности из местного населения, евреи составляли 41,2%³.

Сфера деятельности	Всего работников местных	В том числе евреев	% евреев
1. Промышленность	645	367	56,8
2. Сфера заготовок	416	175	42,0
3. Судебно-прокурорская работа	172	71	41,2
4. здравоохранение	367	146	39,7
5. Торгово-кооперативная работа	1239	395	31,8
6. Культурно-просветительная работа	1319	303	22,9
7. Связь	199	37	18,2
8. Советская работа	558	91	16,3
9. Хозяйственные организации	432	66	15,2
10. Финансово-банковская работа	258	35	13,5
11. Транспорт	453	55	12,1
12. Органы милиции	254	29	11,4
13. Лесная промышленность	715	71	9,9
14. Сельское хозяйство	412	29	7,0
15. Западное речное пароходство	15	—	—
Итого:	7432	1870	25,1

По линии городских и районных советов, а также в областных организациях и учреждениях Пинской области выходцами из восточных областей были 4003 чел., в том числе: белорусов — 1880 чел., русских — 1281, евреев — 471, украинцев — 233, поляков — 44, прочих — 94 чел., то есть евреи составляли 11,7%, причем в Пинском горсовете их удельный вес был выше — 26%⁴. По сведениям на 20 января 1941 г., в соответствии с номенклатурой обкома в областные и районные органы вошло 1466 чел.; национальный состав: белорусов — 709 чел., русских — 394, ев-

реев — 252, украинцев — 35, поляков — 16, прочих — 60 чел., то есть евреи составляли 17%. Большинство из них прибыли из восточных областей⁵.

Как уже отмечалось выше, именно среди так называемых «местных выдвигенцев» был особенно высоким процент евреев⁶ (см. таблицу).

В целом по Пинской области евреи составляли 25,16% среди местных выдвигенцев, но в областных организациях и учреждениях почти половину — 49,5%. С учетом национального состава городов и местечек, где евреи составляли около половины населения⁷, и в связи с удалением поляков из государственной, хозяйственной и социальной инфраструктуры закономерным является процесс заполнения освободившихся мест именно евреями, исходя прежде всего из их образовательного уровня. В первую очередь это касалось врачей, среди которых евреи составили по Пинской области 64,7%, бухгалтеров, счетоводов и плановиков — 49,2%, учителей — 24,8% и т. д.⁸. Что касается торговой сферы, то даже сами местные власти отмечали недостаточный удельный вес среди руководящего состава торговых организаций представителей коренного населения — белорусов⁹.

В Пинской области и в Пинске евреи занимали ряд видных должностей: Соркин — секретарь обкома КП(б)Б, Каплан — зав. орг. инструкторского отдела, инструкторы этого отдела — Лазерсон, Шнайер, инструктор промышленного отдела — Хайтович, инструктор отдела кадров — Лившиц, заведующий финхозсектором — Загаровский, заведующий сектором сельского хозяйства и заготовительных кадров — Рейтман, зав. орг. инструкторского отдела обкома ВЛКСМ — Г. Аронова, секретари Пинского горкома партии — Л. Хотянов и И. Гимельштейн, заведующий отделом пропаганды и агитации горкома — М. Розенберг, директор Пинской спичечной фабрики — Лейфман, директор фанерного завода 4 — Долкарт и многие другие¹⁰.

Среди хозяйственных и торговых работников значительную часть составляли евреи, некоторые из которых злоупотребляли своим служебным положением¹¹. Именно с еврейскими фамилиями связывались объективные и субъективные трудности продовольственного и товарного снабжения. В массовом сознании местного населения нашли подтверждение и закрепились пропагандистские штампы польского периода, что «советская власть — это жидовская власть, а евреи всегда наживаются за чужой счет».

На начальном этапе советская власть, несмотря на классовые чистки, во многих случаях опиралась на специалистов-евреев, с одной стороны, лишив их права собственности, а с другой — используя в качестве директоров, инженеров и мастеров на предприятиях, то есть сохраняя в некоторой степени их властные функции. Элемент классового неприятия определенной части рабочих по отношению к владельцам существовал еще в польский период, возможно, уже тогда он сочетался с национальной неприязнью, теперь же явно проявлялось открытое недовольство и антисемитская настроенность. Так, рабочие Пинского лесосплава, где на руководящих должностях работало 12 евреев, не хотели выходить на работу, заявляя: «Эти мастера и начальники раньше нас обирали, за бесценно заставляли работать, и теперь они — начальники». Один из рабочих выразил общее мнение следующим образом: «Лес сплавлять не нужно, все равно придут немцы, пусть приезжие начальники нам головы не затуманивают, так не будет, как они говорят, мы хорошо знаем, что придут немцы, жида и коммунисты будут уничтожены»¹².

Кажущееся обилие евреев на руководящих должностях поддерживало у местного населения стереотип, что евреи не занимаются физическим трудом и не привлекаются советскими властями к работам в рамках трудовой мобилизации. Об этом свидетельствуют высказывания рабочих, колхозников и крестьян. Так, один из мобилизованных на сплав леса жителей м. Мотоль работать отказался, заявив: «Пусть жида идут на работу, тогда и я пойду. Обещали много, а не дают ничего, пусть дураки работают, а меня не заставляют»¹³.

Крайне негативно присутствие евреев в органах власти воспринималось поляками, которые ранее преобладали в администрации края.

Наиболее остро антисемитизм местного населения проявился в ходе подготовки и проведения избирательной кампании в местные советы, а также в верховные советы БССР и СССР в 1940 г. По Пинской области в городские советы были выдвинуты кандидатами в депутаты 58 чел. евреев, или 25,5% от общего числа кандидатур, в районные советы — 38 чел. евреев, что составило 8% среди выдвинутых кандидатов, в сельские и поселковые советы — 117 чел. евреев, или соответственно 3,2%. В Верховный Совет СССР по Пинской области баллотировалось 3 чел., в Верховный Совет БССР — 21, причем среди кандидатов был всего один еврей¹⁴.

Подобная раскладка, с одной стороны, в общем, верно отражала структуру населения, а с другой – свидетельствовала о существовании процентной нормы национального представительства в органах власти, согласно которой должно было преобладать коренное население, то есть белорусы.

Антисоветские настроения, облекавшиеся в форму антисемитских высказываний, провоцировала еще и довольно активная деятельность евреев в проведении предвыборной кампании, особенно их участие в работе избирательных комиссий. Действительно, по 2-му Пинскому городскому избирательному округу в марте 1940 г. евреи составили 48% от общего количества членов избирательных комиссий по четырнадцати избирательным участкам. Некоторые избирательные комиссии полностью состояли из евреев¹⁵.

Многочисленные спецсообщения НКВД отмечали антисемитские высказывания, нежелание голосовать за евреев, появление листовок антисоветского и антисемитского содержания.

Из спецсообщений НКВД:

«В городском поселке Иваново имеют место слухи такого характера, как: "При выборах лучше не выбирать евреев, так как <...> они будут защищать и стоять на стороне еврейского населения"»¹⁶.

«Этими Советскими выборами я очень недоволен, — заявил рабочий Пинского военного госпиталя А. А., — разве мне охота голосовать за жидов? В руководстве советской власти только одни жида-начальники»¹⁷.

Одностороннее восприятие выборов, которые проводились «жидовской властью», неизбежно отождествляло евреев с этой новой властью, хотя их участие в избирательной кампании было пропорционально их доле в общем составе населения, при этом евреи отнюдь не лидировали среди тех, кто принял советскую власть. Устойчивое сочетание антисоветизма и антисемитизма было подхвачено и использовано немцами в период оккупации.

Политика колхозного строительства и массовая коллективизация, проводившаяся форсированными темпами, вызвали массовое недовольство и озлобление сельского населения. Неприятие советской колхозной политики выразилось в том числе и в отказе признавать присылаемых в деревню на работу евреев-председателей колхозов, учителей, культработников и т. д.

В некотором роде образцовой является история назначения и снятия еврея Б. с должности председателя колхоза им. Парижской коммуны Давид-Городокского района Пинской области. Его поведение послужило предметом специального разбирательства райкомом партии. Всего лишь за месяц работы (октябрь—ноябрь 1940 г.) этот председатель сумел настроить против себя большую часть колхозников грубым обращением с местными жителями, открытым присвоением материальных ценностей, в силу чего выход на работу колхозников во время его руководства значительно сократился. Особое раздражение у крестьян вызывало то, что он открыто отдавал предпочтение местным евреям, бесплатно отпускал им продукты и назначал на менее тяжелые работы, к прочим же относился подчеркнуто пренебрежительно, что выразилось в отказах на просьбы о помощи и матерщине в их адрес. Действия Б. грозили полным развалом колхоза, это вынудило Давид-Городокский райком вмешаться и провести перевыборы председателя колхоза. 10 ноября 1940 г. секретарь РК КП(б)Б т. Осипов на собрании колхозников выступил с заявлением о том, что «райком КП(б)Б в рекомендации колхозу председателем Б. как еврея ошибся, в силу чего в колхозе стала процветать национальная вражда»¹⁸. То есть решение о снятии Б. с должности мотивировалось не его неумением организовать работу в колхозе и личными качествами, а национальным происхождением.

Несмотря на единичность подобных случаев, слухи о них распространялись очень быстро. Неприятие крестьянами колхозной политики получало ярко выраженную антисемитскую окраску, что в дальнейшем заставило партийные и советские органы пересмотреть национально-кадровую политику в деревне.

По сводкам НКВД отчетливо прослеживается: антиколхозные высказывания крестьян часто переплетались с антисоветскими лозунгами.

Из спецсообщений НКВД:

«В колхозе им. Молотова д. Молодово Ивановского района Л. А. среди колхозников говорил: "Советское государство насильное, правят там жида, там люди босые, голые, голодные, поэтому недовольны советской властью, и если только Германия пойдет на Советский Союз, то разобьет его за две недели, потому что в Советах коммуны, а люди недовольны этими коммунами, поэтому защищать Советы никто не пойдет. Советская власть на территории Западной Белоруссии будет существовать только до осени"»¹⁹.

«В колхозе им. 17 съезда ВКП(б) Давид-Городокского района К. А. в своем огороде нашла письмо контрреволюционного содержания, в котором написано: "Россия, Россия, жаль мне тебя, жида-комиссары грабят тебя. Нас оставляют на вечное страданье, терпите, просите Бога, чтобы освободил нас от большевистского ига и коммунистического гнета"»²⁰.

Из беседы с учащимися К., директора школы Ивановского района, в прошлом прапорщика царской армии: «Теперь в каждом учреждении сидят евреи и что хотят, то и делают. Наши крестьяне ужасно озлоблены тем, что большевики посылают в деревню работать в сельсоветы и райсоветы евреев, ведь они забыли, как эти купчики сосали кровь крестьян хуже всяких помещиков <...>»²¹.

Антирелигиозная политика советской власти и преследования поляков вызвали всплеск антисемитизма в первую очередь со стороны польского населения западных областей, который зачастую подогревался ксендзами. Наиболее воинствующие из них в публичных и частных выступлениях обвиняли евреев во всех грехах новой власти.

Из спецсообщений НКВД:

«<...> Ксендз гор. Несвижа <...> обращаясь к своим прихожанам 14 мая 1940 г., говорил: "<...> скоро снова придет такое время, когда Польша восстановится и будет очень сильна, но на этот раз на территории Польши не будет разрешено жить жидам, им житья не будет, т. к. они все коммунисты <...>"»²².

«<...> Ксендз гор. Лида <...> во время службы в костеле, где присутствовало около 400 человек, в своей проповеди заявлял: "Польское государство погубило потому, что в руководстве его стояли масоны православные и жида неверующие <...>"»²³.

На взаимоотношения еврейского и польского населения влияло то, что стереотип польского антисемитизма пробуждал в евреях, в том числе и благорасположенных к местному населению, инстинктивную неприязнь, основанную на представлении о ненависти поляков к евреям. В какой-то степени еврейские беженцы из Польши смогли перенести этот отрицательный заряд

и на территорию Западной Беларуси. Это вызывало обратную реакцию: местное население подозревало наличие злого умысла со стороны евреев даже там, где его заведомо не могло быть²⁴.

Преследования польского населения — аресты и депортации — были первой этнической чисткой на землях Западной Беларуси. Поляки — осадники, бывшие офицеры, государственные служащие, помещики — были признаны «классово чуждым», враждебным, инородным элементом. И хотя некоторые исследователи склонны рассматривать преследования польского населения в 1939—1941 гг. как селекцию по индивидуальным признакам, а не по национальным и конфессиональным критериям²⁵, тем не менее при всей социально-классовой направленности депортаций они — вольно или невольно — носили этнический характер*.

Классово-национальная изоляция поляков отделила эту часть населения от белорусов и евреев, что обусловило устойчивую антисоветскую позицию Армии Крайовой в последующие военные и послевоенные годы, а также антиеврейские настроения большей части польского движения Сопротивления проявившиеся даже в погромах начала войны и убийствах²⁶. А увеличившаяся в предвоенный период дистанция между белорусским и еврейским населением послужила одной из причин безболезненного для славянского окружения выделения евреев в годы немецкой оккупации. Таким образом, нацисты продолжили этническую чистку края, начатую советской властью.

В условиях, когда рушился привычный уклад жизни, в западных областях началась ожесточенная конкуренция за рабочие места, особенно среди служащих. Среди еврейских беженцев из оккупированной нацистами части Польши многие были квалифицированными специалистами. Инженеры, врачи из числа беженцев оставались для работы даже в режимных городах (областных центрах): Бресте, Пинске, Барановичах. Так, в Барановичской больнице врачами работали исключительно евреи, врачи других национальностей были переведены на другую работу в городе или разосланы по районам, что вызвало недовольство среди некоторой части медработников²⁷. Подобная обстановка усугубляла антисемитские настроения служащих.

Тоталитаризм и беззаконие, творимые советской властью,

* Послевоенный обмен населения между СССР и Польшей завершил этническую чистку края.

резко понизили ценность человеческой жизни. Своими репрессивными действиями государство показало пример и дало возможность желающим участвовать в насилии. Сразу после вторжения Красной Армии на территорию Западной Беларуси в городах и сельской местности создавались отряды рабочей гвардии. Польских офицеров и полицейских, застигнутых с оружием в руках, рабоче-гвардейцы убивали на месте²⁸.

Советская власть не только не осуждала подобные убийства, но даже косвенно поощряла их. Любопытны в этом плане документы о судебном процессе по делу трех крестьян с Малорита Брестской области по обвинению их в убийстве 26 сентября 1939 г. «на почве классовой мести» бывшего солтыса, а также судебное дело крестьянина того же села, в вину которому вменялось убийство 25 сентября 1939 г. коменданта польской полиции. Характерно, что районный прокурор отказался от обвинительной речи в отношении убийц солтыса, «не найдя состава преступления» в их действиях. Однако для крестьянина, убившего коменданта полиции, он потребовал высшей меры наказания, «что крайне изумило присутствующих на процессе крестьян». Областной суд оправдал обвиняемого, а райпрокурор был снят с работы как «допустивший грубую политическую ошибку». Постановлением бюро Брестского обкома партии от 13 марта 1940 г. была осуждена практика областной прокуратуры, «граничащая с потерей политического чутья и классовой линии при возбуждении уголовных дел против трудящихся крестьян»²⁹.

Как показало время, от классовой мести до национальной — один шаг. Показателем взаимной национальной вражды в обществе могут служить примеры взаимоотношений учащихся средних школ и школ ФЗО. Как отмечалось в докладной записке секретарю Барановичского обкома от 10 мая 1940 г., в бывшей Несвижской гимназии между учениками обострилась национальная рознь: дети-поляки на переменах и на улице держались отдельно от белорусских и еврейских школьников³⁰. То же наблюдалось в Дятловском детском доме: воспитанники-поляки избивали своих ровесников белорусов и евреев³¹.

В пинской школе ФЗО № 23 также имелись факты проявления национальной вражды. Ученики-евреи называли сверстников-поляков «польскими собаками», в то время как учащиеся поляки и белорусы называли евреев «жидюгами». В декабре 1940 г. одному из школьников-евреев в общежитии ФЗО во время сна нарисовали крест и забили в уши бумагу³².

Крайней формой антисоветизма являлось восхваление Гитлера, ожидание прихода немецкой армии и предвкушение мести евреям, которая за этим последует.

Из спецсообщений НКВД:

«Рабочий мельницы З. К. восхвалял Гитлера, говоря: "Придет немец, всех жидов передавит, тогда будет много легче, Гитлер у нас будет на земле и на небесах, у него вся симпатия к людям <...> Вот человек один на белом свете нашелся, который всю заразу на свете уничтожит и передавит, хоть бы он скорее сюда пришел, а то эта зараза хочет всем светом завладеть <...>»³³.

Из заявления бывшего владельца мастерских Пинска Н.: «<...> вот выступала одна еврейка, рассказывала свою автобиографию и восхищалась достижениями советской власти. Нужно будет заметить эту сволочь, чтобы потом поставить ее к стенке»³⁴.

Из беседы крестьян колхоза им. 1 Мая Давид-Городокского района Пинской области: «Пришел теперь наш час, к власти скоро придет немец, тогда мы будем издеваться над евреями и советской властью. Когда будет идти немец, тогда я первым пойду на большевиков <...>»³⁵.

Пропагандистское создание образа врага, злонамеренного чужака способно резко повышать уровень ксенофобии как у отдельных лиц, так и у больших общностей людей, в результате чего она может достигать самых крайних степеней³⁶.

Советский режим с его направленным поиском «врага народа» выработал определенный стереотип мышления и действия у населения Западной Беларуси, который, попав на подготовленную почву бытового антисемитизма и получив дополнительный толчок (классовая вражда, просчеты кадровой политики советской власти, усвоенный в результате антисоветизм-антисемитизм), самопроизвольно трансформировался в качественно другую идею: еврей — враг. Этот процесс прошел два этапа:

1. Ненависть к польскому государству, практиковавшему на «кресах восточных» дискриминацию белорусского и украинского населения, проводившему колонизационную политику и полонизацию, с приходом советской власти получила выход в формулировке: «осадник, офицер, солтыс, то есть поляк, — враг».

Убийства, аресты и депортации поляков дали выход первой волне агрессии.

2. Одновременно начало накапливаться раздражение, ожесточение и страх по отношению к новой власти. Ее внутренняя политика — коллективизация, репрессии, трудности снабжения, резкое снижение уровня благосостояния и т. д. — потребовала нового объекта для ненависти, который явился бы носителем всех отрицательных сторон новой власти. Этим объектом стали евреи.

Крупнейший философ нашего времени Мераб Мамардашвили писал: «Насилие, садизм и отсутствие законности копились десятилетиями и не находили выхода, поскольку существовала монополия государства на насилие и беззаконие. Теперь, когда монополия нарушена или нейтрализована, вся мерзость прет наружу из самых темных уголков человеческого "Я"». И хотя философ говорил это о другой эпохе и другой стране, объяснение феномена насилия и садизма как проявления самых низменных человеческих инстинктов очень точно³⁷. Перечисленные факторы сыграли немаловажную роль в период нацистской оккупации и тотального уничтожения евреев, заметно ослабив оппозицию местного населения — поляков и белорусов — Холокосту.

¹ *Wierzbicki M. Niektóre aspekty stosunków polsko-białoruskich w czasie Pierwszej wojny światowej i sowieckiej (1939—1940) // Społeczeństwo Białoruskie, Litowskie i Polskie na ziemiach Północno-wschodnich II Rzeczypospolitej (Białoruś Zachodnia i Litwa Wschodnia) w latach 1939—1941. Warszawa, 1995. S. 241—242.*

² Государственный архив Брестской области (далее ГАБО), ф. 7581, оп. 1, д. 200, л. 101.

³ Там же, л. 114.

⁴ Там же.

⁵ Там же, л. 1.

⁶ Там же.

⁷ Там же, д. 45, л. 69.

⁸ Там же, д. 200, л. 114.

⁹ Там же, д. 34, л. 99.

¹⁰ Там же, д. 200, лл. 47, 52, 89—91; Филиал ГАБО в г. Пинске, ф. 184, оп. 2, д. 2, л. 5; д. 4, лл. 1, 5.

¹¹ ГАБО, ф. 7581, оп. 1, д. 74, л. 73.

¹² Там же, д. 25, л. 205.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, д. 34, л. 36; д. 19, лл. 246—247, 43.

¹⁵ Филиал ГАБО в г. Пинске, ф. 184, оп. 2, д. 4, лл. 5—6; д. 7, лл. 8—12.

¹⁶ ГАБО, ф. 7581, оп. 1, д. 2, л. 44.

¹⁷ Там же, л. 103.

¹⁸ Там же, д. 76, л. 39.

¹⁹ Там же, д. 25, л. 140.

²⁰ Там же, л. 151.

²¹ Там же, д. 26, л. 198.

²² Там же, ф. 7580, оп. 1, д. 26, л. 169.

²³ Там же, л. 212.

²⁴ *Михник А.* Мне хватит смелости оставаться евреем для антисемитов // Уроки Холокоста и современная Россия м/н симпозиума, проведенного в Москве 6—7 апреля 1994 г. М., 1995. С. 67—68.

²⁵ *Strzeżembośz T.* Opór moralny bierny i opór moralny czynny jako forma walki z okupantem na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1934—1941 // Spółczesność Białoruskie, Litowskie i Polskie... S. 267—277.

²⁶ Там же.

²⁷ ГАБО, ф. 7580, оп. 1, д. 29, л. 94.

²⁸ Там же, ф. 1, оп. 16, д. 3, лл. 96—97.

²⁹ Там же, д. 5, лл. 192—194.

³⁰ Там же, ф. 7580, оп. 1, д. 26, л. 20.

³¹ Там же, д. 28, л. 21.

³² Там же, ф. 7581, оп. 1, д. 26, л. 181.

³³ Там же, д. 25, л. 178.

³⁴ Там же, д. 26, л. 102.

³⁵ Там же, д. 76, л. 187.

³⁶ *Аронов Г.* К вопросу о биологическом антисемитизме // Еврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції. Київ, 8—9 грудня 1994 р. С. 6—8.

³⁷ *Клюкова Г.* История Холокоста на территории СССР в годы Великой Отечественной войны (1941—1945). М., 1995. С. 67.



Э. Нитобург

АФРОАМЕРИКАНЦЫ И АМЕРИКАНСКИЕ ЕВРЕИ: ОТ ОБЩНОСТИ ЦЕЛЕЙ К КОНФЛИКТУ ИНТЕРЕСОВ

16 октября 1995 г. в американской столице состоялся объявленный почти за два года до того экстремистской организацией «Нация ислама» и широко разрекламированный средствами информации «Марш миллиона» мужчин на Вашингтон. Правда, собрать столько людей не удалось, но 400 тыс. человек туда прибыли, что стало крупнейшей манифестацией темнокожих американцев за всю их историю. Перед ними на трибуне за пуленепробиваемым стеклом, в окружении телохранителей вещал харизматический вождь. Это был элегантно одетый афроамериканец в очках, лидер «Нации ислама» Луис Фаррахан. Обращаясь к собравшейся огромной массе людей, он сумел вовлечь ее в совместное действие и превратить в некий единый тысячеголовый организм. Для этого Фаррахан использовал старый прием «посыл-ответ», применявшийся черными проповедниками еще на молитвенных собраниях рабов, а позже в негритянских церквах. Он выкрикивал короткие формулы, которые повторялись затем тысячеустой толпой: «Я черный! Я сильный! Завтра я буду еще сильнее! Завтра я буду еще умнее! Завтра я буду еще лучше! Я никогда не буду белым!» Но между этими фразами о самосовершенствовании им ловко вставлялись расово-политические лозунги: «Белые живут за мой счет! Я не хочу больше быть жертвой! Власть черных лучше власти белых!» и др. Люди с вскинутыми кулаками и горящими глазами повторяли их раз по двадцать, и, привыкнув к такой форме внушения и самовнушения, несметная толпа складно скандировала все это...¹

Разглагольствуя в своей более чем двухчасовой речи о мире с белыми и о достоинстве черных американцев, Фаррахан обрушился затем на отцов-основателей Америки, обвинив их в рабстве

негров и лицемерном демократизме, в том числе и за принятую ими американскую конституцию, которую назвал расистским произведением закоренелых рабовладельцев. А попутно он внес и немало собственных «открытий» во всемирную историю, объявив, например, что египетские пирамиды построили негры, что белый Наполеон обстрелял там Сфинкса как «негра», что негром был и Иисус Христос, перекрашенный белыми расистами, как и само христианство, в белый цвет, что и первая женщина Ева была черной, что именно «кровососы»-евреи якобы привезли в Америку 150 миллионов (?!!) черных рабов, а теперь «выжимают соки» из их потомков и т. д.²

«Он скрывает свое истинное лицо антисемита, ненавидящего всех белых, которые являются низшей расой, — прокомментировал речь Фаррахана журналист-афроамериканец из газеты «Дейли ньюс» Стэнли Кроч, — но самые недостойные среди белых дети Дьявола — евреи...»³

В «Нации ислама» числится всего 20—25 тыс. членов, а темнокожая Америка насчитывает более 32 млн. человек и еще не так давно избегала экстремистов из этой организации. Более того, почти вплоть до 70-х гг. отношения между афроамериканцами и американскими евреями были в целом нормальными и характеризовались взаимной поддержкой в длительной общей борьбе тех и других против расовой и этнической дискриминации, расизма и антисемитизма, Ку-клукс-клана и американских нацистов.

Какая же «кошка» пробежала между ними? Почему в 80—90-х гг. стали возможны публичные восторги Фаррахана и его сподвижников по поводу «решения еврейского вопроса» Гитлером или прозвучавший в Чикаго, буквально за два дня до «Марша миллиона», демонстративный вызов молодежного лидера «Нации ислама» Кванеля Экса, заявившего: «Я обращаюсь к еврейской Америке: готовьтесь к войне. Мы собираемся отправить вас в ад!»⁴

Чтобы ответить хотя бы в самых общих чертах на этот непростой вопрос, попытаемся обратиться к истории афроамериканцев и американских евреев.

Афроамериканцы

По разным оценкам, в XVI—XIX вв. в Новый Свет было ввезено из Африки от 9,6—10 до 14—15 млн. черных рабов, в

том числе в Британскую Северную Америку, а затем в США — от 700 до 900 тыс.⁵. Рабы, привезенные в колонии Британской Северной Америки, были выходцами из разных районов и государств Черного континента, принадлежали к разным племенам и народам, отличались друг от друга по образу жизни, культуре и физическим особенностям, говорили на разных языках и диалектах. Попав в чуждое им окружение, за тысячи километров от родины, имея за плечами разное социальное прошлое и низведенные до положения скота в чужой стране, они оказались не только «без роду и племени», но и лишены были человеческой индивидуальности. Однако общность судьбы, нового языка и коренных интересов рабов, сложившаяся в процессе приобретенного на американской почве опыта совместной жизни, труда и борьбы против рабовладельцев и расового гнета, постепенно сплачивала их между собой и создавала объективную основу для появления у них чувства групповой солидарности и складывания социально-расовой общности. Одновременно происходил процесс их культурной ассимиляции, в том числе освоения языка белых и обращения в христианство. Тем не менее они сохранили определенные элементы своих африканских религиозных верований, смешав их с христианством. Творческая реинтерпретация ими христианства и адаптация к нему были главной причиной того, что черные рабы не оказались полностью деморализованы и не потеряли за два века рабства человеческого облика⁶.

Приобщение рабов к христианству начиналось со знакомства с Библией. Конечно, неграмотные рабы не могли читать ее сами, но изложение Библии проповедником оказывало на них огромное влияние как источник сверхъестественного знания. При этом с самого начала религиозной жизни рабов они стремились идентифицировать себя с угнетенными личностями и народами, описанными в Библии, и, по словам автора монографии «Быть рабом» Д. Лестера, «в Ветхом завете — в рассказе о порабощении евреев египтянами — они нашли свою собственную историю. В фигуре Иисуса Христа нашли кого-то, кто страдал, как они страдали, кого-то, кто понимал их, кого-то, кто предлагал им отдых от их страданий»⁷. Рабы считали себя «новым Израилем», «народом, избранным Богом», который он привел в рабство в новый «Египет», а своих врагов, угнетателей-рабовладельцев, — «фараонами».

В идентификации с историей Исхода евреев из Египта рабы создавали для себя цель и смысл жизни в условиях рабства. Они

верили, что священная история освобождения Богом «своего народа» должна повториться (или повторялась) на американском Юге. Капеллан армии северян, работавший во время Гражданской войны среди освобожденных рабов в Алабаме, в 1864 г. писал, что «нет другой части Библии, которая была бы им так знакома, как история освобождения детей Израиля. Моисей является их идеалом во всем, что касается высокого, благородного и совершенного в человеке. Я думаю, что они привыкли рассматривать Христа не столько как духовного освободителя, сколько как второго Моисея»⁸.

Командир прославленного негритянского полка армии северян полковник Томас К. Хиггинсон вспоминал, что, судя по проводившимся опросам, в головах рабов на Юге царил смешь из библейской истории евреев и они не проводили четкой линии между Иисусом и Моисеем. Образ Моисея, освободившего свой народ от рабства в этом мире, и Иисуса — избавителя в потустороннем мире, смешивались ими во всеобъемлющей теме освобождения от рабства. Моисей в их сознании стал Иисусом, а Иисус — Моисеем⁹.

После ликвидации рабства негритянское население на сельском Юге оставалось глубоко религиозным, сгруппировавшись в церковных общинах. Для многих членов сельской общины церковная служба была единственной возможностью почувствовать себя свободными.

Однако по мере становления в южных штатах на рубеже XIX—XX вв. системы жесткой расовой сегрегации, разгула белого расизма и связанного со всем этим ухудшения социально-экономического положения темнокожего населения Юга росла его миграция в промышленные города Севера и Запада, где постепенно сложились целые негритянские районы — так называемые «черные гетто». В первый трети XX в. расовая дискриминация, сегрегация, бытовой расизм стали характерными чертами «американского образа жизни». При этом афроамериканцы рассматривались не просто как группа с иным этническим или расовым культурным прошлым подобно итальянцам и другим европейским иммигрантам или индейцам. Они считались человеческими существами низшего порядка. В результате рабство и расизм, оказавшие глубокое влияние на психологию американских негров, наложили свой отпечаток и на психологию всей североамериканской нации¹⁰.

Такое умышленно культивируемое значение расового факто-

ра, и в частности различие в цвете кожи, привело к появлению и закреплению у значительной части афроамериканцев своего рода комплекса неполноценности, неверия в свои силы. Экономическое и моральное отчуждение личности среди беднейшей части черных мигрантов активизировало их религиозный поиск и способствовало переходу части из них в разного рода секты и культы, дававшие возможность преодолеть комплекс неполноценности и обрести чувство самоуважения. Причем расовые погромы, линчевание и другие формы массового насилия против черных способствовали росту в их среде этноцентристских настроений и появлению сект, отвергавших христианство как религию белого человека. А поскольку они поколениями воспитывались в атмосфере библейской символики, то история «богоизбранного народа», который за грехи свои обращен был по воле Божьей в рабство и угнан на чужбину, а затем, раскаявшись, опять-таки по воле Божьей, обрел свободу и родину, естественно, особенно легко отождествлялась американскими неграми с их собственной судьбой. На рубеже XIX—XX вв. среди американских негров появились группы, заявлявшие, что название «негры» было придумано рабовладельцами, навязавшими им религию белого человека. На самом же деле они — потомки древних евреев и религия их — иудаизм. Так, в 1896 г. некий Уильям С. Крауди основал в Канзасе секту «черных евреев» и объяснял своим последователям, что в действительности предками американских негров были «потерянные племена древнего Израиля». Первые древние евреи, утверждал он, были чернокожими людьми и лишь впоследствии, в результате длительного процесса межрасового смешения, появились белые евреи. К концу первой мировой войны секты «черных евреев» появились в Нью-Йорке, Чикаго, Филадельфии, Вашингтоне. Некоторые из них представляли своего рода коммуны, возглавлявшиеся самозваными «пророками». Их «раввины» принимали еврейские имена, использовали историю и религию древних евреев со своим толкованием ортодоксальных еврейских законов и обычаев.

Крупнейшая и одна из наиболее известных сект «черных евреев» — «Хранители заповедей живущего Бога» была основана в 1919 г. У. А. Мэтью. Его последователи называли себя «эфиопскими евреями» — потомками группы эфиопов, чье происхождение восходит, согласно легенде, к браку царя Соломона с царицей Шебой и связанным с этим событием появлением за 600 лет до н. э. в Эфиопии еврейской колонии. Другой из сравни-

тельно крупных групп «черных евреев» в период между двумя мировыми войнами была секта «Церковь Бога» в Филадельфии, руководимая уроженцем Юга Ф. С. Черри, также утверждавшим, что Бог — черный, что Ной и его сыновья — Сим, Яфет, Хам, библейские патриархи Авраам, Исаак, Яков и «богоизбранный» народ Израиля были чернокожими людьми. Отказ от христианства — религии белого человека и утверждение своей независимости от его моральных принципов давали «черным евреям» определенное чувство превосходства в мире, где афроамериканцы все еще продолжали подвергаться расовой дискриминации и унижению. Они считали, что вернули себе подлинную идентификацию, язык и таким путем сами освободили себя.

Трудности «черных евреев» в отношениях с остальными афроамериканцами, так же как и психологические различия с белыми иудаистами (нередко с их собственными расовыми предубеждениями), объективно способствовали изоляции «черных евреев» и стремлению некоторых из них к бегству от американского общества. Так, в 1967 г. из Чикаго (в том числе из синагог Альфа-Бета Исраэл и Дом Иегуды) в Либерию уехала группа «черных евреев» численностью более 170 человек. Но в 1969 г. около половины их под руководством водителя грузовика Бена Картера, переименовавшего себя в Бен-Ами, переехали оттуда в Израиль. Расселили их вместе с выходцами из стран Северной Африки, Индии и Грузии в городах Димона и Арад в Негеве, где они работали в строительстве, текстильной и кожевенной промышленности. Однако в 1971 г. на созванной им пресс-конференции Бен-Ами Картер заявил, что в сфере найма на работу и жилья в отношении членов его общины проводится «политика Джинн Кроу, подобная той, которую мы испытали» в США. В 1972 г. дело дошло до столкновений между «черными евреями» и другими израильтянами и резкого обострения отношений с властями, запретившими въезд в страну «черных евреев» из США. Тем не менее отдельным из них в 70—80-х гг. удалось поселиться в Израиле.

В настоящее время в США группы «черных евреев» и «черных израэлитов» существуют в Нью-Йорке, Чикаго, Филадельфии, Лос-Анджелесе, Бостоне и других городах. В 80-х гг. общая численность «черных иудаистов» оценивалась в 25—40 тыс., причем одна из этих групп — в штате Нью-Джерси — получила «признание» со стороны части американского еврейства¹¹.

Тем же стремлением черных американцев перестать считаться людьми второго сорта только потому, что у них темный цвет кожи, было обусловлено появление в США и «черного мусульманства». В основе этого религиозного движения также был вызов концепциям белых о черных и преувеличение либо создание мифических элементов исторического культурного наследия, призыв к гордости быть черным, а зачастую и к смене унаследованных от эпохи рабства имен, так же как принцип самопомощи и финансовой независимости. Первая такая секта «Храм мавритано-американской науки» была основана в 1913 г. в Ньюарке, штат Нью-Джерси, уроженцем Северной Каролины Тимоти Дрю, принявшим имя Ноубл (Благородный) Дрю Али. Объявив себя посланником короля Марокко и пророком Аллаха, он призывал афроамериканцев не признавать терминов «негр», «черный», «цветной», «эфиоп», ибо на самом деле они являются не африканцами, а азиатами — потомками мавритан, живших в Марокко, а точнее, моавитян, или моабитов, заселявших в I—II тыс. до н. э. юг Иордании и смешавшихся якобы позже с арабскими племенами Северной Африки. Поэтому подлинной их религией является ислам. В конце 20-х гг. Дрю Али был убит и секта распалась. Однако уже в 1930 г. в детройтском «черном гетто» возникла еще одна секта, получившая вскоре название «Нация ислама», главой и идеологом которой с 1934 г. и до самой его смерти в 1975 г. был «посланец Аллаха», принявший имя Илайджа Мухаммед. С самого начала он проповедовал полную изоляцию «так называемых негров» от белых американцев. Он говорил своим последователям, что Бог первоначально — 66 триллионов лет назад — создал черных людей, живших вначале на Луне, соединенной тогда с Землей. Но после страшного взрыва Земля отделилась и ее заселили черные люди племени шабасс, основавшие «святой город Мекку». Однако в каждом человеке имелся как черный элемент, содержащий доблесть и силу человека, так и коричневый, содержащий человеческие слабости и пороки. Но вот безумный черный ученый-генетик Якуб, родившийся за несколько тысяч лет до Моисея, действуя по воле Бога, 6645 лет назад на острове Патмос сумел за 600 лет путем многих «мутаций» отделить черный элемент от коричневого и вывести совсем светлого — белого человека, которого звали Адамом. Так возникла раса белых людей, в физическом и умственном отношении стоявших ниже черных, «голубоглазых дьяволов» — врагов спра-

ведливости, лжецов и убийц, которую Бог изгнал в Европу, где они жили 2 тысячи лет дикарями в пещерах, пока Бог не послал пророка Моисея цивилизовать их. Все это Бог сделал для того, чтобы испытать черную расу, часть которой — «так называемые негры» — в Северной Америке была отдана под власть «белых дьяволов», испытала муки рабства, утратила свою религию и имена. Вот почему именно сюда Бог послал пророка И. Мухаммеда своим избранникам в лице «потерянной и ныне найденной» «Нации ислама». Но Бог установил срок правления белых людей, который скоро окончится. Поэтому «Нация ислама» должна подготовиться к Армагеддону — последней великой битве с «белыми дьяволами», когда все они погибнут.

Созданная И. Мухаммедом мифология была призвана разрушить веками прививавшийся черным в США комплекс неполноценности и помочь «убить в себе раба», то есть сломать навязанную им расистскую систему ценностей и представлений, внушить чувство самоуважения, гордости своим великим прошлым и превосходства черных над белыми, сознание необходимости отказа от всех элементов «белой» американской культуры и создания своей собственной субкультуры. При этом идея «превосходства черных» и расовая враждебность проповедовались в религиозной оболочке. Апокалипсические картины грядущего Армагеддона — гибели «голубоглазых дьяволов» и спасения «избранных» черных — освящали чувство ненависти и жажду отмщения. Важной чертой этого движения была групповая солидарность и целеустремленность¹². Цели его один из проповедников «Нации ислама» сформулировал так: «Убрать ногу белого человека с моей шеи, его руку — из моего кармана, а его тушу — с моей спины. Спать в собственной постели без страха, смотреть прямо в его холодные голубые глаза и называть его лжецом всякий раз, когда он раскрывает свой рот»¹³.

В 60-х гг. «Нация ислама» стала массовой и строго централизованной организацией с весьма эффективным руководством и военизированной службой охраны. Лидеры «черных мусульман» отвергали как физическую, так и культурную ассимиляцию, проповедуя полный отказ от американской культуры и создание «потерянной и найденной» черной нацией своей, отличной от «белой», культуры и системы ценностей. Этой цели и служили как замена «черными мусульманами» английских имен и фамилий на арабо-мусульманские, так и мифы об их великом прошлом

и не менее великом предназначении. Осуждая христианство, они призывали черных не верить черным священникам, помогающим белым держать «так называемых негров» под своим неусыпным контролем¹⁴.

Не менее активно «Нация ислама» критиковала иудаизм и спекулировала на антисемитизме темнокожей бедноты в гетто, связанном с тем, что большинство действительных или мнимых «белых эксплуататоров», с которыми она непосредственно сталкивалась, представляли евреи — хозяева лавок и мелких магазинов в гетто. Именно за этот акцент в пропаганде «черных мусульман» их открыто приветствовала в 60-х гг. партия американских нацистов во главе с Д. Л. Рокуэллом¹⁵. Но в 1975 г. И. Мухаммед умер, руководство организацией перешло к его сыну, который отказался от националистической идеологии, проповеди расовой ненависти, сепаратизма и назвал ее Всемирной общиной ислама на Западе.

Между тем вскоре после убийства в 1968 г. лидера афроамериканцев М. Л. Кинга даже некоторые из его соратников потребовали отказа от тактики ненасилия в борьбе за гражданские права, утверждая, что она в значительной степени себя изжила. «Мы будем применять насилие в той мере, в какой нас вынудят к этому,— заявил тогда его молодой сподвижник пастор Джесси Джексон,— и мы будем противниками насилия в той мере, в какой дается возможность быть таковыми»¹⁶.

Однако в 70—80-е гг. движение гражданских прав вступило в новую фазу, полностью отличную от 50—60-х гг., когда оно не только добилось крупных побед и признания, но и принесло многим афроамериканцам чувство достоинства и гордости за свои достижения. В целом, как община, афроамериканцы завоевали равное избирательное право, равные права на жилье, образование, получение работы. В 1983 г. власти были вынуждены объявить день рождения М. Л. Кинга национальным праздником США. Однако эти успехи мало изменили социально-экономическое положение почти половины афроамериканцев. В годы экономических кризисов вдвое больше черных, чем белых, теряли работу, а доходы черных понижались гораздо больше, чем белых. Фактическая, хотя и завуалированная, расовая дискриминация, несмотря на все юридические запреты, как на рынке труда, так и в сфере высшего образования, сохранялась. Поэтому основным требованием афроамериканцев стало теперь не юридическое равноправие — «равенство возможностей», а «равенство резуль-

татов» — фактическое равенство черных во всех сферах жизни, ибо официальное получение гражданских прав не поколебало основ их социально-экономического неравенства¹⁷.

Американские евреи

Первые евреи на территории будущих Соединенных Штатов оказались лишь на три десятка лет позже первых африканцев — в 1654 г. Они прибыли туда из Бразилии, спасаясь от португальской инквизиции. В последующие полтора века в разные североамериканские колонии Англии прибыло еще несколько групп евреев из Нидерландов, Франции, острова Барбадос, Польши, Венгрии, но в основном из различных германских государств. После образования США еврей, которых в 1776 г. насчитывалось от 2 до 2,5 тыс. человек, были уравнены в правах с христианами, и к 1826 г. численность евреев в США возросла до 6 тыс. человек. С 1815 по 1890 г. туда прибыло около 5 млн. немецких иммигрантов, в том числе около 200 тыс. немецких евреев, и в 1878 г. в США насчитывалось уже около 250 тыс. евреев. Высокая степень расселения по стране облегчала им адаптацию, да и сами они стремились побыстрее «американизироваться». Лидеры немецких евреев в США завершили начатую во Франции и Германии еще на рубеже XIX в. реформу традиционного иудаизма ввиду его явной архаичности относительно американских условий жизни второй половины XIX в. К концу XIX в. реформистский иудаизм постепенно стал наиболее популярным течением иудаизма германо-американских евреев. Реформаторы добились изменения устаревших обрядов и ритуалов, отказа от богослужения на иврите и соблюдения ряда религиозных предписаний, регламентировавших жизнь и быт верующих. В реформистских храмах (temple), как реформисты стали называть свои синагоги, ввели орган и хор, службу на английском языке, отменили сегрегацию женщин и т. д.¹⁸.

Начавшуюся в 80-х гг. XIX в. и продолжавшуюся 40 лет массовую иммиграцию в США евреев из стран Восточной Европы иногда называли крупнейшей после «исхода евреев из Египта». С 1881 по 1924 г. в США прибыло около 2,5 млн. евреев-иммигрантов, 80% их были восточноевропейского происхождения, в том числе $\frac{2}{3}$ — выходцы из России. Русские, польские, лигвовские, галицийские, румынские евреи в большинстве своем приезжали из местечек и небольших городков Черты оседлости и

казались германо-американским евреям-старожилам «неотесанными», «слишком религиозными и шумливыми», а их язык идиш — «свинским жаргоном». Но по мере того, как образовательный, профессиональный, культурный уровень и социально-экономический статус потомков евреев-иммигрантов восточноевропейского происхождения повышался, культурные различия между ними и старожилами уменьшались.

Сближению и стиранию различий между различными группами американского еврейства способствовала также совместная борьба против набиравшего силу в 20—30-х гг. XX в. антисемитизма в США¹⁹. Приход в начале 30-х гг. к власти в Германии нацизма и уничтожение в Европе миллионов евреев лишь ускорили консолидацию американского еврейства, сформировавшегося в США из ряда иммигрантских групп, в том числе переселившихся в конце XIX — первой половине XX в. из различных стран Европы, Северной Африки, Восточного Средиземноморья, Латинской Америки и Вест-Индии²⁰.

Если немецкоязычные евреи в Америке в XIX в. сравнительно быстро аккультурировались в американском обществе, то приток с конца XIX — начала XX в. сотен тысяч восточноевропейских евреев привел к нарастанию в США антисемитизма. Это на время ослабило среди них тенденцию к интеграции и социокультурной ассимиляции. Тем не менее этот процесс протекал весьма интенсивно, хотя американская культура никогда не навязывалась им федеральным правительством, а скорее прививалась на конкретном социальном уровне англоязычным окружением. Сама проблема выживания вынуждала иммигрантов говорить по-английски, перенимать общепринятый тип одежды и вообще американский образ жизни. Обязательное обучение в муниципальных школах ускоряло этот процесс.

Первое поколение евреев из Восточной Европы в большинстве своем долго сохраняло многие, хотя уже и не все, религиозные традиции, говорило на идише, жило в беднейших городских районах. Но второе поколение — дети иммигрантов, рожденные в США, — провело свои детство и юность как бы между двумя мирами: традиционным — в родительском доме и американским — в школе и других общественных местах. Они старались пользоваться всюду английским. Заметно вырос их образовательный уровень, социальный статус. Своим детям потомки восточноевропейских иммигрантов второго поколения старались дать уже не только среднее, но по возможности высшее

образование, а бытовым языком в их семьях все больше становился английский. Добиваясь реализации своих гражданских прав, они организационно, профессионально и в финансовом отношении значительно укрепили старые, а также создали ряд новых еврейских организаций, заметно активизировали их деятельность и внесли решающий вклад в борьбу с антисемитизмом на том этапе²¹.

Третье поколение — внуки иммигрантов, в большинстве своем занятые в «беловоротничковых» профессиях и принадлежавшие к среднему классу, — имело уже весьма отдаленное отношение к традиционному еврейскому культурному наследию. Они воспитывались родившимися в США и уже в значительной степени американизированными родителями, ощущали себя американцами и говорили только на английском, давали своим детям чаще всего английские имена, стремились обеспечить им университетское образование, жили в богатых пригородах и значительно чаще, чем их родители, заводили себе друзей, жен и мужей неевреев.

В 80-х гг. четвертое поколение, по свидетельству социологов, проявляло еще меньше признаков еврейской этничности, чем третье. И хотя оно сохраняет семейные узы и дружеские связи в основном все еще в еврейской среде, но значительно реже и менее активно участвует в деятельности еврейских организаций²².

Исследователи американского еврейства обычно подчеркивают его активную социальную мобильность. В первой четверти XX в. около $\frac{9}{10}$ всех работавших восточноевропейских евреев-иммигрантов были «синими воротничками»: более 60% их были заняты в промышленности, 12,4% — в сфере домашнего обслуживания, 10,4% — в качестве чернорабочих, 2,4% — в сельском хозяйстве, 10,1% — в торговле и лишь 2% — в качестве специалистов и лиц свободных профессий. Но уже в 1935 г. 60% молодых евреев, то есть детей иммигрантов, были заняты в качестве «белых воротничков»²³. «Даже если евреи жили в трущобах, — пишет не без намека в адрес нынешних обитателей «черных гетто» крупный современный исследователь афроамериканец профессор Томас Соуэлл, — эти трущобы отличались от остальных, там было меньше алкоголизма, убийств, случайных смертей, чем в других трущобных районах или даже по городу в целом. Их детей отличал более низкий уровень таких показателей, как отлынивание от занятий в школе, детская преступность, более высокий уровень умственного развития...

Вопреки многим утверждениям о том, что условия трущоб формируют человека, навязывая ему свои ценности, евреи имели свои собственные ценности, с которыми они пришли, и с ними же они покинули позже эти трущобы»²⁴.

С началом перехода в 50-х гг. в США к постиндустриальному обществу тенденция к росту в структуре занятой рабочей силы группы «белых воротничков» стала характерна для всего (и особенно белого) населения страны. Доля занятых в ней выросла с 31% в 1940 г. до 38% в 1960 г., в том числе подгруппы «специалисты» — с 5 до 12%. Однако у евреев третьего поколения темпы этих изменений были еще выше: к 1970 г. во всем занятом белом населении на долю группы «белых воротничков» пришлось около 51%, и в том числе на долю специалистов — 15,5%, тогда как в занятом еврейском населении соответственно — 88% и 27,4%. Причем рост подгруппы «специалисты» среди них происходил теперь уже не столько за счет врачей, фармацевтов и юристов, как в 20—30-х гг., сколько за счет инженеров, архитекторов, научных работников и преподавателей университетов и колледжей. В 1971 г. доля евреев среди студентов университетов была пропорционально вдвое, а в аспирантуре даже втрое выше, чем во всем населении США в целом. В результате в 1980 г. доля специалистов в занятом еврейском населении поднялась до 32%, а дипломированных менеджеров и администраторов — до 39%. Общая же доля лиц, занятых в элитных профессиях, достигла 71%, тогда как применительно ко всему занятому населению, включая афроамериканцев, этот показатель не превышал 28%²⁵.

Особенности профессионально-квалификационной структуры еврейского населения находили свое отражение в его доходах. Уже в 1970 г. доход «среднего» американского еврея составлял 12,6 тыс. долларов, а «среднего» американца — 10,7 тыс. долларов. В 1980 г. годовой доход среднестатистической еврейской семьи оказался самым высоким среди этнических и этнорасовых групп в США: на 72% выше дохода среднестатистической семьи во всем населении страны и на 40% выше, чем у занявшей второе место по его уровню среднестатистической семьи американских японцев. Как свидетельствуют статистика и другие источники, по своей социальной структуре, экономическому статусу, культуре, а в значительной мере и по ценностным ориентациям основной костяк американского еврейства ныне — городской средний класс, значительную часть которого составляет интеллигенция, играющая видную роль в общественной и культурной жизни

страны. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что, составляя в начале 80-х гг. не более 2,7% населения США, американские евреи получили к тому времени 27% всех Нобелевских премий, которых удостоились ученые и деятели культуры этой страны²⁶. В то же время, по разным оценкам, доходы 12 — 15% лиц еврейского происхождения в США к началу 80-х гг. были на уровне и ниже ежегодно устанавливаемой официально «черты бедности». А на другом полюсе по уровню доходов находится примерно 10% глав еврейских семей, представляющих среднюю и крупную буржуазию. И хотя доля последней в общей массе еврейского населения невелика, влияние, оказываемое ею не только на него, но и на политику местных и федеральных властей, довольно значительно²⁷.

Уже в годы первой мировой войны антисемитизм в США, обросший социал-дарвинистскими и другими теориями расистского характера о «неполноценности еврейской расы», стал влиятельной политической силой. Расисты утверждали, что Америке «грозит еврейский заговор», осуществляемый на двух фронтах — «международными банкирами» и «большевиками». Свою немалую лепту в разнузданную антисемитскую пропаганду внес «автомобильный король» Америки Генри Форд, опубликовавший в 1920 г. книгу «Международный еврей», где была собрана смесь антисемитских мифов и фальшивок, в том числе из опубликованных в 1905 г. в России пресловутых «Протоколов сионских мудрецов»²⁸. В 20-х гг. XX в. в Америке заметно активизировался Ку-клукс-клан. Но особенно сильную волну антисемитизма там вызвал приход нацизма к власти в Германии в январе 1933 г. В 30-х гг. в США существовали десятки расистского, пронацистского и открыто фашистского типа организаций, распространявших по всем штатам антисемитские брошюры, газеты и листовки. Одними из наиболее известных пропагандистов антисемитизма в США тех лет были католический священник Чарльз Кофлин, осуществлявший антисемитскую пропаганду по всей стране через собственную радиостанцию, а также американский фашист Джеральд Смит. Провокации против синагог, фирм и магазинов, попытки выселения евреев из престижных кварталов в ряде городов, усиление дискриминации в высших учебных заведениях — все это стало типичным для многих штатов. В сфере политической жизни различные выборные посты на местном уровне, не говоря уже о федеральном, как правило, для евреев были закрыты. Расистские круги стали обвинять президента США Франклина

Д. Рузвельта в потакании евреям, а его политику либеральных реформ, известную как «Нью Дил», или «Новый курс», стали называть «Джо Дил», или «Еврейский курс». К концу 30-х гг. антисемитизм в США стал принимать столь опасные формы, что во время избирательной кампании 1940 г. оба кандидата в президенты — Ф. Рузвельт (от демократов) и У. Уилки (от республиканцев) — сочли необходимым в своих выступлениях резко осудить антисемитизм и антисемитов²⁹.

В годы второй мировой войны около 550 тыс. евреев и евреек служили в вооруженных силах США, сражались на различных фронтах в Европе, Африке и Азии. Дома нехватка рабочей силы помогла тысячам американок и американцев еврейского происхождения получить работу в ряде отраслей и профессий, куда ранее их почти не допускали. После войны, когда миру стало известно об уничтожении гитлеровцами в Европе 6 млн. евреев, в том числе стариков, женщин и детей, открытый антисемитизм в Америке стал крайне непопулярен и даже в элитных университетах и колледжах все ограничения на прием евреев исчезли.

Тем не менее, хотя антисемитизм в США в первые два послевоенных десятилетия заметно ослаб, эта проблема отнюдь не исчезла, поэтому второму и третьему поколению потомков еврейских иммигрантов приходилось продолжать борьбу с ним. Однако с середины 50-х гг. она велась уже в новых условиях, в политической коалиции с либеральными и демократическими силами, в рамках развернувшегося тогда в США движения за гражданские права. Начавшись с выступлений афроамериканцев против системы расовой дискриминации и сегрегации, существовавшей с конца XIX в. в южных штатах, это движение быстро приняло характер массовой борьбы за равные гражданские права всех меньшинств — расовых, этнических, религиозных и т. д. Афроамериканцев в ней поддержали не только пуэрториканцы, чиканос (американцы мексиканского происхождения), часть белых американцев, но и весьма активно американские евреи и их организации.

Так, в начале 60-х гг. примерно две трети белых — участников «рейдов свободы» в южные штаты и множество участников так называемых «сидячих забастовок» против расовой сегрегации — составляли в южных штатах студенты-евреи. В августе 1963 г. еврейские религиозные организации поддержали знаменитый «Поход на Вашингтон» и участвовали в нем. И не кто иной, как Мартин Лютер Кинг, в 1964 г. заявил, что *«невозможно оценить*

вклад еврейского народа в борьбу негров за свободу — так он велик»³⁰. Именно поэтому куклуksклановцы и другие ультраправые группировки в США заявляли, что движение афроамериканцев за гражданские права и интеграцию якобы инспирировано евреями, а негритянские организации лишь послушные марионетки в их руках³¹. Результатом этой упорной и длительной борьбы было принятие в 60-х гг. ряда законов о гражданских правах, направленных против дискриминации и сегрегации расовых, этнических и других меньшинств, и отмена ряда старых формальных ограничений для них.

Конфликт

Но по мере эскалации войны во Вьетнаме и нарастания протестов борцов за гражданские права против «грязной войны», дальнейшего обострения социальных противоречий расисты и антисемиты все чаще переходили от пропаганды к актам насилия. В 1965—1969 гг. не только в южной провинциальной глубинке, но даже в Нью-Йорке и других крупных городах антисемитствующие хулиганы совершали акты вандализма, оскверняя и разрушая могилы на еврейских кладбищах, малевали свастики на стенах еврейских школ и культурных центров, устраивали нападения на отдельных евреев и их детей в школах, поджигали или взрывали синагоги. Американские нацисты со свастикой на нарукавных повязках пикетировали Белый дом, держа в руках транспаранты с призывами душить негров, «красных» и евреев³².

А в конце 60-х гг. американская пресса заговорила о так называемом «черном антисемитизме». Хотя американские евреи традиционно поддерживали борьбу афроамериканцев против расовой дискриминации и сегрегации, во второй половине 60-х гг. ситуация начала постепенно меняться. К этому времени большая часть городского темнокожего населения страны все еще ютилась в «черных гетто» — перенаселенных трущобах, которые ранее были заселены иммигрантами-евреями из Восточной Европы, чьи дети позже переехали в более престижные городские районы либо в «лилейно-белые» пригороды. Афроамериканцы знали об этом. Кроме того, какая-то часть белых коммерсантов, владельцев жилых домов и торговых заведений в «черных гетто» были евреями. Причем квартирная плата и цены на товары в гетто всегда были выше, чем в остальных кварталах. Наконец, в крупных городах афроамериканцы нередко работали на предпри-

нимателя-еврея и едва ли могли питать к «хозяину» особые симпатии. Вдобавок ко всему этому в те годы многие белые родители, в том числе и евреи, в городах Севера и Запада возражали против расовой дегрегации школ, опасаясь, что в случае перевода их детей в школы «черных гетто» снизится уровень преподавания и качество знаний, усвоенных там их детьми. Ну, а если афроамериканец еще и оказывался членом профсоюза, руководителем которого являлся еврей, то все, что казалось ему неправильным в деятельности союза или несправедливым, он нередко связывал с евреями вообще³³.

Во время «расовых беспорядков» и восстаний второй половины 60-х гг. в «черных гетто» Нью-Йорка, Лос-Анджелеса, Детройта, Ньюарка и других городов среди сожженных зданий оказалось немало домов и магазинов, принадлежавших евреям. В конце 1968 г., когда афроамериканцы и пуэрториканцы в Нью-Йорке развернули борьбу за передачу контроля над муниципальными школами районным властям, против этого выступили белые жители во главе с председателем профсоюза учителей евреем Альбертом Шенкером, организовавшим забастовку белых учителей. Это еще более накалило обстановку. Начались нападения экстремистски настроенных молодых афроамериканцев из «Нации ислама» и других воинствующих организаций черных на еврейских лавочников. Именно в этой обстановке и возникла известная Лига защиты евреев во главе с раввином Меиром Кахане³⁴.

В большинстве своем «расовые беспорядки» тех лет были проявлением не столько антисемитизма, сколько социального протеста, ибо отчаявшиеся обитатели «черных гетто» сжигали и магазины, принадлежавшие не только евреям и другим белым, но нередко и темнокожим владельцам. Но как раз тогда же появился совершенно новый фактор, действительно на долгие годы обостривший отношения между американскими евреями и афроамериканцами. Начало этому процессу положила Шестидневная война 1967 г. между Израилем и Арабскими странами, а также оккупация Израилем части территорий Египта, Сирии и Иордании, вызвавшие гнев и вспышку антисемитизма среди «черных мусульман» и других молодых афроамериканцев, симпатизирующих «угнетаемым темнокожим народам». После разгрома Израилем армий напавших на него Арабских государств в 1973 г., а также в связи с ростом этнического самосознания афроамериканцев и усилением претензий их на выборные и

другие посты местного и федерального уровня антисемитские настроения среди темнокожего населения США заметно выросли³⁵. К сожалению, культивированию их способствовали не только усилия различного рода антисемитских элементов, но и постепенное изменение отношения к афроамериканцам со стороны самого еврейского среднего класса, расистские высказывания и взгляды некоторых его представителей. «Организованная еврейская община, — по свидетельству раввина А. Герцберга, — сдвинулась вправо и позволила себе, по крайней мере с точки зрения черных американцев, занять антинегритянской позиции»³⁶. В конце 70-х гг., когда молодые темнокожие обитатели Гарлема скандировали, имея в виду мэра Нью-Йорка Э. Коча, «долгой грязного еврейского ублюдка», а конфиденциальная встреча главы делегации США в ООН афроамериканца Эндрю Янга с представителем Организации освобождения Палестины З. Терзи привела (возможно, не без вмешательства Израиля) к отставке Янга, отношения между афроамериканцами и евреями в США испортились еще больше. И если в 40—60-х гг. на всех президентских выборах от $\frac{2}{3}$ до $\frac{9}{10}$ еврейских избирателей голосовали, так же как и афроамериканцы, за кандидата демократической партии, то в 1980 г. впервые за полвека $\frac{2}{5}$ избирателей-евреев проголосовали за республиканцев и их кандидата в президенты Р. Рейгана³⁷.

К этому времени американские евреи были представлены на самых высоких постах: министров, советников и помощников президентов, послов, губернаторов штатов. Не превышая в 1982 г. 2,7% населения, в федеральном конгрессе они составляли 3,4%, в политических партиях — 8%, на политических постах — 10,6%, на гражданской службе — 15,1%, среди занятых в средствах массовой информации — 25,8%³⁸. А поскольку ныне американские евреи широко представлены в правлениях, а также советах директоров крупных банков, промышленных и торговых компаний, престижных университетов, в средствах информации, искусстве и самых доходных профессиях, многие из них, с одной стороны, стали гораздо восприимчивее к концепциям неоконсерватизма рейгановского толка, а с другой — почувствовали себя более уверенно, чем раньше. И эти обстоятельства позволяют евреям США более твердо выражать и отстаивать свои групповые интересы, в том числе на городском политическом уровне — по поводу ущемлявших эти интересы преференциальных квот для афроамериканцев — так называемых «программ позитивных

действий», проблем работы, жилья, школ, власти на местах, а на федеральном уровне — по поводу политики США в отношении Израиля. «Новое поколение более молодых богатых евреев,— констатировала осенью 1988 г. лондонская «Таймс»,— не унаследовало твердой преданности своих родителей демократам. Они считают, что республиканская партия больше отвечает их экономическим интересам». Отметив далее растущее политическое влияние в США темнокожего населения, автор статьи писал: «Не так давно обе группы населения находились в тесном союзе в борьбе за гражданские права. Но в последние два десятилетия эта коалиция распалась и между ними быстро растет пропасть. Молодые, обретшие уверенность черные лидеры отвергли помощь евреям. В то же время евреи с возрастающей тревогой наблюдают усилившиеся проявления черного антисемитизма»³⁹.

И как раз к этому же времени возросла активность черных сепаратистов, нашедших себе нового «пророка» в лице не очень до того известного Луиса Фаррахан. Подлинное имя этого человека — Луис Юджин Уолкотт. Протестант, певец и музыкант по профессии, он жил в Бостоне. Но в конце 50-х гг., примкнув к «черным мусульманам» и сменив имя, поднялся затем в иерархии «Нации ислама» от рядового охранника до советника одного из руководителей этой организации. А когда в 1975 г. умер бессменный глава «Нации ислама» И. Мухаммед и это движение распалось, Фаррахан, используя его идеологическое наследие, перенял «эстафетную палочку» и создал свою, новую организацию под прежним названием и с прежней мифологией. Вначале его никто всерьез не принимал, ибо после успехов борьбы в 60-х гг., принятия законов о гражданских правах и осуществления «программ позитивных действий» афроамериканцам стало гораздо легче получить образование, устроиться на федеральную и муниципальную службу или занять выборный пост. Более чем в полтора раза вырос черный средний класс. Однако по сравнению с белыми американцами среди остальной части черных намного вырос уровень безработицы и нищеты. В стране все еще существуют бытовой расизм и завуалированная дискриминация по цвету кожи⁴⁰.

Разочарование наиболее обездоленной части афроамериканцев и образовавшийся после М. Л. Кинга духовный вакуум в их среде сумел использовать Фаррахан. Его заявления о том, что время господства белого человека — неудачного творения генетика Якуба 6,5 тысяч лет назад — близится к концу, что белокожим, и особенно евреям, нет места в будущей Америке, а также

распространяемые его людьми «Протоколы сионских мудрецов» стали находить в «черных гетто» все более широкий отклик. Так, новая «Нация ислама», подпитываемая финансовыми субсидиями из Ливии и некоторых других Арабских стран, постепенно вынудила считаться с собой другие афроамериканские организации и американские средства информации. А в середине 80-х гг. уже не только Фаррахан, но и самый популярный тогда черный общественный деятель Джесси Джексон иронически назвал в частной беседе старые еврейские кварталы в Чикаго «Хаймтауном», о чем сообщила пресса. Вскоре он выступил с открыто враждебным заявлением в адрес «сионистов», видимо, забыв, что М. Л. Кинг, соратником которого он считал себя в молодости, услышав однажды в Гарвардском университете тираду черного студента против «сионистов», сказал: «Когда люди критикуют сионистов, они подразумевают евреев. То, что вы говорите, — это антисемитизм»⁴¹.

Накануне выборной кампании 1984 г. Фаррахан в серии своих радиопередач называл Гитлера «великим человеком», иудаизм — «вульгарной религией», а Израиль и его друзей — «преступными заговорщиками». Газеты сообщали о связях Фаррахана не только с ливийским диктатором Каддафи, но и с лидером американских нацистов Т. Метцджером. Не случайно, выступая в связи с началом этой выборной кампании в марте 1984 г. перед представителями организации «Объединенный еврейский призыв», президент Р. Рейган вынужден был констатировать, что в стране «даже сегодня существуют остатки расизма и антисемитизма. Синагоги подвергаются вандализму, евреев и других преследуют и подвергают унижениям: нацисты и куклуксклановцы пытались промаршировать в районах проживания черных и евреев...»⁴².

Действительно, по данным Антидиффамационной лиги, регистрирующей с 1979 г. акты вандализма, случаи оскорблений, угроз и нападений на отдельных евреев и на еврейские организации (поджоги, взрывы бомб и т. д.), в 1980 г. число таких антисемитских инцидентов составило 377, в 1981 г. — почти 1000, в 1984-м — 715, в 1985 г. — 638, в 1986 г. — около 600 и так вплоть до самого последнего времени. Но в то время, как в целом по стране, судя по опросам общественного мнения, антисемитизм слабеет, среди афроамериканцев он быстро нарастает. И как подчеркнул в опубликованной летом 1992 г. в «Нью-Йорк Таймс» статье глава Центра афроамериканских исследований Гарвардского университета Генри Л. Гэйтс, сам афроамериканец, этот

процесс инспирируют лидеры «Нации ислама», использующие антисемитизм в своей борьбе за контроль и власть над черной общиной. Изданную «Нацией ислама» в 1991 г. и распространяемую по всей стране книгу «Тайные связи между черными и евреями» Гэйтс назвал «Библией черного антисемитизма»⁴³.

К 1993 г. афроамериканцы занимали уже более 8 тыс. выборных постов, в том числе 40 в конгрессе, но это не превышало 1,6% таких постов в США, тогда как доля афроамериканцев в населении — 12%. Если среди белых американцев к 1993 г. за «чертой бедности» жили 11%, то среди черных — 33%. В средний класс пробилось чуть более $\frac{1}{3}$ черных, а у евреев — $\frac{3}{4}$. Средняя продолжительность жизни белых мужчин в стране достигла 74 лет, а у черных — 65 лет. К тому же около половины черных, доживших до 70—80 лет, функционально неграмотны. Один из каждых четырех афроамериканцев в возрасте от 20 до 25 лет уже побывал за решеткой⁴⁴. Все это в немалой мере объясняет, почему Фаррахану, спекулирующему на сложных проблемах жизни темнокожего населения, удалось собрать в Вашингтоне в октябре 1995 г. сотни тысяч афроамериканцев разных взглядов и убеждений. И хотя целый ряд видных деятелей и организаций «черной» Америки решительно отмежевались от «Нации ислама» и осудили ее лидера, присутствие рядом с Фарраханом на трибуне и выступления там Джесси Джексона, мэра столицы Мариона Барри, некоторых черных конгрессменов, священнослужителей и музыкантов говорят сами за себя.

О настроениях афроамериканцев свидетельствуют и опросы. Если до «Марша миллиона» деятельность Фаррахана позитивно оценивало не более трети их, то после «марша» — 50%. На вопрос: является ли Фаррахан фанатиком и расистом, 48% опрошенных белых американцев ответили «да», а 42% черных — «нет». На вопрос: можно ли ему доверять, 43% белых ответили «нет», а 59% черных — «да». На вопрос: можно ли считать его примером для молодых афроамериканцев, 52% белых сказали «нет», а 59% черных — «да». На вопрос: будут ли в дальнейшем межрасовые отношения улучшаться, 54% белых ответили «да», а 59% черных полагают, что «нет»⁴⁵.

В 1968 г. президентская Комиссия по расследованию «расовых беспорядков», охвативших в то время десятки городов США, предупреждала Америку: «Наша нация движется к двум обществам — белому и черному, разделенным и неравным». И судя по признанию президента Клинтона, заявившего по радио в день «Марша миллиона», что «пропасть, зияющая перед нами, разры-

вает сердце Америки», ситуация в этом отношении к лучшему не изменилась. Только с «открытым забралом» в 50—60-х гг. обычно выступал атаквистический белый расизм, а ныне, поскольку открытая пропаганда его преследуется законом, похоже — черный?..

¹ Новое русское слово. Нью-Йорк, 1995. 27 окт.; Time. 1995. 30 окт. P. 34—35.

² Известия. 1995. 9 окт.; Новое русское слово. 1995. 27 окт.

³ Еврейский мир. Нью-Йорк, 1995. 20 окт.

⁴ Там же; Новое русское слово. 1995. 27 окт.

⁵ Африканцы в странах Америки. М., 1987. С. 348—350.

⁶ Нитобург Э. Л. Церковь афроамериканцев в США. М., 1995. С. 70—72, 80, 85—86.

⁷ Цит. по: *Genovese E. D. Roll, Jordan, Roll: the World the Slave Made.* N.Y., 1974. P. 253.

⁸ Цит. по: *Raboteau A. J. Slave Religion: The «Invisible Institution».* N.Y., 1978. P. 311—312.

⁹ *Genovese E. D.* Op. cit. P. 252.

¹⁰ Нитобург Э. Л. Негры США. XVII — начало XX в. М., 1979. С. 226—236.

¹¹ Нитобург Э. Л. Церковь афроамериканцев в США. С. 165—169, 182—183, 237.

¹² Там же. С. 169—184.

¹³ *Lincoln C. E. The Black Muslims in America.* N.Y., 1963. P. 27.

¹⁴ Нитобург Э. Л. Церковь афроамериканцев в США. С. 183—189.

¹⁵ *Rose P. J. They and We. Racial and ethnic relations in the United States.* N.Y., 1964. P. 140.

¹⁶ Time. 1970. 6 апр. P. 12—13, 15.

¹⁷ Нитобург Э. Л. США: «белый» расизм и афроамериканцы на исходе XX в. // Расы и народы. 1994. Вып. 23. С. 167—217.

¹⁸ Нитобург Э. Л. История формирования еврейской общности в США // США. Экономика, политика, идеология. 1994. № 5. С. 22—25.

¹⁹ Там же. С. 27, 31.

²⁰ Там же. С. 29—30.

²¹ Нитобург Э. Л. США: «исчезающий американский еврей»?.. Интеграция или ассимиляция? // Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 130—131.

²² Там же. С. 131—134.

²³ *The Jews, their history, culture and religion.* N.Y., 1960. V. 2. P. 1563—1569, 1711—1712.

²⁴ *Sowell T. Ethnic America.* N.Y., 1981. P. 94.

²⁵ *American Jewish Yearbook — 1971* (далее: АЖУВ). V. 72. P. 74, 77—78;

American Jews. A Reader. N.Y., 1979. P. 113; The Jewish Communities of the World. L., 1989. P. 175.

²⁶ The American Journal of Sociology, 1969. V. 76. P. 625; АЖУВ—1971. V. 72. P. 81—83; New York Review of Book. 1983. 3. III. P. 34; *Prager D., Telushkin J.* Why the Jews? N.Y., 1983. P. 49—50; *Vanden Haag E.* Jewish Mystique. N.Y., 1969. P. 22—23.

²⁷ Newsweek. 1971. 1 march. P. 45, 47; АЖУВ—1971. V. 72. P. 81—83; *Cottle T. J.* Hidde Survivor. Portraits of Poor Jews in America. Englewood Cliffs, 1980. P. 1—4; *Zweigenhaft R. L., Domhoff G. W.* Jews in Protestant Establishment. N.Y., 1982. P. 20.

²⁸ *Дудаков С.* История одного мифа. М., 1993. С. 141—142, 172—174, 264—268; The American Jewish Experience. N.Y., 1986. P. 175—190; *Sachar H. M.* A History of the Jews in America. N.Y., 1993. P. 309—319.

²⁹ *Fuchs L.* The Political Behavior of American Jews. Glencoe, 1956. P. 201; The Ghetto and Beyond. N.Y., 1969. P. 258; *Davidovicz L. S.* On equal terms: Jews in America, 1881—1981. N.Y., 1982. P. 107—108.

³⁰ The Ghetto and Beyond. P. 15, 283; АЖУВ—1965. V. 66. P. 188; Blacks and Jews. N.Y., 1994. P. 13—14.

³¹ *Jillete P. J., Tillinger E.* Inside Ku Klux Klan. N.Y., 1965. P. 107—108.

³² Правда. 1965. 7 окт.; 1970. 22 марта; Political Affairs. 1966. V. 45. № 9. P. 21—22, 24, 25.

³³ *Glaser N., Moynihan D. P.* Beyond the Melting Pot. N.Y., 1963. P. 72—73; The Ghetto and Beyond. P. 283—284; Political Affairs. 1966. V. 45. № 12. P. 33.

³⁴ Patterns of Prejudice. 1969. March-April. P. 9; АЖУВ—1970. V. 71. P. 205; АЖУВ—1971. V. 72. P. 132.

³⁵ *Liebman C. S.* Ambivalent American Jew. Philadelphia, 1973. P. 38; *Rosenberg S. E.* The New Jewish Identity in Амерка. N.Y., 1985. P. 111; *Davidovicz L. S.* Op. cit. P. 147.

³⁶ *Feuerlicht R. S.* The Fate of Jews. N.Y., 1983. P. 191; *Isaacs S. D.* Jews and American Politics. Garden City, 1974. P. 165, 166; Times. 1989. 24 oct.

³⁷ *Cohen S. M.* American Modernity and Jewish Identity. N.Y., 1983. P. 134—135; *Pomper G.* The Elections of 1976. N.Y., 1977. P. 93, 143; *Davidovicz L. S.* Op. cit. P. 155, 157—158; Blacks and Jews. P. 183.

³⁸ American Sociological Review. 1982. V. 47. № 3. P. 377, 378, 381.

³⁹ Times. 1988. 24 oct.

⁴⁰ *Нитобуре Э. Л.* США: «белый» расизм и афроамериканцы на исходе XX в. С. 184—191.

⁴¹ Wall Street Journal. 1984. 3.VII; *Tobin G. A.* Jewish perceptions of Antisemitism. N.Y., 1988. P. 113—114; *Prager D., Telushkin J.* Op. cit. P. 174; *Sachar H. M.* Op. cit. P. 820; New York Times. 1995. 31 oct.

⁴² Weekly Compilation of Presidential Document. 19 march 1984. W., 1984. P. 351; *Tobin G. A.* Op. cit. P. 60—61, 194; *Sachar H. M.* Op.cit. P. 820.

⁴³ *Tobin G. A.* Op. cit. P. 54, 55; Newsweek, 1981. 16 febr. P. 33; New York Times. 1992. 20 july.

⁴⁴ Атлас. ИТАР-ТАСС. 1994. 28 окт. С. 21; Blacks and Jews. P. 173; Time. 1995. 30 oct. P. 34.

⁴⁵ Новое русское слово. 1995. 27 окт.; Time. 1995. 30 oct. P. 52.

КУЛЬТУРА

Е. Горчинов (С.-Петербург)

КАББАЛА И ВОСТОК

Ибо обретение цельности души — это древнейшее внутреннее переживание еврея, внутреннее переживание, которое со всей силой азиатской гениальности проявилось в личной жизни великих евреев, в которых жил глубинный иудаизм. Великая Азия преобладала в них над Западом, Азия безграничности и святой цельности. Азия Лао-цзы и Будды, которая в то же время есть Азия Моисея и Исаяи, Иоанна, Иисуса и Павла.

М. Бубер. *Беседы о еврействе*

Тема «Каббала и Восток» является чрезвычайно обширной и заслуживающей особого монографического исследования. В данной статье будет предпринята только предварительная попытка разработки основных подходов к обозначенной проблеме, а также будут предложены некоторые базовые направления специального исследования. По причине отсутствия каких-либо достоверных данных мы здесь отказываемся от рассмотрения вопроса о возможных взаимовлияниях, принципиально ограничиваясь областью компаративистики и типологических параллелей.

Прежде чем перейти к анализу конкретного материала, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, следует уточнить смысл понятия «Восток» в контексте настоящей статьи. Вполне очевидно, что в обыденном словоупотреблении под Востоком понимаются, как правило, нехристианские цивилизации Азии и Северной Африки. Между тем единство этого Востока является абсолютно мнимым. Если Запад являет собой безусловное цивилизационное и культурно-историческое единство, основывающееся на культурном наследии античности и иудео-христианской традиции, то единый Восток предстает просто фикцией. Это скорее не-Запад, нежели нечто определенно выразимое в положительных определениях. По су-

ществу на Востоке мы сталкиваемся с тремя автохтонными и цивилизационно самостоятельными историко-культурными образованиями. Это арабо-мусульманский мир, индо-буддийский мир и китайско-дальневосточный мир.

Арабо-мусульманская культура и генетически, и географически, и исторически тесно связана с западной или средиземноморской общностью. В ее формировании принимали участие те же компоненты, что и в формировании западной цивилизации: библейская традиция и античное наследие. Индо-буддийская и китайско-дальневосточная цивилизации развивались практически автономно, и инокультурные влияния не играли определяющей роли в их формировании: проникновение античной традиции, а позднее — ислама в Индию или буддизма в Китай не изменили базовых формообразующих принципов этих цивилизаций.

Исходя из вышесказанного, сразу же с полной определенностью заявим, что в настоящей статье мы совершенно не коснемся арабо-мусульманского Востока. Это вполне понятно, поскольку евреи как носители каббалистической традиции в течение столетий жили в мусульманской среде, как на Ближнем Востоке, так и в средневековой Испании, где как раз и протекал процесс формирования каббалы. Мусульманским аналогом каббалы является суфизм, обнаруживающий ряд идей и форм религиозной практики, чрезвычайно сходных с каббалистическими. Однако это сходство во многом может быть объяснено не типологически, а генетической близостью (библейская скриптуральная традиция, родственность языков и т. п.) и различными взаимовлияниями, изучение которых входит в сферу компетенции специалистов-гебраистов, семитологов и исламоведов. Мы же в данном исследовании ограничимся исключительно областью сопоставления каббалистической традиции с теми учениями, которые развивались заведомо вне сферы влияния средиземноморской культуры и религиозности библейского или «авраамического» типа. Короче говоря, мы будем сравнивать каббалу в рамках сравнительного религиоведения с религиозно-философскими традициями Индии и Китая, сформировавшимися в русле индуизма (брахманизма), буддизма и даосизма, позволяя себе отдельные экскурсы и в другие учения (например, конфуцианство).

Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что ряд аспектов каббалы обнаруживает сходство с упомянутыми восточными учениями, видимое, как говорится, и невооруженным глазом. Например, к таким аналогиям можно отнести учение о перерождениях (гилгулим) в каббале и доктрину сансары в индийских учениях (интересно, что

слова «гилгулим» и «сансара» означают примерно одно и то же — круговращение, круговорот). Другим аналогичным аспектом является апофатика (отрицательная теология), характерная почти для всех учений мистической ориентации и являющаяся своего рода религиозно-мистической универсалией. Подобного рода лежащие на поверхности параллели мы также оставим почти без внимания.

В-третьих, необходимо хотя бы вкратце затронуть вопрос о характере достаточного основания для проведения сопоставления тех или иных учений с каббалой и для построения тех или иных типологических моделей. Мы имеем две основные парадигмы, которые можно условно назвать историко-культурной (или социокультурной) и психологической. Вопрос об их соотношении в связи с проблемой о характере связи между религиозно-мистическим переживанием и его описанием (или выражением) был достаточно глубоко рассмотрен Г. Шоломом¹. В упрощенном виде применительно к нашей тематике его можно сформулировать следующим образом: что лежит в основе общности тех или иных религиозно-мистических учений — единство (тождественность) опыта-переживания или сходство историко-культурной ситуации и социального контекста функционирования религиозных традиций? Этот вопрос чрезвычайно сложен, и подробно останавливаться на нем мы не имеем возможности. Поэтому ограничимся заявлением принятого нами тезиса, согласно которому в основе общности учений с мистической (или психотехнической)² направленностью лежит единство некоего переживания или психологического состояния, тогда как конкретная культурно-историческая ситуация скорее обуславливает различия в языке описания этого переживания или проявляется в характере его языкового и социально-институционального выражения. Некоторые черты, общие для большинства мистических традиций (например, эзотеризм передачи учения непосредственно от учителя к ученику), объясняются характером этих учений как именно **мистических**. Успехи трансперсональной психологии (прежде всего выраженные в трудах С. Грофа³), специально занимающейся так называемыми измененными состояниями сознания, однозначно свидетельствуют о наличии в человеческой психике глубинных пластов, или уровней, проникновение в которые приводит к переживанию состояний, аналогичных мистическим (трансперсональный опыт). Поэтому, вероятно, можно сказать, что за видимым «мною образом религиозного опыта» (У. Джеймс) лежит его сущностное единообразие, выражающееся в многообразии исторических форм его описания и выражения⁴. Поэтому в данной работе

мы будем исходить из приоритета психологического подхода к решению религиозно-культурологическому и социологическому подходам лишь подчиненное место.

После этих, по необходимости кратких, вводных замечаний мы позволим себе предложить вниманию читателя краткую схему тематического изложения материала, которой мы будем придерживаться ниже. Мы считаем желательным выделить следующие рубрики, отражающие направления типологического анализа в рамках нашей компаративистской проблематики: 1. Теология (учение о Боге и теофаниях); 2. Космология и космогония (учение о происхождении и строении мира); 3. Антропология (учение о природе человека); 4. Проблема скриптурального авторитета (теория Священного Писания в мистическом контексте); 5. Религиозная практика (путь; психотехнические приемы трансформации сознания). Кроме того, мы рассмотрим отдельно еще две специфические проблемы: а) место учения о Женственном принципе в различных традициях и б) каббала и философия А. Шопенгауэра.

Последний пункт может вызвать определенное недоумение, поскольку он, казалось бы, иррелевантен рассматриваемой теме и относится к области истории западной философии. Однако, как известно, Шопенгауэр всегда подчеркивал наряду с другими восточные (индийские) источники его философии, одновременно достаточно резко негативно оценивая еврейскую духовность и ее вклад в европейскую культуру. Мы постараемся показать, что по иронии судьбы ряд основных принципов философии автора «Мира как воли и представления» обнаруживает бóльшую близость к мирозерцанию каббалистов, чем к учению мудрецов Упанишад или буддийских текстов.

В заключение читателю будут предложены некоторые основные выводы.

Поскольку могущий быть рассмотренным в избранной нами перспективе материал поистине огромен, а объем статьи ограничен, мы сознательно отказались от анализа некоторых интересных, но все же второстепенных параллелей, отдав безусловное предпочтение сопоставлению базовых и сущностных аспектов каббалы и восточных учений.

Вначале уместно сказать несколько слов относительно значения самого термина «каббала». Как хорошо известно, он означает «традиция», «передача и получение учения» и т. п. Хотелось бы отметить, что подобного рода названия хорошо известны и другим мистиче-

ским традициям, считающим необходимым подчеркнуть эзотерический и интимный (только непосредственно от учителя к ученику) характер передачи своей доктрины и особенно форм и методов мистической практики. Иногда эти обозначения используются и в качестве самоназваний тех или иных школ и направлений. Самый яркий пример — индо-тибетская тантрическая школа кагью-па (в монголизированном чтении — кадзуд-па). Слово «кагью» имеет то же самое значение, что и «каббала», а сама школа подчеркивает как непрерывность передачи своего учения от индийских махасидхов («великих совершенных») Тилопы и Наропы, так и ее эзотерически личностный характер (каждая из субтрадиций кагью-па имеет свои списки преемственности линии передачи, заучиваемые наизусть адептами). Интересно также отметить, что корень «гью» («джуд»), входящий в название школы, соответствует санскритскому «тантра», в свою очередь означаящему этимологически нить, на которую нечто (бусы, четки) нанизано, что также связано с идеей сохранения линии преемственности.

Другим примером может служить дальневосточная буддийская школа чань (дзэн). Одним из главных ее принципов является невербальная («от сердца к сердцу») передача истинного просветления (бодхи) от самого Будды до современных носителей традиции. При этом только легитимность линии передачи гарантирует подлинность опыта просветления адепта. Поэтому в чань придавалось огромное значение составлению списков передачи Учения (Дхармы) — так называемой «передачи Светильника» (чуань дэн), которые имелись в каждом субнаправлении этой школы. Из чань эта идея истинной трансляции сакральных ценностей заимствуется неоконфуцианцами (с XI в.), где получает название «линии Великого Пути» (дао тун). Думается, что подобного рода совпадения обусловлены самим характером мистических учений и требованием соблюдения эзотеричности и подлинности (от истинно просветленного к его ученику и далее) его передачи от поколения к поколению.

1. Теология. Отрицательная теология, с которой начинается каббалистическая теория творения, также является весьма характерной для мистических учений. Достаточно назвать неоплатоников, христианские тексты псевдо-Дионисия Ареопагита, суфизм, брахманизм, даосизм. Во всех этих учениях Абсолют «в себе», в своей собственной природе, рассматривается как непостижимый и невыразимый. В каббале этому невыразимому и трансцендентному всякому мышлению и языковому выражению Абсолюту соответствует Эйн Соф, «Беспредельное», который, однако, не отличен от

наделенного божественными атрибутами Бога-Творца, Бога Израилева (Элохей Исраэль): это не два бога, но один и тот же Бог, с той лишь оговоркой, что Эйн Соф есть Бог «в себе», тогда как Бог-Творец становится Богом для творения. Как отмечают некоторые авторы⁵, даже этому Бес-предельному предшествует его «Бес» — Аин. Аин есть трансцендентное Ничто, абсолютное Ничто, предшествующее и сущности, и существованию, тогда как Эйн Соф есть абсолютное Все, потенциальная полнота бытия, чреватая всеми мирами и всеми возможностями. Отмечается, правда, что для некоторых каббалистов именно Эйн Соф был исходным сокрытым Абсолютом, тогда как Аин рассматривался в качестве первого этапа его самооткровения, на котором Эйн Соф обнаруживал свою недоступность познанию как «пустой» для него.

В связи с этим уместно вспомнить о заимствованных неоконфуцианцами из даосизма понятиях «у цзи» (Беспредельное) и «тай цзи» (Великий Предел), выражающих идею перводвижения от изначального Ничто (у) к миру наличного бытия (ю). И если ранние авторы рассматривали Беспредельное как первичное по отношению к Великому Пределу, то знаменитый корифей неоконфуцианства Чжу Си (1130—1200 гг.) провозгласил их тождество: «Беспредельное и есть Великий Предел» (у цзи эр тай цзи).

Обращает на себя внимание еще один момент. Абсолютное Ничто (Аин) и абсолютное Все (Эйн Соф) могут рассматриваться как отрицательный и положительный аспекты Единого. Так, в некоторых формах буддизма Махаяны (теория татхагатагарбхи, «Лона Так Приходящего») абсолютное сознание рассматривается, с одной стороны, как «пустое» (шунья), а с другой — как «не-пустое» (ашунья). Пустым оно является для нас, ибо оно полностью трансцендентно нашим познавательным способностям и поэтому не может нами мыслиться иначе чем пустое (ср. рассуждение Канта о вещах самих по себе как «пустых» для нашего познания). Само же по себе оно не пусто, а, напротив, наделено бесчисленным количеством благих качеств и атрибутов, будучи постоянным (нитья), блаженным (суха), сущностным (атман; истинное Я) и чистым (шубха)⁶.

Интересна параллель, существующая между каббалистическим учением о взаимосвязи аспектов Бога как сверхличного Абсолюта (Эйн Соф) и Творца-Вседержителя и теологией адвайта-веданты. Согласно веданте, Бог (Брахман) как он есть поистине (с точки зрения абсолютной истины — парамартха сатья) абсолютно неопределим, бескачествен и невыразим. Он «нет, нети» (ни то, ни то).

Однако для нас с точки зрения относительной истины (вьявахарика) он выступает как Ишвара, личный Бог, наделенный всей полнотой атрибутов, творец, вседержитель и разрушитель мира. С высшей точки зрения Ишвара, как и весь явленный мир, лишь плод иллюзии, майи. Однако с эмпирической точки зрения он не менее, а более реален, чем все прочие существа и вещи — его творения. Можно также сказать, что Брахман, абсолютная реальность, становится Богом, Ишварой, когда он начинает рассматриваться как Бог для творения, как сущность, отличная от творения. То есть Ишвара — это Бог для нас, остающийся сам по себе вечным и неизменным Абсолютом — Брахманом. По выражению С. Радхакришнана, «Брахман это то, что находится вне субъекта и объекта. Когда он становится субъектом, вступая в общение с объектом, мы имеем Ишвару, логос, единство во множестве»⁷. Объектом культа, жертвоприношений и молитв может быть только Ишвара, но не Брахман, подобно тому как и в каббале считается, что объектом поклонения может быть только Бог-Творец, но не Эйн Соф; о последнем нельзя даже сказать: «Да будет благословен Он», — ибо наши губы не способны благословить его⁸. И вместе с тем Брахман и Ишвара (равно как Эйн Соф и Бог-Творец) никоим образом не два бога, но одна и та же божественная Сущность, как бы рассматриваемая с разных сторон. По выражению М. Бубера, Бог становится личностью для нас, для общения и диалога «Я — Ты».

Сопоставление с ведантой позволяет и по-новому взглянуть на теорию сокращения (цимцум), характерную для лурианской каббалы. Обычно цимцум трактуется как сугубо натуралистическая концепция: Абсолют как бы освобождает пустое пространство для творения мира, ограничивая себя. Правда, среди лурианцев были и люди (например, Саруг), понимавшие цимцум более спиритуалистично — как ограничение Богом самого себя в себе самом самим собой⁹. Веданта утверждает, что Абсолют по своей природе бескачествен и неопределим, причем ему не могут быть приписаны даже и эти отрицательные качества. Любое реальное обладание качествами предполагает ограничение, ибо приписывание субъекту некоего предиката исключает его обладание иными предикатами и, следовательно, ограничивает его (ср. со Спинозой: «Всякое определение есть отрицание»). Таким образом, превращение (не предполагающее, конечно, реального изменения, противоречащего природе Бога) сверхличного Абсолюта в наделенного качествами (сагуна) Бога-Творца, Ишвару, подразумевает как бы сокращение Бога, его ограничение во имя творения. Поскольку в каббале про-

цесс творения начинается именно с наделения Абсолюта качествами и атрибутами (сефирот), то он с самого начала представляет собой именно процесс самоограничения Бога, что и было, возможно, нефилософским образом эксплицировано в лурианской теории цим-цум¹⁰.

Итак, вторым аспектом каббалистического богословия (или теософии, по словоупотреблению Г. Шолема) является учение о божественных атрибутах, которые не только превращают сокровенное Беспредельное в Бога Откровения, но и образуют как бы саму структуру творения, парадигму всего последующего процесса космопорождения. Эти божественные атрибуты (они же ступени раскрытия и вместе с тем ограничения Абсолюта), определяющие структуру мироздания, получили в каббале наименование «сефирот» (ед. ч. — сефира), этимологически связанное со словами «цифра» и «сапфир» (в том смысле, что их сияние подобно сиянию сапфира). Рассмотрим некоторые аспекты этого учения.

Движение божественного эманационного луча, образующего десять сефирот (а также не-сефиру Дасат — Знание, местопребывание Святого Духа, Руах га Кодеш), происходит зигзагообразно: из центра направо, затем налево, снова в центр и так далее. Это движение луча или лучей (цахцахот) формирует так называемое древо сефирот. Его структуру определяют три столпа: правый — милосердие (расширение, экспансия), левый — строгость, суд (ограничение, сдерживание, упорядочение) и центральный — равновесие. В поздней каббале возникает учение о том, что центральные сефирот представляют собой результат синтеза пары предшествующих им дихотомичных сефирот.

Отметим, что идея равновесия двух противопоставляемых (бинарных) начал и их сведение в некотором центре — медиаторе является своего рода религиозно-мистической универсалией, присущей и многим из восточных учений. Так, согласно буддизму Махаяны, обретение состояния Будды (просветление) достигается благодаря интеграции мужского (правого) и женского (левого) принципов сострадания (каруна), выражающегося в искусном методе спасения живых существ (упая) и мудрости или интуитивного понимания реальности (праджня). Буддизм учит, что сострадание (метод) без мудрости слепо, а мудрость без сострадания пассивна и бездействительна. В символике тантрического буддизма Ваджраяны единение метода и мудрости изображается через соитие женского и мужского божеств, единение которых (юганаддха) приводит к просветлению. Попутно отметим, что символика совокупления, соития

(зивуг) отнюдь не чужда и каббалистической мистике, в том числе и при описании динамики взаимодействия сефирот. В тантрической традиции просветление может также рассматриваться как результат сведения в центральном энергетическом канале позвоночного столба потоков энергии (прана) из двух параллельных ему каналов: левого (мудрость) и правого (сострадание-метод). Если учесть, что, согласно каббале, сефиротическая структура лежит в основе любого феномена, в том числе и человеческого тела, нетрудно увидеть здесь вполне законную параллель тантрической йоги и каббалистического эзотеризма. Отметим также, что сефира Тиферет (Красота), будучи центральной сефирой древа, в микрокосме тела соответствует сердцу. В тантрическом буддизме сердечная чакра (парафизиологический центр) тоже считается центральной и соотносится с абсолютным телом Будды (дхармакая). В китайской традиции сердце (синь) как орган не только и не столько чувствования, сколько сознания и мышления, также связывается с центром тела и локализуется в центральной точке грудной клетки. В связи с китайскими учениями уместно также вспомнить о неоконфуцианстве, в котором каркас как мира, так и человеческой природы образуют пять этических норм (гуманность, справедливость, благоговение, мудрость и искренность), причем среди этих норм гуманность и благоговение выражают положительную, мужскую, силу ян, а справедливость и мудрость — отрицательную, женскую, силу инь, тогда как искренность (или верность) синтезирует в себе оба принципа и соответствует центру в пространственной символической структуре этого учения. Интересно, что и в еврейской традиции принцип строгости, ограничения и суда также ассоциируется с женским началом.

Тем не менее самым интересным (и самым плодотворным для компаративистики) аспектом теории сефирот является идея их голографичности. Согласно каббале, система сефирот является не только структурной парадигмой всего сущего, но и воплощением принципа «все в одном, одно во всем». Так, согласно ряду каббалистов, каждая сефира представляет собой целостное древо сефирот, в каждой сефире которого в свою очередь присутствует все древо, и т. д. Подобная модель, в которой часть фактически равна целому, получила в современном науковедении благодаря трудам известного нейрофизиолога К. Прибрама название голографической. Принцип голографии в настоящее время рассматривается в качестве имеющего методологическую ценность в контексте трансформации современной научной парадигмы.

Голографический принцип всегда играл огромную роль в вос-

точных учениях. Ярчайшим его примером является доктрина китайской буддийской школы хуаянь (японск.— кэгон), согласно которой каждый феномен присутствует во всех прочих и в свою очередь включает в себя их все и т. д. по принципу зеркального взаимоотражения. Эта доктрина восходит к индийской Аватамсака сутре, в которой истинносущее уподобляется сети ведического бога Индры из драгоценных камней, каждый из которых содержит в себе все остальные и в свою очередь содержится во всех них. Патриарх школы хуаянь Фа-цзан (VII в.), объясняя это учение своим последователям, взял статуэтку Будды и окружил ее со всех сторон зеркалами, так что статуэтка стала до бесконечности отражаться в них. Хуаяньская формула, описывающая данное учение, гласит: «Все в одном, одно во всем, одно в одном и все во всем».

Этот же холистический принцип голографии присущ и собственнo китайским учениям, особенно даосизму. Более того, он в значительной степени образует саму основу традиционного китайского миропонимания. Для иллюстрации близости этого миропонимания к каббалистическому достаточно привести две цитаты. Первая из них взята из статьи Г. Шолема о каббалистическом ритуале, вторая — из статьи А. Зейдель и М. Стрикмана «Даосизм» в «Encyclopaedia Britannica».

1) «"То, что внизу, то вверх, и то, что внутри, то снаружи". Но эта формула определяет только один аспект, конечно, весьма существенный, каббалистического мира. Этот символический аспект должен быть дополнен магическим аспектом, так как, согласно каббалистической точке зрения, все не только **присутствует** во всем прочем, но также и воздействует на все прочее»¹¹.

2) «Понимание вселенной, общее для всей китайской философии, не материалистическое и не анимистическое (система верований, сосредоточенных вокруг душ-субстанций); оно может быть названо магическим или даже алхимическим. Вселенная видится здесь как иерархически организованный механизм, в котором каждая его часть воспроизводит целое. Человек есть микрокосм (малый мир), строго соотносящийся с этим макрокосмом (большим миром); его тело воспроизводит план космоса. Между человеком и вселенной существует система соответствий и соучастий, которые ритуалисты, философы, алхимики и медики описывали, но, конечно, не изобретали»¹².

Приведенные цитаты вполне красноречивы и вряд ли нуждаются в комментариях. Г. Шолем приводит также образ цепи бытия, в которой все магически содержится во всем остальном. Понятно, что

эта цепь является каббалистическим аналогом сети бога Индры из «Аватамсака сутры». Объясняя этот символ, Г. Шолем продолжает: «И именно в этом смысле мы должны понимать утверждение, часто делаемое поздними каббалистами (например, Кордоверо), относительно того, что восхождение человека в высшие миры и к границам Ничто не предполагает никакого движения с его стороны, ибо, "где стоишь ты, там стоят и все миры"»¹³. Здесь мы вплотную подходим к проблеме соотношения состояний сознания и миров, на уровне которых это сознание разворачивается. Однако эта проблема будет специально затронута нами ниже в связи с проблемами космологии.

В заключение беглого очерка проблем теологии в каббале и на Востоке рассмотрим еще один вопрос — вопрос об Абсолютном как субъекте, истинном и всеобщем Я. Подобное абсолютное Я носит в традиции брахманского умозрения название Атман. Одно из течений брахманизма, восходящее к определенным тенденциям развития ведической мысли эпохи Упанишад, а именно адвайта-веданта Шанкары, провозглашает тезис о полной тождественности Атмана и Абсолюта (Брахмана): «Ты То еси» (тат твам аси) или «Я есмь Брахман» (ахам Брахмасми). Между тем в Библии (Исх. 3:14) Бог определяет себя словами «Эхйе ашер Эхйе» (Я есмь то, что Я есмь). Вот что говорит по этому поводу один из крупнейших представителей индийской духовности XX в. Шри Рамана Махарши: «Атман известен каждому, но не отчетливо. Вы всегда существуете. Это бытие есть Атман. «Я есмь» — имя Бога. Из всех определений Бога действительно нет ничего лучше библейского утверждения «Я есмь то, что Я есмь» в третьей главе книги «Исход». Имеются другие формулировки, такие, как Брахмайвахам (Брахман есмь Я), Ахам Брахмасми (Я есмь Брахман) и сохам (Я есмь Он). Но ни одно не является столь непосредственным, как имя Иегова (тетраграмматон YHWH, но здесь имеется в виду «Эхйе». — *Е. Т.*), означающее «Я есмь». Абсолютное Бытие таково, каково есть. Оно есть Атман. Оно есть Бог. Познанием Атмана познается Бог. В сущности Бог есть не что иное, как Атман»¹⁴.

В каббале «Эхйе» (Я есмь) отождествляется с первой сефирой Кетер (Корона), атрибутом полной сокрытости Бога, предшествовавшей его откровению. Интересно, что в процессе своего откровения сокрытый Бог (Он) становится Ты для человека (на уровне сефиры Тиферет или совокупности сефирот в Малхут, Царстве) и, наконец, на уровне сефиры Малхут Бог раскрывается как самосознующее лицо (Я). Таким образом, весь процесс божественного раскрытия представляет собой движение от Ничто к Я (Айин ле-Ани).

При этом три буквы (алеф, йод и нун), образующие слово «Айин» (Ничто), присутствуют и в слове «Ани» (Я). То есть в ходе этого процесса они перегруппировываются, эксплицитно раскрывая в конце то, что уже потенциально присутствовало в начале¹⁵. Если учесть, что, как уже отмечалось выше, система сефирот образует систему любого феномена или элемента творения, то можно сказать, что и индивидуальное самосознание («я») человека представляет собой как бы отражение единого божественного Я сефиры Малхут, а вся совокупность человеческих «я» — систему отражений Я Абсолюта-Бога.

В китайском буддизме аналогичная идея выражается в изображении ветки цветущей сливы — единый Абсолют, единое сознание (и синь) Будды (которое есть вечность, блаженство, Я, чистота), развертывающееся и являющееся во множестве цветов — миров и существ. Таким образом, в творении и через творение сокрытий Бог-Ничто становится Богом, созерцающим Бога, а самопознание человека в предельном своем выражении оказывается совпадающим со знанием Бога о самом Себе¹⁶. Отметим попутно, что эта идея хорошо известна суфизму (от «Я есть Ты и Ты есть Я» ал-Бистами до теории «единства существования» ибн-Араби). Однако исследование весьма важной проблемы «каббала — суфизм» выходит за рамки задач настоящей статьи.

В заключение заметим, что идея имманентности Абсолюта психике присутствует и в позднеиудейской мистической традиции. Так, в хасидском движении Хабад имеет место стремление к единению (девекут) с Богом, осуществляемое адептом внутри своего «я».

2. Космология. Из всего богатейшего космологического наследия каббалы и восточных учений мы остановимся только на двух проблемах: учении о вертикальном строении универсума и доктрине мировых циклов (шемиттот).

Хорошо известно, что, согласно каббале, универсум представляет собой систему четырех вертикально расположенных миров АБЕА (ацилут, берия, йецира и асия). Имеет смысл сопоставить ее с индо-буддийской идеей тройственного мира (траялокья). Согласно буддизму, наша вселенная состоит из трех друг над другом расположенных миров: а) мира желаний (кама дхату), населенного большей частью живыми существами, включая низшие божества (дэва), в определенной степени аналогичные духам и ангелам (элионим) каббалы; б) мира форм (рупа дхату) и в) мира не-форм (арупа дхату). В мире форм доминирует не чувственность, а чистые формы. В нем пребывают высшие божества (напомним, что в

буддизме божества — не вечные боги политеистических религий, а особый класс живых существ, также подверженных смерти и рождению). Мир не-форм не связан с материей вообще. В нем отсутствуют также и чистые формы. Его уровни — сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания и сфера ни восприятия, ни невосприятия. В этом мире «рождаются» только созерцатели, йогины, сознание которых уже при жизни достигало развертывания на этом уровне, что обеспечивалось практикой медитации¹⁷. Представляется вполне оправданным сопоставить мир асия с миром желаний, миры йецира и берия — с миром форм и мир ацилуг — с миром не-форм. Тем не менее необходимо отметить и два отличия буддийской картины мира от каббалистической. В каббале мир ацилуг находится еще в сфере божественной целостности, «плеромы» (так, согласно лурианской каббале, его не затрагивают «шеви-рат гак-келим», космическая трагедия «разбивания сосудов», грехопадения). В буддизме мир не-форм — часть сансары, круговорота смертей-рождений. Более того, рождение на этом уровне считается неблагоприятным, так как оно на огромный срок отдаляет перспективу обретения освобождения, нирваны. Во-вторых, миры каббалы представляют собой одновременно этапы творения и миры берия и йецира образуют как бы архетипические парадигмы чувственного мира асия. Хотя в буддизме процесс космогенеза также идет сверху вниз (в нем не участвует мир не-форм, не разрушающийся в конце космических циклов), но вышестоящие миры не являются в нем вместилищами архетипов-парадигм нижестоящих.

Еще один момент, достойный рассмотрения, связан с концепцией миров как уровней развертывания сознания. В буддизме три мира рассматриваются в качестве психокосма, миры которого как «местопребывания» коррелируют с уровнями развертывания сознания. При этом мир не-форм представляет собой состояние сознания в чистом виде, поскольку в нем отсутствуют «местопребывания». В каббале можно также найти аналог этого учения, поскольку каждому из ее четырех миров соответствует определенный тип «души» по системе НаРаН (позднее НаРаНХай), то есть нефеш, руах, нешама (хайя, йехида). Этот момент особенно подчеркивается в лурианской каббале, где «эти пять частей души... стали соотноситься с пятью парцуфим Адама Кадмона в каждом из миров ацилуг, берия, йецира и асия, что создало чудовищное многообразие потенциальных градаций душ в соответствии с каждым конкретным миром эманации и тем парцуфом, из которого происходит данная душа»¹⁸. Генетически каббалистическое учение о душах восходит к неоплатонизму,

причем нефеш соответствовала животной душе, происходящей от четырех стихий, руах — разумной душе, а нешама — божественной искре, «части Бога-Всевышнего», происходящей из сефиры Бина (различающий Разум) божественной плеромы. «Зогар» (XIII в.) добавил еще «души» хайя и йехида, относящиеся к глубочайшим и тончайшим уровням бытия. Постепенно эти «души» стали восприниматься именно как уровни развертывания духовного существа человека, причем уровень «душ» хайя и йехида считался доступным лишь для редких избранных. Остальные же лишь обладают этими «душами» как бы потенциально, и они находятся за пределами сферы самосознания профанической личности. Или, другими словами, сознание профанических личностей не развертывается на тех уровнях, на которых оно могло бы быть названо «хайя» и «йехида». Высшей душой лурианская каббала считает душу, происходящую из уровня йехида сефиры Кетер (Венец, Корона) мира ацилут. Это душа Машиаха (Мессии).

Еще больше параллелей можно найти в концепциях времени и космических циклов каббалы и учений Востока. К их краткому анализу мы и обратимся. Общеизвестным является утверждение о том, что библейское представление о времени сугубо линейно, принципиально отличаясь от циклических моделей иных древних цивилизаций. Однако в каббале мы вновь встречаемся с учением о мировых циклах и космических периодах. Пожалуй, наиболее известной версией о предсуществовавших мирах является учение о «царях Эдома (Идумеи)» или «первоцарях» (малхей Эдом; малкин Кадма'ин). Этот образ восходит к Библии (Быт. 35:31 и след.), но библейский образ переосмысливается каббалистами как намек на творение миров, предшествовавших нашему. В этих мирах не было равновесия между столпами строгости и милосердия, женского и мужского, и только в нашем мире оно было достигнуто, почему Бог, сотворив мир, и увидел, что творение удалось, что оно «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Заметим, что Эдом символизировал именно принцип строгости, а, следовательно, прежние миры были как бы «левосторонними» (левый столп древа сефирот — столп строгости и суда). С точки зрения некоторых каббалистов, остатки этих миров присутствуют и в нашем космосе, образуя его «другую сторону» (ситра ахра), являющуюся источником «скорлуп» (келиппот), то есть сил зла, порабащающих божественный свет.

Однако учением о царях Эдома циклические концепции каббалы не исчерпываются. В XIII в. в сочинении «Сефер Темуна» формируется идея, что каждая из сефирот, начиная с Бина, управляет своим

космическим циклом, длящимся шесть тысяч лет. Такие циклы получили название шемиттот (ед. ч. — шемитта, «субботный год» — Втор. 15). В начале VII тысячелетия космический цикл завершается «юбилеем», и начинается новый цикл. Каждые 50 000 лет имеет место великий юбилей (ср. Лев. 25:1—13) — завершение семичленного метацикла.

Вскоре появилась еще более радикальная концепция, принадлежащая Бахье бен Ашеру, который утверждает, что весь космический процесс длится не менее 18 000 юбилеев, причем число 50 000 начинает пониматься символически. Исаак из Акры уже измеряет космические циклы астрономическими числами, а Исаак Абрабанель и его сын Иуда стали утверждать, что за каждым метациклом (после юбилея) происходит новое творение из ничего и весь процесс повторяется¹⁹.

Не составляет никакого труда увидеть сходство этих концепций с индо-буддийской теорией космических циклов. В ее буддийском варианте эта теория предполагает наличие безначальных и бесчисленных (здесь отличие от каббалы, считающей число шемиттот и юбилеев конечным) космических циклов. Каждый цикл (маха кальпа, великая кальпа) делится на четыре этапа: этап пустоты (между концом одного цикла и началом другого); этап формирования, когда карма живых существ прежнего космоса начинает формирование нового универсума; этап пребывания, то есть пребывание мира в сформированном состоянии; и этап разрушения, когда мир гибнет, после чего цикл повторяется. Кроме того, эта великая кальпа делится еще на восемьдесят малых кальп (по двадцати в каждом этапе). Они в свою очередь делятся поровну на кальпы «прибывания» и «убывания». Это условные меры времени, соответствующие периодам, когда срок жизни людей возрастает от десяти лет до неизмеримо большого и наоборот; попутно отметим, что и в каббале говорится об эпохах деградации человека, когда срок его жизни не превышает десяти лет, что иногда понимается как уровень духовного развития десятилетнего ребенка, что также подразумевается и в буддийских текстах.

В индуистском варианте кальпа делится на день и ночь Брахмы (периоды проявленности и непроявленности мира). 360 суток Брахмы образуют год Брахмы, а сто таких лет — век Брахмы. Одно из исчислений длительности века Брахмы — 255 620 000 лет. Кальпы делятся на мировые сутки (юга), всего их четыре: крита (золотой век), трета, двапара и кали (черная; железный век). С каждой новой югой (юга — достаточно точный аналог шемитта) мир неуклонно склоняется к упадку.

Интересно, что выделение мировых периодов (малые кальпы, юги), смена которых не связана с разрушением и воссозданием космоса, также имеет место и в каббале. Так, с точки зрения Равви Мордехая Яффе из Люблина, который писал в конце XVI в., настоящая шемитта в действительности началась со времени Откровения на горе Синай и поколения, жившие ранее, жили в период предыдущей шемитты под знаком милосердия. Никакого нового творения неба и земли не потребовалось для этого изменения зона²⁰.

Идея связи изменения формы текста Откровения при изменении зона опять-таки характерна и для Индии: так, в эон крита юги (золотой век) Откровение существовало в виде единой Веды, тогда как в следующую эпоху (трета) этот единый текст разделился и Вед стало три, хотя их смысл и не изменился. Точно так же и каббалисты допускают изменение внешней формы Торы (так, обилие запретов в существующем библейском тексте отражает господство сил строгости в данной зоне, но этого не было в прежнем зоне милости) при незыблемости сокровенной сущности содержания ее текста.

В китайской добуддийской традиции господствовала концепция циклического времени, но не космических циклов. Древнекитайские астрономы еще на рубеже новой эры «построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения солнца, луны и планет»²¹. При этом наименьший цикл, лунно-солнечный, занимал 19 лет, а всеохватывающий метацикл 3 Великий год (тай суй) длился 23 639 040 лет. Каждый момент этой эпохи уникален, хотя и повторяется ровно через одну эпоху. Однако мысль о том, что время начинается заново каждые 23 миллиона лет, сочеталась с убеждением, что физический мир вечен. Следовательно, в древнекитайских космологических моделях предполагалась именно цикличность времени, а не цикличность материального существования²². В средние века под влиянием буддизма концепция мировых циклов проникла в даосизм и конфуцианство. В даосизме длительность космического цикла оценивалась обычно в 1 296 000 лет, а в неоконфуцианстве (с XI в.) она считалась в десять раз меньшей.

Таким образом, близкие каббале учения о мировых циклах и эпохах существуют во многих религиозно-философских традициях Востока.

3. Антропология. Основой каббалистической антропологии является учение об Адаме Кадмоне, космическом первочеловеке, частицы которого образуют индивидуальные души-сознания, которые в будущем, в момент полного исправления творения (гемар

тиккун), вновь объединятся в его вселенском теле. Если говорить о мифологических аналогах Адама Кадмона на Востоке, то сразу же вспоминаются Вират-Пуруша Риг-Веды и Пань-гу китайского космогонического мифа (заменяемый в некоторых даосских текстах образом божественного Лао-цзы как одного из ликов или ипостасей Дао-Пути). В ведическом мифе боги приносят космического первочеловека в жертву, творя из этого Пуруши (досл. «горожанин», «муж») миры и сословия — варны, что делает ведическое жертвоприношение (яджня) земным отображением небесного креативного акта. В китайском мифе из тела Пань-гу после его смерти возникают все элементы и структуры космоса. Таким образом, древние восточные мифы задают через образ космического Человека парадигму человеческого тела как совершенной меры сущего, формируя представление о мире как едином теле и о теле человека как микрокосме. Эти идеи (особенно последняя) достаточно характерны и для каббалы. Однако каббалистический Адам Кадмон, в отличие от Пуруши и Пань-гу, относится не к области первичной мифологии древнего мира, а ко вторичной мифологии развитых религиозно-философских систем (деривативная мифология), будучи своего рода символом, антропоморфизм которого подчас — лишь способ выражения на языке мифопоэтического мышления утонченной метафизической и космологической идеи. И поэтому образ Адама Кадмона уместно сравнить с образами, использующимися не только в восточной мифологии, но и в религиозно-философских учениях Востока (в средиземноморской традиции ближайшим аналогом Адама Кадмона является, видимо, Антропос гностико-герметической традиции, хотя образ последнего и не был разработан с такой тщательностью, как образ Первочеловека каббалы). Здесь уместно ограничиться лишь сопоставлением образа Адама Кадмона с представлением о Хираньягарбхе (Золотом Зародыше) ведантической традиции брахманизма.

В текстах Вед и Брахман Хираньягарбха — творец, рожденный из хаоса первичных вод и образовавший из этого хаоса гармоничный космос. В Упанишадах Хираньягарбха — космическая вседуша, начало, находящееся между Богом (Ишвара) и душой человека. Хираньягарбха так же соотносится с миром, как душа человека с телом. Это своеобразная единая душа космоса, а также совокупность всех единичных существований, частью которой являются все вещи и существа универсума²³. В философской системе адвайта-веданта Шанкары Хираньягарбха — не только Бог в аспекте его наделенности тонкой силой иллюзии (майя), но и (прежде всего) единая душа

(джива), отражение Абсолюта (Брахмана). Индивидуальные души в свою очередь являются образами или отражениями единой души — Хираньягарбхи. Только к этим иллюзорным отражениям применимы понятия сансарического рабства и освобождения²⁴. Таким образом, в веданте Хираньягарбха теряет свой мифологический характер и превращается по существу в трансцендентальный субъект, опосредствующий процесс божественного творения. Думается, что развитие идеи Адама Кадмона в каббале шло в аналогичном направлении. Отметим также, что плодотворность интуиций, выраженных в архетипе Космоантропоса, нашла в наше время свое выражение в антропном принципе современной науки.

Вместе с тем образ Адама Кадмона является источником каббалистической теории подобия (гомоморфизма) микро- и макрокосма по принципу: «то, что внизу, подобно тому, что вверху». Подобный подход предполагает параллелизм процессов космогенеза и психогенеза, описываемый в каббале в категориях древа сефирот. Одновременно подобный параллелизм имеет место и между формированием духовного и физического аспектов единого человеческого существа. С одной стороны, мы видим разные уровни развертывания сознания, фиксируемые в образах душ по схеме НаРаН(Хай), а с другой — формирование миров берия, йецира и асия (БЕА) — в макрокосме и различных систем физического тела в микрокосме. Здесь можно отметить интересную параллель с описанием процессов космо- и антропогенеза в индийской школе санкхья, признанным впоследствии авторитетным и в других школах брахманистской философии.

Процесс космической эволюции рассматривается в санкхье как двоякий: психогенез (буддхи сарга) и формирование физического аспекта микро- и макрокосма (бхаутика сарга). Эволюционирующей субстанцией и в том и в другом случае является бескачественная материя (прадхана), которая в присутствии духовной субстанции (пуруша) начинает развиваться, образуя в аспекте линии космогенеза пять тонких элементов (танматра): звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния, а затем — пять физических элементов: эфир (из сущности звука), воздух (из сущности звука и сущности осязания), огонь (из сущности цвета), воду (из сущности вкуса) и землю (из сущности обоняния). При этом эфир имеет только качество звука, воздух — качества звука и осязания, огонь — качества звука, осязания и цвета, вода — качества звука, осязания, цвета и вкуса и земля — качества звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Комбинируясь, пять вещественных элементов формируют материальный космос.

Субъективная сторона процесса, параллельная первой и коррелирующая с ней, такова: праджана (аморфная материя) трансформируется в махат, то есть первоединство, которое для космоса в целом есть как бы зародыш всего многообразия сущего, а для субъекта — интеллект (буддхи); интеллект эволюционирует в индивидуальное «эго», чувство «я» и «мое» (аханкара); далее формируются органы чувственного восприятия, пять органов действия (рот, руки, ноги, анус и гениталии), а также ум (манас), центральный орган, близкий по типу как органам восприятия (познания), так и органам действия. Думается, что в каббале точной аналогией аханкары будет сефира Тиферет в ее микрокосмическом варианте как центрального элемента и стержня индивидуальной психики, а манаса — сефира Йесод, проявляющаяся в индивидуе как обыденное сознание — эго с его частью физической и частью психической природой. Место сефиры Тиферет в индивидуальной психике как царя и наблюдателя, свидетеля всего сближает ее также с ведантической категорией «сакшин», представляющей собой обозначение Атмана как свидетеля всех психофизических состояний эмпирической личности.

Манас, аханкара и буддхи называются внутренними органами, а остальные части тела — внешними. Элементы внешнего мира находятся в строгом соответствии (корреляции) с органами субъекта, а само разделение на субъект и объект происходит только на уровне махат — буддхи (в тонкой форме) и ниже его — в отчетливой форме²⁵.

Будучи микрокосмом, человеческое тело в каббале также представляет собой древо сефирот. Это относится не только к Адаму Кадмону как образу или отражению Бога (ср. библейское «образ и подобие»), но и к каждому человеку как отражению Адама Кадмона. Так, сефира Кетер присутствует как своеобразная аура над головой человека. Хохма и Бина соответствуют правой и левой сторонам головы (правому и левому полушариям мозга?), не-сефира Дасат — лицу, сефирот Хесед и Нецах — правому плечу и правой руке, сефирот Гевура и Ход — левому плечу и левой руке, сефира Тиферет — солнечному сплетению (сердцу), сефира Йесод — гениталиям, а сефира Малхут — стопам ног. Отметим, что в буддийской тантре левая и правая стороны также соотносились с женским и мужским началами соответственно (см. также выше); напомним, что в каббале правый столп древа сефирот связан с милосердием и мужским, а левый — с судом и женским, тогда как центральная ось образует линию гармонии и равновесия. В теле-микрокосме на центральной

линии расположены: Кетер, Дасат, Тиферет, Йесод и Малхут, поскольку последняя относится и к левой и к правой стопе. Часть локализаций этих сефирот можно соотнести с локализацией психофизических центров в даосской (дань тянь — «поле эликсира») и йогической (чакры) традициях. Сефира Йесод будет при таком соотношении соответствовать муладхара чакре и нижнему «полю эликсира», сефира Тиферет — анахата чакре (сердечный центр) и среднему «полю эликсира» и не-сефира Дасат — аджня чакре (межбровье, знаменитый «третий глаз»). Кроме того, Хохма и Бина вместе будут соответствовать сахасрара чакре («тысячелепестковому лотосу» мозга) и (вместе с Дасат) — верхнему «полю эликсира»²⁶.

Нам неизвестно, использовались ли соответствующие точки и области в каббалистической психопрактике, поскольку последняя сугубо эзотерична, но подобное предположение представляется нам вполне допустимым. Во всяком случае, сходная практика известна суфизму (сосредоточение на определенных точках тела — латаиф; ед. ч.— латифа).

Еще одна проблема, которую надлежит затронуть в данной связи, имеет отношение к вопросу о характере и природе зла. Этот вопрос создал множество сложностей для христианской теологии и привел к возникновению проблемы теодицеи, то есть оправдание Бога за зло, царящее в мире. Поскольку христианский подход к этому вопросу исключал связь зла с божественной природой, то оставалась возможность или говорить об иллюзорности зла (например, рассматривать зло как недостаток добра или утверждать, что оно существует лишь для ограниченного человеческого разума, но не объективно), или связывать зло со свободной волей и свободным выбором человека (но поскольку последний сам считался творением Бога, подобное предположение не решало вопроса окончательно и в свою очередь нуждалось в уточнениях и дополнениях). И наконец, существовала точка зрения, согласно которой зло было предназначено Богом для того, чтобы лучше оттенять добро, но она также не объясняла, каким образом всеблагой Бог мог сотворить зло или нечто злое. Неприемлем для христианства был и дуалистический подход, считавший источником зла второго, злого бога, или Сатану, как существо, равное Богу и не сотворенное им. Для каббалы, разумеется, дуалистический подход был столь же недопустим. Более того, подчеркивая принцип строжайшего монотеизма, иудейская традиция всегда утверждала, что признание власти (даже власти творить зло) над миром другого существа помимо Бога означает фактически введение культа второго бога и отход от

монотеистической ортодоксии в язычество. Поэтому каббалисты заняли абсолютно последовательную позицию, усмотрев в самой божественной природе наличие условий для появления зла.

Конечно, Бог всесовершенен и благ, но ему, наряду с другими качествами и атрибутами, присущ также атрибут строгого суда и ограничения, проявляющийся в левом столпе сефиротического древа. Именно этот атрибут, приобретающий при определенных условиях самостоятельность и обособление от атрибута милосердия, и лежит в основе самой возможности появления зла. Эта линия каббалистического умозрения, усматривавшая потенциальные корни зла, а следовательно, и свободу выбора, в самом Боге, оказалась перспективной для истории европейской мысли от Я. Беме и Ф. Шеллинга до Н. Бердяева.

Вместе с тем на Востоке также существовали теории зла, достаточно близкие к каббалистическим. Прежде всего это относится к традиции китайского буддизма (школы тяньтай и хуаянь). Школа тяньтай устами ее крупнейшего представителя Чжи-и (VI в.) и его последователей (Чжань-жань и др.) прямо заявляла, что единое и абсолютное сознание (чжэнь синь; и синь), образующее космическое тело Будды, содержит в себе всю полноту как добра, так и зла. Наличие в природе Будды — Абсолюта зла — предпосылка заблуждения и круговорота сансары. Наличие добра — предпосылка просветления и обретения нирваны. Сходной позиции придерживалась и школа хуаянь, базировавшаяся на знаменитом «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (Махаяна шраддхотпада шастра)²⁷. Этот важнейший текст утверждает, что у абсолютной реальности есть два аспекта: просветленный и непросветленный, имманентный, повторим, самому Абсолюту, который является источником всего сансарического существования, тогда как первый является гарантией возможности обретения состояния Будды. Правда, трактат, как и теоретики хуаянь, считает, что истинным и субстанциальным является только просветленный аспект, тогда как заблуждение и омрачение являются вторичными и лишены подлинной реальности. Диалектика двух аспектов Абсолюта позволяла хуаяньским мыслителям усматривать зародыш заблуждения (авидья; у мин) в недрах абсолютного и, напротив, находить семя просветления в бездонной пучине сансарической круговерти с ее страстями и страданиями: «В последней жестокости есть капля нежности и в Божией правде Божий обман» (З. Гиппиус).

4. Статус Священного Писания в каббале и на Востоке.

Каббалисты, как и все иудеи, несомненно, признают безусловный

авторитет Торы (Пятикнижие Моисея) и библейских текстов вообще. Специфичным в каббалистическом отношении к Торе является представление о дуализме абсолютного смысла вечной Торы и относительности ее эмпирически данного текста. Буквы Торы выражают полностью перво-Тору, но их комбинации могут быть различными. Многое зависит и от способностей людей, воспринимающих Откровение и по необходимости приспособляющих услышанное к возможностям своего понимания. Кроме того, абсолютная Тора по-разному являет себя в различных мирах. Так, исторически существующий текст рассматривается некоторыми каббалистами как Тора, происходящая из мира берия (Тора де берия), тогда как высшей ее формой является пока не открытая Тора мира ацилут (Тора де ацилут). И наконец, абсолютная Тора по-разному являет себя в разные космические эпохи, о чем мы уже отчасти говорили выше. Напомним, что, по каббале, наша эпоха (шемитта) представляет собой эон господства принципа суда и ограничения, тогда как предыдущая и последующая эпохи проходят под эгидой милости и расширения. Поэтому в нашей зоне Тора имеет форму Закона, то есть запретов и ограничений, чего не было до нашей шемитты и не будет после нее.

Кроме того, Тора могла рассматриваться и как единое великое имя Бога, скрытое в комбинациях ее букв и не явленное непосредственно²⁸.

Интересно сравнить каббалистическую концепцию Торы с брахманским учением о Ведах как текстах Откровения. Согласно брахманизму, Веды представляют собой Шрути, то есть «Услышанное». Имеется в виду то, что некие древние мудрецы (риши) своим духовным слухом именно услышали некие превечные звуковые (шабда) колебания, которые и были представлены ими в форме Вед, обладающих абсолютным религиозным авторитетом. Таким образом, текст Вед представляет собой как бы «перекодировку» вечной сакральной информации. Большинство брахманских мыслителей считали изначальные вечные Веды словом Бога (Ишвары), произносимым в начале каждого космического цикла, тогда как некоторые (школа пурва-миманса) считали перво-Веды самосущими и безначальными. Внимание к звуку (шабда) как исходной субстанции Вед стимулировало не только разработку теории фонетики и лингвифилологии, но и создание своеобразной концепции информации, приведшей даже к появлению философии Абсолюта-Брахмана как извечной информации (школа шабда-адвайта Бхартрихари). Вместе с тем первотекст как божественный звук отличался, разумеется, от

его выражения в ведическом санскритском тексте, составленном риши, не говоря о том, что в разные эпохи (юга) тексты Вед также были различны (см. выше). Некоторые школы (например, адвайта-веданта) даже считали, что Веды авторитетны только в том, что они сообщают о природе Я и Абсолюта, а также об освобождении, тогда как другие подчеркивали безусловную богодухновенность и значимость каждого ведического слова. Интересно, что в отличие от каббалистов брахманисты подчеркивали не графическое, письменное-буквенное оформление Вед, но их информационно-звуковой аспект, что проявилось и в необычайно поздней письменной фиксации ведического текста, передававшегося вначале изустно.

В отношении графического оформления сакрального текста к каббале ближе даосизм, утверждавший, что его канонические тексты (цзин) в ходе процесса космогенеза появляются вначале в различных небесных мирах эманации в форме гигантских иероглифических знаков, впоследствии обретаемых в откровении святыми на земле. Вообще же, внимание, которое каббала уделяет буквам, их комбинированию и созерцанию, роднит ее с тантрической традицией индуизма и буддизма, но об этом следует говорить подробнее в разделе о каббалистической практике.

5. Практический аспект каббалы. Говоря о каббалистической практике, мы не имеем в виду так называемую «практическую каббалу», то есть различного рода магические методы, связанные с составлением гематрий и использованием заклинательных формул для колдовских целей. Эта «практическая каббала» имела более или менее популярный характер и порой выходила за пределы поля иудейской раввинистической ортодоксии. Под каббалистической практикой мы будем понимать набор методов и средств психопрактики, направленной на достижение цели каббалы — постижение тайн божественной жизни и участие в ней через «прилепление к Богу» (девекут). Многие из этих методов имеют достаточно очевидное сходство с восточными направлениями психотехники. Разумеется, приемы созерцания, или медитации, весьма сходны практически во всех религиях, будь то иудейская каббала, восточнохристианский исихаз или индуистская йога. Однако существуют и некоторые специфические или достаточно характерные лишь для отдельных традиций формы психопрактики. О некоторых из них здесь и пойдет речь.

Прежде всего хотелось бы отметить исключительное сходство методов созерцания в профетической каббале Авраама Абулафии (XIII в.) и тантрического пути мантраяны (вообще тема «Каббала и

тантризм» представляется нам особенно перспективной и содержательной) буддизма и индуизма. Сходство методов Абулафии и мантраяны (мантрайоги) уже отмечалось в науке. Так, Г. Шолем называет медитативные приемы Абулафии «еврейской йогой»: «...его доктрина представляет собой лишь иудаизированный вариант той древней духовной методики, которая нашла свое классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной под названием «йога». Одним из многих доказательств этого служит то обстоятельство, что существенную роль в системе Абулафии играет методика дыхания. Эта методика достигла своего высочайшего развития в индийской йоге, где она обычно рассматривается как важнейшее орудие психической самодисциплины. Помимо этого, Абулафия предписывает специальные положения тела, определенные сочетания согласных и гласных звуков в продолжение одного вдоха, определенные формы чтения вслух. Многие отрывки из его книги «Свет Разума» читаются как иудаизированный трактат по йоге. Сходство распространяется даже на некоторые аспекты доктрины экстатического видения, подготовляемого и осуществляемого посредством этих упражнений». С этими словами солидаризируется и Цев бен Шимон Галеви: «Посредством этих «кругов наставления» и постоянного перекомбинирования еврейских букв и Имен медитирующий [по системе Абулафии] стремится превзойти рациональное и проникнуть в сверхъестественные миры. Этот метод не слишком отличается от определенных форм практики мантр на Востоке»²⁹. Тот же самый автор приводит в своей книге рисунки конфигураций из еврейских букв, предназначенные в традиции Абулафии для медитативного использования³⁰. Эти графические символы-паттерны вполне аналогичны мандалам и янтрам тантрической индуистско-буддийской йоги.

Отметим, что в тантрической практике имеет место не только созерцание собственно геометрических фигур, окрашенных в символические цвета (или их комбинаций), но и собственно букв санскритского или тибетского алфавита. Поскольку теория мантр предполагает, что определенные колебания звуков (подчас не имеющие непосредственного смыслового содержания), образующие так называемые «семенные мантры» (биджа мантра — хри, хам, хум, ах и т. п.), при правильном их произнесении оказывают мощное воздействие на психофизические структуры тела-микрокосма, то определенное значение стало придаваться и созерцанию буквенной записи этих звуков. Традиция предписывала созерцание определенных букв и их сочетаний на тех или иных участках тела, причем

строго регламентировался цвет, размер и толщина визуализируемых букв. Обычно они визуализировались в области локализации так называемых чакр — тонких психоэнергетических центров, особенно важными из которых считались центры у основания позвоночника, в области пупа, солнечного сплетения, сердца, нижней части горла, межбровья и макушки головы (см. также выше). Определенные мантры, в том числе и записанные буквами, не только соотносились с каждым конкретным центром, но и с элементами каждого центра. Отметим попутно, что в традиции Абулафии важную роль играло сосредоточение на сердце и достижение ощущения тепла в нем (согласно книге Хайе га-Олам га-Ба).

Любопытно, что именно интерес к письменной фиксации фонем и, следовательно, и к буквам, характерный для тантрической традиции (как и для каббалы), побудил японского монаха Кукая (VIII—IX вв.), бывшего родоначальником тантры (миккё; сингон) в Японии, заняться разработкой национального алфавита в противовес непроизносимой иероглифике заимствованной японцами китайской письменности.

Созерцание букв, тесно связанное в каббале и тантре с их аранжировкой в подобие геометрических структур и фигур, оказалось в обеих традициях находящимся в прямой связи с интересом к схемам и диаграммам. В каббале он проявился уже в первых, достаточно простых изображениях древа сефирот, а в лурианской каббалистической традиции достиг необычайной сложности и утонченности.

Разумеется, практика «профетической каббалы» Абулафии никоим образом не исчерпывает всего богатства каббалистических методов созерцания и «техники экстаза», но как объемы статьи, так и малая степень изученности вопроса препятствуют более подробному изложению здесь соответствующего материала.

В заключение следует сказать несколько слов о роли установки, некоей целевой интенции мысли адепта, в практике как восточных учений, так и каббалы. Хорошо известно учение о «кавана» (мн. ч. — кавванот), разработанное в теории молитвенного делания Исаака Лурии (Ари) и его последователей. Именно установка (например: «Я делаю то-то и то-то для того, чтобы воссоединились Святой, да будет благословен Он, и его Шехина, из страха и любви») придает действенность не только молитве, но и сообщает сакральный и сотериологический характер любому религиозно и этнически значимому поступку. Определяющее значение установки и направленности сознания признавалось и всячески поддерживалось и

буддизмом. Так, любая форма практики в махаянском направлении этой религии должна сопровождаться «порождением благой мотивации» (бодхичитта): «Да обрету я состояние Будды для блага всех живых существ». Именно наличие этой мотивации отличает в тантрическом буддизме собственно йогическую практику различных садхан (методов) от внешне сходных с ними магических операций. Но если психологизм буддизма хорошо известен, то психологизм еврейского эзотеризма еще нуждается в специальном исследовании.

6. Сексуальный аспект каббалы и восточных учений. Доктрина Женственного. Одним из наиболее интересных аспектов каббалы является концепция Шехины как женственной ипостаси Божества. Первоначально Шехина воспринималась как слава Бога и божественное присутствие в мире. Постепенно ее образ трансформировался, с одной стороны, в мистическую сокровищницу всех душ Израиля (кенессет Исраэль) — ср. образ алая виджняны, сознания-сокровищницы, в буддизме, а с другой — в женственный аспект Бога, его энергии творения и обнаружения себя в мире. В лурианской каббале, подчеркивающей гностический аспект космической трагедии («разбивание сосудов», шевирад гак-келим) и экзистенциальную разорванность самих основ бытия и мироздания, образ Шехины дополнился представлением о ее изгнании, ее отверженности и разлученности с Творцом: Шехина изгнана, затеряна в нижних мирах, и только ее воссоединение с Творцом восстановит исходную целостность бытия и реинтегрирует космос в «окончательном исправлении» (гемар тиккун). И вот уже ученик Исаака Лурии по имени Авраам Галеви Берухим (XVI в.) видит Шехину у Стены Плача в Иерусалиме в виде скорбящей и рыдающей женщины в черном. Здесь Шехина уже вполне аналогична гностической Софии или неопифагорейской Энойе, низвергнутым из божественной полноты — плеромы в мир косной материи³¹. Каббалисты выделяли в Шехине два аспекта, названные ими по именам библейских супругов Иакова — Лии и Рахили. В своем аспекте (парцуфе) Лии Шехина наслаждается единением с Богом, тогда как в качестве Рахили она разлучена со своим божественным Супругом и обречена на страдания в грубых мирах вплоть до грядущего воссоединения. Интересно, что Вл. Соловьев, русский религиозный философ, всегда проявлявший глубокий интерес к каббале, также говорил о двух Софиях: Софии как субстанции Божества и Софии как страдающей в космосе мировой душе, выражающейся в соборном человечестве (ср. Шехину как Общину Израиля) и стремящейся к союзу с боже-

ственным Логосом-Христом как залогом окончательного обожения мира и человечества, становящегося богочеловечеством (доктрина вполне аналогичная учению о тиккун в лурианской каббале). В целом брак между Шехиной и Святым, да будет благословен Он, может быть вполне описан как единение (зивуг — соитие; зивуга кадиша — иерогамия, сакральный брак) сефирот Малхут (Шехина) и Тиферет (Господь; Абсолют, как он отражается в данной сефире). Учение об этом браке привело в каббалистической традиции к появлению ритуалов, как бы имитирующих торжество в чертоге брачном; они достаточно подробно описаны Г. Шолемом³². К этим ритуалам относятся, например, рекомендуемое «Зогаром» бодрствование накануне праздника Шевуот (пятидесятница, день дарования Торы) и некоторые субботние обряды.

Помимо многочисленных гностических аналогий, доктрина Шехины имеет и ряд восточных параллелей. Прежде всего упомянем даосскую доктрину Женственного³³, согласно которой Дао-Путь, первопринцип и первосубстанция, есть не что иное, как женское начало и космическое лоно, объемлющее сущее, подобно тому как материнское лоно объемлет плод, пребывающий в нем: «Ложбинный дух бессмертен, называют Сокровенной Самкою его. Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли. Как нескончаемая нить тянется он в бесконечность. Используй его без усилий» (Дао-дэ цзин, § 6). Но если в даосизме Дао — абсолютно имманентный и вместе с тем наивысший принцип, то каббалистическая Шехина представляет собой все же лишь славу Божью и божественное всеприсутствие в универсуме. И здесь более адекватна параллель из области теологии средневекового индуистского шиваизма (шактизма). Согласно ей, бог Шива, абсолютно блаженный и бездеятельный дух (пуруша), высшее Я (параматман), наделен особой силой или энергией (шакти), которая не тождественна ему и не отлична от него. Шакти образует женственный и деятельный аспект Шивы, который посредством этой энергии (иногда отождествляемой с материей — пракрити) творит мир. Для нужд культа эта творческая сила Шивы персонифицируется как богиня Дурга или Кали, супруга Шивы. Тело человека являет собой микрокосм, в котором также отражаются Шива и его шакти. Однако в микрокосме они разлучены: седалищем Шивы, божественного атмана, Я, является чakra головного мозга, тогда как шакти под именем Кундалини пребывает в виде спиралевидной энергетической змейки в нижнем центре у основания позвоночника. Цель адепта — посредством йогической практики воссоединить Шиву и шакти, что приводит к

обретению нирваны и отождествлению «я» адепта с божественным Абсолютом и силами универсума.

В тантрическом буддизме (Ваджраяна) женский аспект реальности выступает как Праджня (премудрость, интуирование реальности как она есть и когнитивный аспект самой этой реальности). Интеграция Праджни и Упай (метод-сострадание), символически изображаемая в образах сочетающихся божеств (юганаддха), приводит к обретению просветления и состояния Будды. Праджня-парамита (Совершенство Премудрости) также олицетворяется образом богини с четками, книгой и мечом, отсекающим неведение в качестве своих иконографических атрибутов. Мантра Праджня-парамиты, приводимая в «Хридая сутре» (Сутре сердца премудрости), гласит: «О та, которая переводит за пределы пределов беспредельного, просветление, славься!» (Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!)³⁴.

Таким образом, в восточных учениях, как и в каббале, интеграция, единение мужского и женского аспектов Абсолюта, разъединенных в профаническом мире, является неременным условием спасения и обретения высшего состояния.

7. Каббала и философия А. Шопенгауэра. Как уже говорилось в начале статьи, может создаться впечатление, что данная проблема выходит за пределы круга рассматриваемых вопросов. Однако, если учесть, что сам Шопенгауэр, с одной стороны, считал восточные учения (прежде всего веданту и буддизм) одним из источников своей философии, а с другой — резко отрицательно оценивал влияние еврейской культуры на европейскую, представляется вполне логичным рассмотреть данную проблему здесь.

Шопенгауэр прежде всего ценит такие элементы восточных (индийских) учений, как: 1) доктрина абсолютного единства и даже единственности сущего по принципу «тат твам аси» («то ты еси»), принадлежащая некоторым Упанишадам и веданте Шанкары; 2) пессимизм и теория существования как страдания (буддизм, джайнизм, ряд направлений постбуддийского индуизма); 3) учение о перерождениях (метампсихозис, паленгенезис) и 4) мистико-аскетическая направленность и система ценностей. Напротив, иудейская традиция осуждается и отвергается за «пошлый оптимизм» и отсутствие глубоких мистических и метафизических проникновений в духе «унио мистика» (мистического единения). Для любого человека, сколь бы то ни было знакомого с каббалой, совершенно ясна несостоятельность последнего обвинения, ибо идеал «девекут» («прилепления» к Богу), равно как и теософские спекуляции, в

сочетании с развитыми системами психопрактики образуют самую сердцевину еврейского мистицизма. Характерно для каббалы и учение о «гилгул», круговороте душ. Если же учесть, что в XVI—XVIII вв. каббала практически занимала место общепринятой мистической теологии иудаизма, а многие идеи и формы ее практики проникли даже в народный иудаизм, а позднее мистический дух каббалы возродился в хасидизме, который и стал, по выражению М. Бубера, «каббалой, ставшей этосом»³⁵, то все предубеждения Шопенгауэра оказываются не более чем иудефобскими предрассудками. Однако ради одного этого вывода не стоило и начинать разговор. Гораздо интереснее то, что, по нашему мнению, именно каббалистический взгляд на мир гораздо ближе шопенгауэровскому, чем собственно индийские религии. При этом речь идет об общности фундаментальной идеи немецкого мыслителя с некоторыми положениями каббалистической доктрины.

Первым и важнейшим положением учения Шопенгауэра является тезис о том, что кантовская «вещь в себе» (или правильнее — «вещь сама по себе») есть не что иное, как воля, приобретающая таким образом статус единственной реальности. Согласно уточнению Шопенгауэра³⁶, вещь в себе остается для нас непознаваемой, но ее первейшим обнаружением или явлением в опыте оказывается именно воля; то есть нами вещь в себе наиболее адекватно познается как воля; она как воля раскрывает себя в феноменах, образуя их сокровеннейшую природу, и познается в акте самосознания. Ничего подобного мы не находим ни в индуизме, ни в буддизме, ни в джайнизме, равно как нет этого и в китайских учениях. Это хорошо понимал и сам Шопенгауэр, писавший, что его философию нельзя понять, исходя из восточных учений, тогда как они могут быть правильно поняты только из нее. Другими словами, система Шопенгауэра — ключ к подлинному пониманию сути религиозно-философских систем Востока. Но не лучше ли, чем превращать в волю недвойственный Брахман Упанишад или Дао-Путь даосизма, поискать учение, в котором воля действительно занимает место, близкое к ее месту в системе Шопенгауэра? И таким учением оказывается именно каббала.

Так, согласно Г. Шолему³⁷, каббалисты Героны рассматривали волю Бога (сокрытого Абсолюта, Эйн Соф) как высшую эманацию, которая проистекает из божественной сущности и одновременно скрывается в божественных силах; воля образует наивысший уровень, достижимый для человеческой мысли. При этом подчеркивается единство действия, существующее между Эйн Соф и волей.

Последняя называется «беспредельной Волей» (га-рацион ад Эйн Соф), «беспредельно возвышенным» (га-ром ад Эйн Соф) или «тем, чего мысль не может когда-либо достигнуть». В некоторых сочинениях Азриэля Эйн Соф не упоминается вовсе, а Первоволя описывается в выражениях, обычно применяемых к Абсолюту. Ряд авторов (в том числе и автор «Зогара») склоняются к признанию воли совечной Абсолюту и пребывающей до начала процесса эманации сефирот, который начинается с Мудрости (Хохма). В таком случае сефирот могут рассматриваться в качестве уровней объективации воли (при этом познание оказывается вторичным по отношению к ней), что вполне аналогично подходу Шопенгауэра. Другие каббалисты (например, Исаак ибн Латиф) рассматривают волю как своего рода оболочку или одеяние Бога. А современный каббалист Михаэль Лайтман (сторонник лурианской каббалы рабби Иуды Льва Галеви Ашлага) говорит даже, что «мы и все, что нас окружает, включая духовные миры, все, что кроме Творца, — лишь разные величины желания получить наслаждение»³⁸. Таким образом, именно каббала содержит самую удивительную параллель к философии Шопенгауэра и именно каббала (а не Упанишады и буддизм) могла бы послужить источником его учения, но, по всей видимости, Шопенгауэр не имел о каббале ни малейшего представления.

Хорошо известно, что источником морали Шопенгауэр считал сострадание, онтологическим основанием которого является единство всего сущего: реально (как вещь в себе) существует только одна сущность, обнаруживающаяся непосредственно в самосознании как воля. Эта единая и единственная реальность иллюзорно являет себя через посредство времени, пространства и причинности в виде множества существ и вещей. Сострадание — следствие глубинного чувства тождества «я» и другого по принципу, известному по санскритскому речению из Упанишад «тат твам аси» («то ты еси»). Но и этот принцип Шопенгауэр мог бы обнаружить в каббалистических источниках. Вот что пишет о цфатской каббале Г. Шолем: «Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: "В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части своего существа, которая принадлежит другому"»³⁹. И это, по мнению Кордоверо, и есть подлинная причина, по которой Тора (Левит, 19:18) предписывает: «"Люби ближнего твоего, как самого себя", — ибо этот ближний на самом деле — ты сам»⁴⁰.

Хотелось бы отметить, что тема «Каббала и Шопенгауэр» отнюдь не исчерпывается вышесказанным (например, в сотериологии каббалы и Шопенгауэра одинаково важную роль играет идея преодоления эгоизма и отказа от самостийной обособленности, от стремления к самонаслаждению), но подробное ее исследование действительно выходит за рамки настоящей работы.

Конечно, предложенный в данной статье обзор параллелей, существующих между каббалой и восточными учениями, является неполным и весьма беглым. Мы стремились лишь кратко наметить перспективу исследований в данной области и представить на суд читателя своего рода эскиз специальной развернутой работы, посвященной этому вопросу. За пределами нашего внимания осталась, например, огромная тема сопоставления каббалистической практики гематрий и темуры и традиционной китайской нумерологии и комбинаторики. Возможно также и сопоставление отдельных категорий и терминов, а также их семантических полей (например, решимот — «отпечатки», «следы», «энграммы» лурианской каббалы и васана — «энергия привычки», «истечения» виджнянавадинской философии буддизма). Вместе с тем совершенно ясно, что изучение типологической общности между каббалой и учениями Востока весьма перспективно для установления как универсалий религиозно-мистического опыта, так и структурного единства и содержательной близости мистико-эзотерических учений при различии используемых ими средств описания и выражения своего опыта и своих идей. И если нам удалось вызвать интерес научной общественности к поднятой теме, то мы можем считать задачу этой работы выполненной.

¹ Scholem G. Religious authority and Mysticism // *Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism*. N. Y., 1995. P. 15—21.

² Под «психотехникой» (или «психопрактикой») здесь и ниже понимается набор методов, средств и приемов, применяемых для достижения мистических переживаний и направленной трансформации сознания.

³ См., напр.: *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

⁴ Эта проблема специально рассматривается нами в монографии «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные переживания» (принята к печати издательством «Центр "Петербургское востоковедение"»).

⁵ См., напр.: *Z'ev ben Shimon Halevi. Kabbalah. Tradition of hidden knowledge*. L., 1978. P. 5.

⁶ См., напр.: Махаяна шрадхотпада шастра (Трактат о пробуждении веры в Махаяну) // Буддизм в переводах. СПб., 1993. Вып. 2. С. 40—41.

⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 2. С. 500.

⁸ Scholem G. Kabbalah // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem and Macmillan. N. Y., 1971—1972. P. 557.

⁹ Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 203—204.

¹⁰ Ср. стихотворение Браунинга «Апология епископа Блуграма»:

Иные думают: смысл Сотворения в его раскрытии.

Я говорю: его смысл — скрывать все, что можно.

Цит. по: Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 2. С. 515.

¹¹ Scholem G. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 122—123.

¹² Taoism // Encyclopaedia Britannica (Macropaedia). L., 1981. P. 385.

¹³ Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 122.

¹⁴ Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши. СПб., 1994. С. 272.

¹⁵ Scholem G. Kabbalah. P. 574.

¹⁶ О доктрине Бога, созерцающего Бога, см.: Z'ev ben Shimon Halevi. Op. cit. P. 27—28, 94.

¹⁷ Об этом подробнее см.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. СПб., 1994. С. 24—25; 68—70; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 89—118.

¹⁸ Scholem G. Kabbalah. P. 611.

¹⁹ Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 77—86; Scholem G. Kabbalah. P. 579—583.

²⁰ Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 82—83.

²¹ Кроль Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 60—61.

²² Там же; Буддийский взгляд на мир. С. 236.

²³ Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 1. С. 80, 141.

²⁴ Там же. Т. 2. С. 551.

²⁵ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 258—264.

²⁶ О даосской теории тонких парафизиологических центров (полей эликсира) см.: Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжень пянь) / Пер. с китайск., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

²⁷ Перевод большей части этого текста выполнен Е. А. Торчиновым. См.: Буддизм в переводах. Вып. 1—2. СПб., 1992—1993.

²⁸ Подробно см.: Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 32—86.

²⁹ Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 1. С. 195—196; Z'ev ben Shimon Halevi. Op. cit. P. 82.

³⁰ Z'ev ben Shimon Halevi. Op. cit. P. 83.

³¹ См.: *Scholem G.* Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 149.

³² Ibid. P. 138—146.

³³ Подробно см.: *Торчинов Е. А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982. № 6. С. 99—107; *Он же.* The Doctrine of the «Mysterious Female» in Taoism: a Transpersonalist View (in print).

³⁴ Перевод «Сутры сердца» (пер. Е. А. Торчинова), выполненный с китайской версии текста, см.: Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 7—9.

³⁵ Цит. по: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 181.

³⁶ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 265—266.

³⁷ *Scholem G.* Kabbalah. P. 560—561.

³⁸ *Лайтман М.* Каббала. Тайное еврейское учение. Ч. 1—3. Новосибирск, 1993. Ч. 2. С. 15.

³⁹ Г. Шодем ссылается на трактат Моисея Кордоверо «Томер Дебора» (Йерушалаим, 1928. С. 5).

⁴⁰ *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 102.



В. Кельнер (С.-Петербург)

КНИЖНОЕ ДЕЛО В КОНТЕКСТЕ РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ XIX—XX ВВ.

Эпоха реформ 60-х гг. XIX в. в значительной степени расширила возможности как в области преобразования социальной, экономической и общественной жизни евреев Российской империи, так и для интегрирования их в российское общество. Собственно, именно тогда и появилось, а затем стало наполняться содержанием само понятие — «российское еврейство», «русский еврей». В течение примерно двух-трех десятков лет масса польско-литовского еврейства, не только зажатого в тисках Черты оседлости и антиеврейского законодательства, но и отделенного от населения этих территорий культурно, стала менять свой облик¹.

Тысячи евреев, покидая местечки и городки Литвы, Белоруссии и Украины, устремлялись в крупные промышленные города. Центрами притяжения для многих стали Петербург, Москва, Одесса, Киев. Для еврейской молодежи пришло время смены приоритетов. Она стремилась получить образование в русских учебных заведениях, что открывало ей более широкие возможности социального успеха.

Около ста лет с момента, когда евреи стали российскими подданными, их культура отличалась дуалистичностью. В духовной и религиозной жизни использовался почти исключительно иврит. В свою очередь разговорным языком был идиш. Долгое время живя в замкнутом, отчужденном от окружающих народов мире, со своими общинными учреждениями и своей культурой, евреи не испытывали тяги к иной культуре и иному языку². Тем более, что господствовавшая в стране русская культура и русский язык насаждались силой, были орудием ассимиляции. Во второй половине XIX в., когда евреи все больше и больше включались в экономическую, социальную, политическую и культурную жизнь России, русский язык для них постепенно из языка делового общения превращался в третий «родной» язык. К концу XIX в. русский язык успешно конкурировал как с ивритом, так и с идишем. Некоторое представление о распространении русского языка среди еврейского населения России дают

результаты переписи 1897 г.³. Естественно, что наибольшее число лиц, назвавших русский своим вторым (после идиша) языком, были жителями крупных городов. Так, в Одессе проживало 139 тыс. евреев, из них более 124 тыс. родным языком считали идиш, а русский — 3099 человек; в Екатеринославе соответственно из 101 тыс. — 99 тыс. и 2 тыс.; в Киеве — 434 тыс. евреев — 430 тыс. идиш, 3442 — русский; в Минске — 345 тыс. евреев — 343 тыс. идиш, 1635 — русский; в Вильно русский считали родным 2065 человек⁴. Процесс усвоения русского языка, начавшись в 60-е гг. XIX в., ускорялся, так как соответствовал динамичному социально-экономическому развитию страны. Стремление евреев к овладению государственным языком вписывалось в общекультурный контекст эволюции народов Российской империи. В 1910 г. один из еврейских публицистов отмечал: «В наше время даже закоренелый фанатик вынужден уделить часть школьного времени общеобразовательным предметам, по крайней мере — государственному языку»⁵. К началу нового века в России существовало 820 еврейских так называемых «организованных школ», в которых обучалось около 75 тыс. детей⁶. Одним из основных предметов в них был русский язык. Успешное окончание давало возможность продолжить образование в гимназии и затем, в случае преодоления процентной нормы, получить высшее образование. Постепенно формируется русскоязычный еврейский читатель со своими специфическими потребностями. Это не осталось незамеченным современниками. В 1903 г. Н. Рубакин отметил: «Еврей-читатель ждет еще своего исследователя, относительно него мы чаще всего бродим в потемках»⁷.

К началу XX в. сложилась русско-еврейская интеллигенция. Осознавая себя именно российскими евреями, ее представители — врачи, журналисты, юристы, литераторы, инженеры, люди науки и культуры — обращались теперь к своему народу на русском языке. Постепенно в стране возникла особая культура российского еврейства со своими учеными и писателями, издательствами и органами печати, общественными и политическими организациями. Еще в 1894 г. С. М. Дубнов сетовал на отсутствие в стране издателей русско-еврейской книги⁸. Но уже буквально через несколько лет эта проблема нашла свое разрешение.

В конце XIX — в первые десятилетия XX в. евреями и для евреев в России было создано значительное количество книг на русском языке⁹. Это было время, когда еврей обращался к еврею по-русски и знал, что будет не только понят, но и найдет в его лице благодар-

ного читателя. В России появились издательства и издатели, специализировавшиеся на выпуске подобной литературы. В Петербурге это в первую очередь типография А. Е. Ландау — первого издателя, сумевшего на протяжении трех десятилетий выпускать не только такие широкоизвестные периодические органы, как «Восход», «Недельная хроника Восхода», сборники «Еврейская библиотека», но и отпечатать сотни книг, среди которых работы Г. Греца, С. Дубнова, Иосифа Флавия¹⁰.

Подавляющее большинство отдельных изданий А. Ландау представляли собой перепечатки из им же выпускавшегося журнала «Восход». Так, произведения Иосифа Флавия в новых переводах сначала публиковались в «Восходе» в виде приложений. «Иудейскую войну» А. Ландау издал дважды — в 1893 и 1900 гг., «О древностях иудейского народа. Против Апиона» — трижды (1895, 1896, 1898). В 1900 г. был выпущен в свет еще один перевод Иосифа Флавия — его книга «Иудейские древности».

Известный ученый и общественный деятель С. М. Дубнов был не только автором «Восхода», но и долгое время возглавлял один из отделов журнала. Его произведения не раз печатались А. Ландау отдельно. Это в первую очередь очерк Дубнова «Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества» (1891) — труд, надолго предопределивший пути развития историографии российского еврейства. Именно в развитие своей научной концепции Дубнов создал, а Ландау опубликовал трехтомное исследование «Всеобщая история евреев» (т. 1—3. 1904—1906). В издательстве Ландау вышли и «История евреев от расцвета еврейской культуры до смерти Маймонида» в переводе А. Я. Гаркави (1902), и «Евреи в масонстве» Ю. И. Гессена (1903). Большое внимание уделялось в этом издательстве и национальной публицистике. На рубеже веков увидели свет работы И. Л. Клаузнера («Духовный сионизм и его главный представитель»), Б. Бен-Вида — Бер Давид Бруцкус («О методах еврейской колонизации»), М. Г. Маргулиса («Национализм и космополитизм») и многие другие подобные работы. Одним из наиболее значительных трудов, выпущенных А. Ландау, было двухтомное исследование Г. Карпелеса «История еврейской литературы» (1890—1896).

Сравнительно меньше выпускал Ландау художественную литературу. Здесь преобладали авторы, ранее печатавшиеся в «Восходе». Это, конечно, в первую очередь С. Г. Фруг. Ведь его имя и стало известно широкой читательской аудитории после многочисленных публикаций в «Восходе». Издал Ландау и исторический

роман Д. Л. Мордовцева «Между Сциллой и Харибдой», а также двумя изданиями повесть одного из первых еврейских бытописателей, писавших на русском языке, — С. О. Яблонского («Выходцы из Межеполя»).

Позднее, уже в 10-е гг. XX в., традиции А. Ландау продолжил в Петербурге С. В. Познер и возглавляемое им издательство «Разум». Среди выпущенных этим издательством книг такие фундаментальные исследования, как «Отечественная война 1812 г. и русские евреи» С. М. Гинзбурга, «Евреи в армии» и «Предания и факты» М. Л. Усова, сборник «Парламентские речи по еврейскому вопросу».

Издательская деятельность С. Познера пришлось на 10-е гг. XX в. — разгар агрессивного антисемитизма. Поэтому «Разум», оставаясь издательством, ориентированным на издания в области культуры, выпускал в свет значительное количество научно-популярной, массовой литературы. Среди прочих и такие, как «Во имя государственного единства (Изгнание евреев из Испании)» А. М. Хирьякова, «Евреи и хозяйственная жизнь» В. Зомбарта, «Евреи в отечественном Сионе» С. Гинзбурга. Большое внимание уделялось и специальным работам, освещавшим жизнь различных социальных слоев российского еврейства. Это, например, работы известных публицистов С. О. Марголина («Евреи-труженики», 1910), М. Л. Усова («Еврейство и крестьянство», 1917) и И. М. Бикермана («Черта оседлости», 1911)¹¹.

Наиболее значительным национальным издательством в Петербурге в первые два десятилетия XX в. была «Кадима». Это издательство сразу же заявило о своей идеологической приверженности сионизму. Можно сказать, что оно было по существу партийным издательством. Во главе «Кадимы» в разные годы стояли Н. Цейтлин, С. Гепштейн, Ц. Крайз, М. Гликин, А. Раппопорт. В двух сериях — «Палестинская библиотека» и «Дешевая еврейская библиотека» — были выпущены основные документы сионистских конгрессов и работы руководителей сионистского движения. Одним из первых изданий «Кадимы» был проект программы «Сионистской организации в России» (1906). За ним последовали: отчет о работе III Всероссийского съезда сионистов («Третий Всероссийский съезд сионистов в Гельсингфорсе. Подробный отчет под ред. и с предисл. И. И. Гринбаума», 1907), доклад на III съезде Б. А. Гольдберга («О реальной работе в Палестине») и другие материалы этого съезда. Издательством были выпущены в свет труды М. Нордау, Т. Герцля, А. Идельсона и Д. Пасманика. Издательством задумывалась для этого специальная серия «Библиотека классиков сионизма». В нее

вошел и первый том собрания сочинений Т. Герцля, выпущенный тиражом 11 тыс. экземпляров в 1918 г. А впервые произведения основателя политического сионизма были изданы «Кадимой» в 1907 г. («Еврейство: неизданная речь»). Далее четырьмя изданиями с 1907 по 1917 г. появилась его знаменитая книга «Еврейское государство». В рамках серии «Дешевая еврейская библиотека» был опубликован сборник статей Т. Герцля («Сионистские статьи»). Сборники произведений другого теоретика сионизма, Макса Нордау, увидели свет только в 1917 г. («Избранные речи и статьи». Вып. 1; «Национальный вопрос. Сб. статей»). Примерно в это же время «Кадима» выпустила двумя томами «Избранные статьи» основателя духовного сионизма Ахад-Гаама. Кажется, что наиболее популярным автором издательства «Кадима» был один из лидеров российского сионизма А. Д. Идельсон. Впервые А. Идельсон опубликовал свою брошюру «Еврейское национальное собрание» под псевдонимом А. Давидсон, а затем, в том же году, но уже под своей собственной фамилией, — работу «Сионизм». В 1914 г. в серии «Дешевая еврейская библиотека» появился сборник его популярных публицистических выступлений «На сионистские темы». Продолжение этого издания последовало в 1918 г., когда появился второй выпуск собрания его произведений «На сионистские темы». Начав свою деятельность в 1906 г. с брошюры А. Идельсона, издательство «Кадима», похоже, и закончило свое существование уже в Советской России в 1919 г. выпуском в свет первого тома собрания сочинений того же автора.

В этом издательстве часто печатался и другой сионистский лидер — Д. С. Пасманик. В «Кадиме» вышли в свет его работы «Сионизм», «Одиннадцатый сионистский конгресс» и др.

Сложный момент переживало мировое еврейство и сионистское движение в годы первой мировой войны. Крах Османской империи, который должен был последовать в результате победы Антанты, вселял надежды на создание в Палестине национального очага. С этим был связан целый комплекс проблем, и пути их решения широко дебатировались в еврейской среде. Это нашло отражение и в публикациях издательства «Кадима», которым в тот момент руководили А. Раппопорт и С. Гепштейн. В «Палестинской библиотеке» в 1914—1918 гг. вышло в свет немало работ, принадлежавших перу лидеров российского и мирового сионизма. Это произведения А. Идельсона («Без программы», 1917), М. Марголина («Еврейская земля», 1918), С. Толковского («Что нами достигнуто и чего мы ждем в Палестине», 1918), Ф. Эндреса («Сионизм и мировая политика», 1918), сборник статей А. Руппина и Ф. Оппенгеймера «Новые пути»

(1914), Е. Членова («Мировая война и «наши» перспективы», 1917), А. Кантора («Война и сионизм», 1917).

Новые условия, сложившиеся в России в связи с революционными потрясениями и волной погромов, требовали быстрой и достаточно адекватной ответной реакции. Именно поискам ответов на новые проблемы была посвящена книга И. Трумпельдора «"Гехалуц", его сущность и ближайшие задачи», отпечатанная в 1918 г. Как правило, в издательстве «Кадима» выходили книги, документы и материалы, отражавшие официальную точку зрения руководства сионистским движением. Среди его изданий почти нет работ авторов других направлений в сионизме или тех, кто принадлежал к несионистскому течению еврейского национального движения в России. Исключение составляет только вышедший в свет в 1918 г. посмертный сборник выступлений лидера Поалей Цион Б. Борохова «Антисионистская концентрация». В свою очередь лидер автономистов С. Дубнов был представлен в этом издательстве одним из томов его «Новейшей истории еврейского народа» и учебником по истории евреев для школы и самообразования.

В издательстве почти не публиковалась художественная литература. Отметим лишь вышедший в 1913 г. в серии «Дешевая еврейская библиотека» сборник «Новоеврейская поэзия» с произведениями Х. Н. Бялика, С. Черниховского, Баал-Махшовеса и ряда других авторов.

К моменту ликвидации петроградская «Кадима» была одним из крупнейших еврейских издательств в России. Деятельность этого издательства, как, впрочем, и ряда других, опровергает тезис о якобы отсутствии собственно русско-еврейского книжного дела, а вся издававшаяся этими издательствами литература будто бы была адресована не евреям, а русским и выпускалась лишь в качестве «противовеса» антисемитской агитации.

Если «Кадима» — издательство, чья деятельность была целиком направлена на выпуск еврейской литературы на русском языке, то в Петербурге, как, впрочем, и по всей России, существовало большое количество «нееврейских» издательств и типографий, для которых подобные издания были значительной, но не основной частью их продукции. Тому было немало причин.

Развитие русскоязычного еврейского книгоиздания совпало с усилением общественно-политического противостояния в стране в начале XX в. Еврейский вопрос был одним из центральных в полемике той эпохи. Поэтому многие либеральные и демократические издательства печатали литературу, посвященную данной теме. В

Петербурге это в первую очередь издательства «Право» и «Общественная польза». Отметим, что в руководство этих издательств входили политики, активно участвовавшие как в общероссийском освободительном, так и в еврейском национальном движении: М. Винавер, А. Браудо и др.

«Право» по существу было издательским центром Партии конституционных демократов. Решению еврейского вопроса эта партия уделяла значительное внимание. Поэтому понятно, почему в издательстве «Право» вышли в свет исторические исследования Ю. Гессена («История еврейского народа в России», «Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев», «Закон и жизнь: как создавались ограничительные законы о жительстве евреев») и сборник публицистических статей на эту тему видных представителей российского еврейства — М. Ратнера, Л. Штернберга, И. Гессена «Накануне пробуждения».

Другим русским издательством начала XX в., уделявшим немало внимания выпуску еврейской книги на русском языке, было Товарищество «Общественная польза». Именно в этом товариществе опубликовал ограниченным тиражом для узкого круга лиц свое исследование И. С. Блюх («Сравнение материального быта и нравственного состояния населения в Черте оседлости евреев и вне ее». Т. 1—5). Среди изданий «Общественной пользы» выделим знаменитое публицистическое произведение С. Дубнова «Письма о старом и новом еврействе» (1907), социолого-статистическое исследование Б. Бруцкуса «Еврейские земледельческие колонии» (1909), предназначенную специально для депутатов Государственной думы работу Ю. Гессена «О жизни евреев в России» (1906) и исследование И. Шиппера «Возникновение капитализма у евреев Западной Европы» (1910).

Роль издательств Петербурга в деле развития еврейской книги на русском языке до 1917 г. очень заметна. Поэтому назовем лишь те из них, чей вклад был наиболее значительным. Это издательство братьев Сабашниковых, выпустившее два издания «Песни Песней» в переводе А. Эфроса; издательство П. Сойкина, отпечатавшее Талмуд в переводе Н. Переферковича; Н. Глаголев, издавший в четырех томах «Историю израильского народа» Э. Ренана; М. Стасюлевич, уже в 1896 г. издавший, чуть ли не первым в России, «Еврейское государство» Т. Герцля; «Современные проблемы» во главе с Н. Столяром — издательство, которое, наряду с русской классикой, отпечатало и собрания сочинений И.-Л. Переца, Менделе Мойхерсфорима, Шолом-Алейхема; «Жизнь и знание» — выпустившее пол-

ное собрание сочинений С. Юшкевича; «Театр и искусство» во главе с А. Кугелем отпечатало большое число пьес еврейских драматургов; одно из крупнейших русских издательств «Просвещение», возглавлявшееся Н. Цейтлиным, осуществило выпуск сочинений С. А. Ан-ского, Д. Я. Айзмана, Н. М. Осиповича. Огромное значение для еврейской культуры имел осуществленный издательством «Брокгауз и Ефрон» выпуск в 1908—1913 гг. шестнадцатитомной «Еврейской энциклопедии», ставшей символом культурных и научных достижений российского еврейства.

В Москве также были русские издательства, руководство которых считало своим культурным и гуманитарным долгом выпускать как еврейскую литературу на русском языке, так и литературу по еврейскому вопросу. Крупнейшим из них было издательство «Мир», которое накануне первой мировой войны приступило к публикации многотомной «Истории еврейского народа».

Следует отметить и тот факт, что в начале XX в. значительное число евреев вошло в российское книгоиздательское и типографское дело. Тому было несколько причин. Во-первых, еврейская культура имела многовековую связь с мировой книжной культурой. В XIX в., благодаря многочисленным международным контактам, евреи России быстро осваивали технические достижения западного книгопечатания. Важнейшим фактором было и то, что заинтересованное в развитии типографского дела в стране правительство разрешало евреям, владеющим соответствующими специальностями, селиться вне черты оседлости. Отметим попутно, что даже А. Ландау — крупнейший во второй половине XIX в. издатель еврейской книги на русском языке, — как человек, не имевший формально высшего образования, имел право проживания в столице лишь потому, что числился рабочим-наборщиком в собственной типографии, зарегистрированной на имя жены.

В результате в начале XX в. сложилась ситуация, когда среди владельцев типографий Петербурга было много евреев. Назовем лишь имена владельцев наиболее крупных предприятий, тех, кто всемерно содействовал изданию еврейской русскоязычной книги: Ш. Буссель, И. Розеноер, Я. Левенштейн, И. Лурье, И. Гольдберг, Л. Ганзбург, Я. Либерман, Ц. Крайз, М. Персон и др.

Вышеуказанные причины привели к тому, что также успешно участвовали евреи и в русском издательском деле. Братья А. и И. Гранат, Н. Цейтлин, С. Алянский, И. Ефрон, Э. Гржебин, Н. Столяр и другие были русскими издателями, но, думается, не случайно в их фирмах, среди книг европейских, американских и русских авто-

ров, часто выходили в свет произведения еврейской литературы, науки и публицистики. Существовал в Петербурге в первые десятилетия XX в. и центр, аккумулировавший всю еврейскую печатную продукцию в стране. Это Товарищество «Эзро». Как книгоиздательство «Эзро» выпустило не много литературы на русском языке, однако товарищество играло большую роль в сборе всех еврейских книг и периодики, выходящих на территории империи, информации о ней и торговле. Выпускаясь «Эзро» книготорговые бюллетени были наиболее полным источником не только для книготорговцев, но и для всех интересующихся еврейской литературой.

В отличие от Петербурга, Москва не была до 1917 г. значительным еврейским центром и не занимала какого-либо заметного места как в еврейском, так и русско-еврейском издательском деле. В Москве было лишь одно успешно действовавшее в 1917—1919 гг. русско-еврейское издательство «Сафрут». Как и петербургская «Кадима», «Сафрут» было издательством, которое выпускало почти исключительно сионистскую литературу. В издаваемой им серии «Проблемы еврейской общественности» выходили работы ведущих деятелей международного и российского сионизма. Среди них Д. Пасманик «Судьбы еврейского народа» (1917), М. Бубер «Обновление еврейства» (1919), М. Ярблём-Анютин «Сионизм и мировая демократия» (1918), М. Марголин «Основные течения в истории еврейского народа» (1917), А. Руппин «Евреи нашего времени» (1917). Со вступительной статьей видного сионистского деятеля М. Усышкина была издана классическая работа родоначальника российского палестинофильства Л. С. Пинскера «Автоэмансипация» (1917). Незадолго до ликвидации в 1919 г. «Сафрут» приступил к изданию «Избранных сочинений» Ахад-Гаама. Свет увидел только первый том работ основоположника «духовного сионизма». Обращает на себя внимание и выпуск в 1918 г. двух литературных сборников «Сафрут». В них были представлены как созданные на русском языке, так и переведенные с иврита и идиша лучшие произведения еврейских писателей и поэтов конца XIX — начала XX в. Их редактором был известный общественный деятель и поэт Л. Яффе.

Отметим, что руководство «Сафрута» стремилось к тому, чтобы его продукция соответствовала названию предприятия. Поэтому здесь, наряду с выпуском политической и публицистической литературы, осуществили издание и значительного количества художественных произведений. Кроме уже упоминавшихся сборников «Сафрут» под редакцией Л. Яффе, в свет вышли еще два сборника.

Большое культурное звучание приобрела «Еврейская антология». Она выходила в Москве двумя изданиями в 1918 и 1919 гг. Ее составители В. Ходасевич и Л. Яффе объединили под одной обложкой представителей национальной поэзии, писавших на иврите и идише. Этот сборник стал замечательным явлением не только еврейской, но и русской культуры, так как в качестве переводчиков творений Х. Н. Бялика, С. Черниховского, И.-Л. Переца, Д. Фридмана выступили В. Ходасевич, В. Брюсов, Ю. Балтрушайтис, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб.

Большой интерес вызывала и другая антология, выпущенная «Сафрутом», — «"У рек Вавилонских". Национальная еврейская лирика в мировой поэзии». Л. Яффе включил в нее лучшие образцы древней, средневековой и новой еврейской поэзии в переводах известных русских мастеров XIX — начала XX в.: А. Майкова, А. Плещеева, П. Козлова, Н. Минского, П. Вейнберга, О. Чуминой, Д. Минаева.

В этом издательстве выходили и другие художественные произведения, в том числе проза Х. Н. Бялика («Рассказы», 1918) и собрание сочинений М. З. Фейнберга (1918).

Как и петербургская «Кадима», «Сафрут» просуществовал до 1919 г. Ликвидация легальной сионистской деятельности в стране привела и к ликвидации издательской базы этого движения.

Кроме Петербурга, мощным русско-еврейским книгоиздательским центром была Одесса. Многочисленное еврейское население города с его тяготением к русской культуре в сочетании с прочными национальными корнями, породило уникальную культурную традицию. Провинциальный город на Украине стал, наряду с Петербургом, колыбелью новой русско-еврейской культуры. В Одессе долгие годы жили и работали С. Дубнов, Бен-Ами, Ахад-Гаам, Х. Н. Бялик, В. Жаботинский, И. Равницкий, Менделе Мойхер-Сфорим, С. Фруг, С. Юшкевич. Здесь получили развитие самые различные течения в национальной культуре и общественной жизни, успешно действовали многочисленные культурные общества. В Одессе была представлена вся палитра еврейской политической жизни: от Бунда до Народной партии, радикальных сионистов и крайних ассимиляторов.

Поэтому в городе существовало несколько крупных издательств, специализировавшихся на выпуске еврейской книги на русском языке. Крупнейшим из них было предприятие Я. Х. Шермана. В качестве издательства книжный магазин Шермана выступил в 1893 г. с исторической работой Л. М. Шахрая «Маккавеи». Эта бро-

шюра открыла серию «Наша старина». Всего с 1893 г. по 1900 г. в этой серии вышло в свет не менее 30-ти научно-популярных брошюр по еврейской истории. Среди их авторов были С. Дубнов («Иосиф Флавий, его жизнь, литературная и общественная деятельность»), публицист Дионео («Инквизиция и евреи в Испании в XV в.»), местный учитель-историк Л. Шахрай («Борьба Мордехая с Аманом», «Маккавеи», «Эсфирь и Аман»). Чаще всего в серии «Еврейская старина» выступал М. Базилевский. С 1895 по 1900 г. он опубликовал несколько работ («Дон Иосиф Наси, герцог Наксосский», «Лжемессия Саббата Цеви и его последователи», «Наука и поэзия евреев в Провансе»; «Бар-Кохба»).

Отметим, что Я. Шерман был, пожалуй, единственным издателем, который в своей деятельности придерживался строго определенной системы. По крайней мере можно сказать, что это касалось изданий по истории. В созданную Шерманом систему вошли школьные учебники, от краткого детского варианта (Л. Шахрай «Краткая история Израиля для еврейского юношества») до специально иллюстрированного учебника (Д. Г. Гальперин «Иллюстрированный учебник еврейской истории»). Тем, кто стремился совершенствовать свои знания, предлагались книги М. Г. Гершфельда («История еврейского народа») и все того же Л. Шахрая («История Израиля»). В виде следующей ступени рассматривались брошюры из серии «Еврейская история». Эту систему завершали монографические исследования М. Филиппсона «Новейшая история еврейского народа» в двух томах и многотомная «История евреев от древних времен до настоящего».

Я. Шерман был первым в России издателем, который приступил к массовому выпуску сионистской литературы. При издании книг этого направления также существовала определенная система. В нее входили как собственно документы и материалы сионистских конгрессов и съездов, так и работы, комментировавшие их решения.

Издавалась также сионистская публицистика, работы типа «История и сущность сионизма» И. Б. Сапира, «Сионизм и религия» Д. М. Гордона, «Реальные задачи русского еврейства» И. Л. Клаузнера, «Палестинофильство, сионизм и их противники» М. Л. Лилиенблюма, «Организация еврейства в свободной России» Л. Р. Когана и др. Наконец, был осуществлен выпуск произведений классиков сионистского движения — Т. Герцля, М. Нордау и их предшественника Л. Пинскера.

Следует отметить, что издательство Я. Шермана не было партийным предприятием. Кроме сионистской литературы, опубликова-

лись книги Х. Житловского («Мысли об исторических судьбах еврейства»).

Издательство Я. Шермана стремилось к универсальности. Кроме учебной, научно-популярной, научной и публицистической литературы, а также документов сионистского движения, здесь выходила и художественная литература, собрания сочинений Г. Богрова, С. Фруга, С. Юшкевича. Уделялось внимание литературоведению и истории национальной литературы — работы Г. Карпелеса («Взгляд на еврейскую литературу») и И. Клаузнера («Древнееврейская литература новейшего времени»).

Одесское издательство Шермана просуществовало рекордно длительный период, с начала 90-х гг. XIX в. до 1917 г., и внесло неоценимый вклад в развитие национального самосознания российского еврейства.

Сионистские и другие национальные еврейские движения опирались в Одессе сразу на несколько издательств. Одним из крупнейших была «Кадима», фактически филиал одноименного петербургского издательства. Начав существование примерно с 1905 г., это издательство публиковало представителей различных течений сионизма. Это работы Д. Пасманика («Сионизм»), И. Сапира («Итоги X сионистского конгресса»), Ф. Оппенгеймера («Сионизм и космополитизм») и вечного оппозиционера В. Жаботинского, чьи произведения входили в репертуар фактически всех издательств в его родной Одессе. В «Кадиме» вышли блестящие памфлеты В. Жаботинского «Доктор Герцль», «Бунд и сионизм», «Еврейское восстание», «Наше бытовое явление». Тут же печатали лидеров и теоретиков социалистического сионизма (Б. Борохов «Классовые моменты национального вопроса»). Кроме публицистики, в «Кадиме», правда в небольшом количестве, выходила и художественная литература. В первую очередь назовем знаменитый перевод на русский язык с иврита поэмы Х. Н. Бялика «Сказание о погроме», осуществленный В. Жаботинским в 1906 г. Значительным явлением было и издание сборника песен и стихотворений «Арфа Сиона» с произведениями Х. Н. Бялика, С. Черниховского, М. Розенфельда, С. Фруга и Л. Яффе.

Одесское издательство «Кинерет» в 1917—1918 гг. выполняло примерно те же функции, что и московский «Сафрут», то есть в основном выпускало литературу по вопросам культуры. Издательство «Кинерет» выражало взгляды не только сионистского, но и национального движения в целом. Политическая публицистика занимала в издательских планах не ведущее, но заметное место.

Выпускались работы И. Б. Шехтмана («Евреи и национальное движение в свободной России», «Евреи и украинцы»), С. С. Пэна («Еврейское национальное самоуправление»), М. М. Усышкина («К моменту»), сборники статей, посвященных Т. Герцлю («Памяти вождя») и острополемичной проблеме тех лет «Маркс и еврейство». Художественная литература также не занимала ведущего места в репертуаре «Кинерета». Выделим лишь сборник «От Луццато до Бялика», вобравший лучшие творения еврейских поэтов. Основным же направлением в своей деятельности руководители издательства выбрали даже не проблемы культуры в целом, а одну из ее составляющих — литературоведение. Были изданы работы, посвященные творчеству С. Г. Фруга («Поэт народных скорбей и надежд» Г. А. Бродовского), Х. Н. Бялика («Х. Н. Бялик и трагедия голуса» И. Клаузнера), А. Мапу («Певец любви сионской» Я. Фихмана), С. Черниховского («Саул Черниховский — поэт возрождения» И. Клаузнера). Даже известный политический деятель Д. Пасманик был представлен в «Кинерете» не публицистикой, а культурологической работой «Что такое еврейская национальная культура». Да и Х. Н. Бялик публиковался здесь не только как поэт и писатель. В 1918 г. свет увидела его работа «Муки языка».

Среди русско-еврейских издательств Одессы заметную роль играло издательство «Ювентус». Практически оно публиковало только художественную литературу. Это были произведения Л. Леванды («Авраам Иезофович», «Гнев и милость магната»), С. Фруга («Дача и другие рассказы»), Г. Богрова («Мэри»), В. Никитина («Век пережить — не поле перейти»). В «Ювентусе» печатались не только представители российского еврейства, но и русские и европейские авторы, касавшиеся в своем творчестве еврейского вопроса. Например, А. Куприн («Жидовка») и Э. Ожешко («Гедали»). В переводе на русский язык были опубликованы и произведения с еврейской тематикой Б. Беконсфильда («Давид Альрой»), Лонгфелло («Иуда Маккавей»), П. Альмони («На берегах Нила»).

С литературой разнообразных жанров выступило в начале XX в. в Одессе и издательство М. С. Козмана¹². Самым его известным изданием была книга А. Когута «Знаменитые евреи, мужчины и женщины, в истории культуры человечества». Среди книг издательства Козмана выделяются также сборники «Поляки и евреи» (1913), «Жизнь Теодора Герцля» (1904), «Одесское еврейское студенчество» (1913).

Издательство «Мория», одним из руководителей которого был А. Л. Левинский, создавалось главным образом для выпуска книг на

иврите. Однако насущные потребности времени, особенности развития еврейской культуры в стране привели к тому, что в этом издательстве увидели свет книги и на русском языке. Огромной популярностью пользовались два издания «Мории», несколько раз переиздававшиеся впоследствии. Это «Агада», составленная И. Х. Равницким и Х. Н. Бяликом и переведенная С. Фругом, а также знаменитые в свое время «Библейские рассказы для еврейских детей», написанные одесским писателем Бен-Ами.

В 1905 г. начал в Одессе свою издательскую деятельность С. Д. Зальцман. Для него, владельца крупного книготоргового предприятия, выпуск литературы поначалу не был главным занятием. Поклонник своего земляка, известного сионистского деятеля, журналиста, драматурга, поэта и переводчика В. Жаботинского, С. Зальцман начал с массового выпуска отдельными изданиями его статей и очерков. Другим автором, чьи произведения выпускались также значительными тиражами, был Х. Н. Бялик. В период гражданской войны С. Зальцман перенес свою деятельность в Германию.

Кроме названных издательств в Одессе, можно упомянуть еще одесское отделение варшавского издательства «Ахисаф». Упомянем выпускавшуюся с 1910 г. одесским поэтом А. Яковлевичем так называемую «Дешевую еврейскую библиотечку». Подавляющее большинство ее выпусков, а всего до 1917 г. их было не менее 30-ти, были отданы произведениям Шолом-Алейхема. Следует отметить, что издательства М. Козмана, «Ювентус», Я. Шермана и ряд других в период спада национального движения и экономического кризиса выпускали наряду с еврейской и другую литературу.

Среди городов Юга России было немало и таких, в которых еврейское население играло большую экономическую и культурную роль. Но только в двух из них — Харькове и Екатеринославе — еврейское книгоиздание на русском языке приобрело общенациональное значение. В Харькове в конце XIX — начале XX в. существовало издательство «Улей», специально созданное для выпуска сионистской литературы. Начало его деятельности относится к 1891 г., когда в свет вышел первый сборник «Вестник Сиона»; позднее, в 1897 г., в виде приложения появилась «Летопись Сиона». Во главе издательства «Улей» стоял местный врач М. Г. Шляпошников. Он был не только владельцем «Улья», но и одним из его активных авторов. Основной серией, которую выпускал М. Шляпошников, была «Сионистская библиотека», где были напечатаны документы и материалы первых пяти всемирных сионистских конгрессов. С обзорами работы и решений этих форумов в специальных брошюрах

выступал сам Шляпошников. Отдельными выпусками выходили речи Т. Герцля, М. Нордау, И. Зангвиля и других лидеров мирового сионистского движения.

В те же годы подобную издательскую деятельность проводил в Екатеринославе и владделец местной типолитографии Л. И. Сатановский. Он также с 90-х гг. XIX в. и до 1908 г. отпечатал большое количество палестинофильской и сионистской литературы. Заметное место среди его изданий занимали документы Еврейского колониального банка.

Упомянем также и Луганск, где местный раввин и писатель И. Левнер опубликовал серию своих произведений для еврейских детей, сказок и рассказов, объединив их в серию «Юный Израиль».

В период первой русской революции 1905—1907 гг. актуальной задачей стало противодействие антисемитской пропаганде. Многие издательства включали в своей репертуар литературу этого направления. Крупнейшим среди них было варшавско-петербургское издательство «Правда». Выпускалась специальная серия «В защиту гонимого народа». В нее вошли произведения М. Горького («О евреях. О Бунде и о сионизме»), Н. И. Пирогова («Речи к студентам и евреям»), М. Е. Салтыкова-Щедрина («Еврейский вопрос»), В. С. Соловьева («Еврейский вопрос — христианский вопрос»), Н. В. Шелгунова («Ископаемые люди»), Л. Н. Толстого («Об евреях») и другие работы известных русских авторов. Конечно, все эти издания предназначались не для поляков и польских евреев, просто в Варшаве было сравнительно дешевле печатать книги, да и местная цензура не так строго и придирчиво относилась к литературе, печатавшейся на русском языке.

Одной из особенностей еврейского национального характера, выкристаллизовавшегося в многовековой борьбе не только за духовное, но и физическое выживание, была высочайшая степень самоорганизации. Российское еврейство в полной мере восприняло эти традиции. В стране к концу XIX в. были созданы десятки общенациональных культурных, научных, благотворительных и профессиональных обществ. Вся Черта оседлости, любой город с мало-мальски значительным еврейским населением имели местные еврейские структуры подобного рода. Эти общества вели свою издательскую деятельность.

Издание научной и просветительской литературы было сосредоточено в Обществе просвещения среди евреев в России. Достаточно назвать лишь такие его издания, как свод материалов по истории евреев в России «Регесты и надписи» и «Русско-еврейский

архив». Крупнейшей издающей еврейской организацией в России было ОПЕ, но то же самое стремились делать все научные и культурные общества.

В стране выходили на русском языке и раввинская литература, книги и учебники по иудаизму. Речь шла не только об отчетах синагог, талмуд-тор и иешив, но и собственно религиозных изданиях. В Одессе в типографии А. М. Бейлисона, в Вильно — у А. Сыркина и М. Ромма, в Варшаве — у А. Гинса в конце XIX — начале XX в. были отпечатаны книги по основам иудаизма, детская религиозно-нравственная литература, речи, проповеди, нравоучения и воззвания известных раввинов Я. Мазэ, Е. Кляцкина, С. Лурье, М. Немзера, Л. Цирельсона, П. Ямпольского.

Параллельно с русско-еврейским издательским делом успешно развивалась и система русско-еврейских библиотек. Состав их фондов в полной мере отразил трехязычие еврейского населения России тех десятилетий. В 1875 г. в Одессе была основана вскоре ставшая известной библиотека Общества взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы имени С. Л. Бернфельда. Она долгие годы оставалась не только самым полным, но и самым организованным еврейским книгохранилищем в стране. В 1899 г., «откликаясь на жизненные запросы в области образования, Библиотека наша не могла не обратить внимание на нарастание в последнее время в еврейской интеллигентной молодежи интереса к еврейской истории и литературе. Желая помочь этим людям, администрация предприняла расширение еврейского отдела (Иудаика и Гебраика), обратившись за содействием в предпринятом деле к знатоку еврейской литературы С. М. Дубнову...» — отмечали в своем отчете руководители Общества¹³. Кроме известного историка и публициста С. Дубнова, к этой работе был привлечен и философ Ахад-Гаам. Если Дубнов активно создавал отдел русско-еврейской литературы, то Ахад-Гаам — ивритоязычной.

При основании эта библиотека насчитывала 1138 томов и имела 127 читателей-подписчиков¹⁴. Отдел «Иудаика», в котором была сконцентрирована литература по еврейскому вопросу на русском языке, существовал с 1887 г. Происходил постепенный рост требований на книги этого отдела: от 67 в 1887 г. до 666 — в 1902 г. В дальнейшем началось постепенное снижение интереса к подобного рода литературе (до 400 в 1909 г.). Это падение интереса к еврейской книге на русском языке продолжалось с 1908 по 1914 г. Отметим, что одновременно снижается количество требований на литературу на иврите и идише, но зато резко возрастают запросы

на собственно русскую литературу и переводы иностранной литературы. В 1898—1909 гг. наиболее спрашиваемыми авторами стали Л. Толстой, Тургенев, Вербицкая, Достоевский. Среди зарубежных авторов: Шпильгаген, Золя, Ауэрбах, Гамсун¹⁵. Наиболее популярными русско-еврейскими авторами в первые годы XX в. были С. Дубнов, Г. Богров и Л. Леванда. Накануне первой мировой войны к ним присоединился С. Юшкевич.

Обращает на себя внимание и еще одна, так называемая «особая», библиотека — Библиотека-читальня Екатеринославской хоральной синагоги. Она была основана в 1899 г. общественным раввином Екатеринослава, видным деятелем сионистского движения в России Ш. Левиным. На момент открытия в ее фондах собрали 600 томов. В 1908 г. фонд насчитывал уже 1801 книгу на иврите, идише и русском языке. Книги на русском языке, а это были издания, исключительно посвященные евреям и еврейскому вопросу, составляли 30% (547 т.) от общего числа¹⁶. В среднем в год библиотеку посещало до 9000 читателей, средний возраст которых составлял 23 года.

В начале XX в. еврейские библиотеки стали открываться повсеместно. В 1903 г. авторы первого отчета еврейской библиотеки-читальни в Полтаве отмечали: «Потребность в книге вообще, а еврейской в особенности, сделалась в последнее время жизненной необходимостью большинства жителей-евреев. Страсть к чтению, как волна, охватила все слои местного еврейского населения, всех возрастов и полов. В 1904 г. библиотека имела 485 подписчиков-абонентов. Среди них брали книги на дом далеко не все. 50 человек заказывали литературу только на иврите, 37 — на идиш и 75 — на русском языке». В отчете подчеркивалось, что «подавляющее большинство читателей — это мелкие торговцы, приказчики, ремесленники и т. п. люди, не имеющие возможности при всем своем желании иметь собственные книги и газеты...». Исходя из этого, руководители библиотеки, обращаясь к главам общины, подчеркивали: «...принимая во внимание ту любовь к книге, которую проявили эти массы при коротком существовании библиотеки, для каждого станет ясно, сколько пользы принесла и может принести впредь русско-еврейская библиотека»¹⁷.

Наиболее показательными оставались библиотеки Одессы — города вне Черты оседлости, в котором в начале XX в. концентрировалось самое значительное по численности и наиболее активное по участию в политической и культурной жизни еврейское население. Среди 150-тысячного еврейского населения, зафиксированно-

го городской статистикой в 1900 г., 62400 человек свободно владели русским языком. Одесская городская публичная библиотека в 1900 г. имела 6791 постоянного читателя, из них 5000 (75%) были евреями. Примерно такая же картина складывалась и в других русских библиотеках города. По данным Д. Ландмана, евреи составляли в них от 60 до 80% читателей¹⁸. Уже упоминаемая нами библиотека Общества евреев-приказчиков в 1908 г. приобрела 1713 книг. Все они были отпечатаны на русском языке. Это легко объяснить, если обратиться к статистике библиотеки за 1907 г. Тогда ее читатели обратились с 57831 запросом. Из них только 277 — на литературу на иврите и 204 на идише. Всего было выдано 82779 томов: на иврите 409, на идише — 206. Главное внимание читатели уделяли не еврейской литературе на русском языке, а собственно русской литературе. И создававшему свои произведения на русском языке С. Юшкевичу (119 требований), и переводам с идиша Ш. Аша (200 требований), бывшим в ту пору авторами известными и модными, посетители предпочли Вербицкую (1258 требований)¹⁹.

Если в 90-х гг. XIX в. свободное владение русским языком было присуще лишь еврейскому населению крупных городов вне Черты оседлости, то в первое десятилетие нового века русский язык стал достоянием сотен тысяч евреев во всех регионах империи. В конце 1910 г. русско-еврейский журнал «Рассвет» распространил среди своих подписчиков 7383 анкеты. В результате было получено 1670 ответов (23%). Среди ответивших 53% — жители Черты оседлости, 46,5% — проживавшие вне ее и всего 81% — горожане. Целью анкеты являлось стремление выявить языковую ориентацию своих читателей. Все ответившие подтвердили, что свободно владеют русским языком. В то же время 70% из них владели ивритом и идишем, 22% — только русским и идишем и только 5% — русским и ивритом. Исключительно русским языком владели лишь 3%, в одинаковой степени всеми тремя языками — 8%²⁰.

В 1910 г. С. М. Дубнов, отвечая на упреки в том, что он, «отец еврейской историографии в России», создает свои труды на русском языке, говорил: «Если мы в силу стихийного процесса языковой ассимиляции имеем интеллигенцию, не читающую на еврейских языках, то мы обязаны подносить ей литературу на государственном языке с еврейским содержанием»²¹. Но, характеризуя то время, когда Дубнов говорил эти слова, можно утверждать, что владение русским языком стало не только привилегией узкого круга еврейской интеллигенции. В первые десятилетия XX в. жизненная необходимость сделала использование русского языка гарантом не

только успеха, но и просто выживания. Конечно, существовала значительная разница в степени овладения и использования русского языка в местечках и городах Черты оседлости и вне ее. В еврейских библиотеках Вильно, Ковно, «русской Польши» выдача книг на русском языке хотя и росла, но все же уступала выдаче книг на иврите и идише²². Зато в городах Великороссии, Малороссии, Новороссии и Кавказа еврейские библиотеки к началу мировой войны по составу фондов можно уже уверенно называть русско-еврейскими.

В г. Умани еврейская общественная библиотека-читальня была открыта в 1911 г. Ее фонды имели 508 книг. Из них на иврите — 271, идише — 106, русском — 131. В 1912 г., следуя запросам читателей, закупили 1538 книг, и в 1913 г. в фондах библиотеки находилось на иврите 876 томов, на идише — 43 и на русском языке — 740 т.²³

В г. Смоленске — городе, находившемся вне Черты оседлости, но имевшем значительное еврейское население, — имелась крупная библиотека при Обществе пособия бедным иудейского вероисповедания. В 1915 г. ее фонды насчитывали 4762 книги и имелось 288 постоянных подписчиков. Всего за 1915 г. выдавалось 6651 книга. Из них на иврите — 1013, на идише — 738 и на русском 3962 книги (59,5%)²⁴.

В Ростове-на-Дону, городе формально закрытом для евреев, первая еврейская библиотека была основана в 1901 г. при Главной синагоге. На 1 сентября 1905 г. в ней было 1803 т. и 32 подписчика, а в конце 1906 г. — 3111 т. и 286 подписчиков. Значительной популярностью пользовались в ней русско-еврейские периодические издания тех лет: «Восход», «Книжки Восхода», «Хроника еврейской жизни», «Еврейская жизнь», «Еврейский голос», «Молодая Иудея»²⁵.

Одним из первых исследователей еврейского книжного дела в России А. К. Киржниц в 1909 г. сделал сравнительный анализ еврейских библиотек Одессы, Киева и Бобруйска. Согласно его результатам, в первой десятке наиболее читаемых на русском языке писателей в 1907—1909 гг. значились соответственно: Л. Толстой, Тургенев, Достоевский, Пушкин, Гоголь, Горький, Чириков, Куприн, Чехов. Изданные на русском языке произведения еврейских писателей находились лишь во втором десятке. Это были Ш. Аш, И.-Л. Перец, Л. Гиршбейн. Зато сохранялся устойчивый интерес к исследованиям по истории евреев и истории еврейской литературы: С. Дубнову, Ю. Гессену, Г. Карпелесу²⁶.

Можно отметить еще одну естественную закономерность тех лет: чем дальше от Черты оседлости находилась еврейская библи-

отека, тем большей популярностью пользовались в ней книги на русском языке. К примеру, в 1907—1909 гг. в еврейской библиотеке в Баку, городе с высокой концентрацией интеллигенции, было выдано 7134 книги на русском языке, 600 — на идише и 389 — на иврите²⁷.

Еврейские библиотеки, а точнее их состав, отражают развитие всего русско-еврейского книжного дела, показывают, что оно имело прочную базу — заинтересованность постоянно увеличивающейся численно и приобретающей все большее влияние русско-еврейской интеллигенции.

В первое десятилетие XX в. в России постоянно выходило в свет несколько еврейских периодических изданий на русском языке. Если в 90-е гг. XIX в. единственный подобный журнал «Восход» имел не более 4000 подписчиков, то, например, орган сионистов «Рассвет», далеко не самый читаемый журнал, постоянно увеличивал число своих подписчиков: в 1908 — 4100, 1909 — 6200, 1910 — 7400²⁸.

Русско-еврейское книжное дело — составная часть общего процесса развития русско-еврейской культуры. Его результатом стало появление среди российского еврейства влиятельного слоя еврейской интеллигенции. Этот процесс был естественным. Создание новой культуры стало как бы альтернативой ассимиляции. Русско-еврейская культура была ликвидирована в стране к концу 20-х гг., вместе с последними русско-еврейскими периодическими изданиями («Еврейская летопись», «Еврейский альманах», «Еврейская старина»). Объявленная буржуазной, русско-еврейская культура исчезла, уступив место сначала еврейской пролетарской культуре на идише, а затем безудержной ассимиляции. Однако остались тысячи книг и сотни журналов и газет, имена еврейских писателей и издателей — творцов русско-еврейской культуры той эпохи.

¹ См. об этом: *Дижур Б.-Ц.* Религиозно-национальный облик русского еврейства // Книга о русском еврействе. Нью-Йорк, 1961. Т. 1. С. 311; *Клир Дж. Д.* О русско-еврейской интеллигенции (К постановке вопроса) // Евреи в России: культура и история. СПб., 1995. С. 75—78; *Кельнер В.* Русско-еврейская интеллигенция: Генезис и проблемы национальной идентификации (вторая половина XIX — начало XX века) // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1996. № 3(13). С. 4—20; *Lederhendler E.* Modernity without emancipation or assimilation? The case of Russian Jewry // Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe, Cambridge, 1990. P. 325—343; *Stanislawski M.* Russian jewry, the Russian state, and the dynamics of jewish emancipation // Paths of Emancipation: Jews, States and Citizen-

ship. Princeton, 1989. P. 262—283; *Greenberg L.* The Jews in Russia. Vol. II. The Struggle for Emancipation: 1881—1917. New Haven, 1951.

² Например, по переписи 1890 г., даже в Петербурге, где проживал 15331 еврей, то есть 1,6% всех жителей города, русским языком как родным владело только 4360 человек, вторым после идиша назвали его 10295 человек (*Соловейчик М. А.* Петербургские евреи по последней переписи // *Восход.* 1892. Май. С. 7). Единственное еврейское периодическое издание на русском языке — журнал «Восход» имел в Петербурге в 90-е гг. от 145 до 200 постоянных подписчиков, уступая лишь «еврейской» Одессе.

В 1891 г., когда одесское отделение Общества просвещения среди евреев (ОПЕ) приняло предложение С. Дубнова издать трехтомник Г. Греца по истории евреев, то сбор средств на это занял несколько лет и положение спасла известная своим меценатством семья Бродских, давшая на издание 2000 рублей (*Восход.* 1893. Август. С. 30).

³ По этой переписи, лишь 1% евреев считали русский язык родным, а читали и писали на этом языке, то есть владели им свободно, — 24,6% (*Бруцкус Б.* Статистика еврейского населения. СПб., 1907. С. 35, 48).

⁴ *Гольдберг Б.* О родном языке евреев // *Еврейская жизнь.* 1905. № 4. С. 70—81.

⁵ *Вестник Общества просвещения евреев.* 1910. № 1. С. 16.

⁶ Там же. С. 13—14.

⁷ *Рубакин Н. А.* К характеристике еврея-читателя // *Восход.* 1903. № 6. С. 378.

⁸ *Дубнов С. М.* Книга жизни. Рига, 1934. Т. 1. С. 296.

⁹ Основной массив этой литературы зафиксирован в указателях: Систематический указатель «Литература о евреях на русском языке 1708—1889». СПб., 1893, и «Литература о евреях на русском языке: 1890—1945». СПб., 1995.

¹⁰ Памяти А. Е. Ландау // *Еврейская библиотека.* Т. 10. СПб., 1903. Архив Адольфа Ландау, видимо, погиб, некоторые сведения о его деятельности имеются в мемуарах его сына: *Ландау Г. А.* Воспоминания // *Вестн. Евр. ун-та в Москве.* 1993. № 2, 3.

¹¹ *Кельнер В. Е.* Издательская деятельность С. В. Познера и некоторые вопросы общественной жизни в России в начале XX в. // *Книжное дело в России во II пол. XIX — нач. XX вв.: Сб. науч. тр.* СПб., 1996. Вып. 8. С. 119—131.

¹² *Бельский М. Р.* Книгоиздательство М. С. Козмана в Одессе // *Книга: Исследования и материалы.* М., 1994. Т. 68. С. 230—242.

¹³ Отчет Библиотеки Общества взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы за 24 года существования. Одесса, 1900. С. 6.

¹⁴ Там же. Отчет за 1915 г. Одесса, 1916.

¹⁵ Подсчитано по ежегодным отчетам библиотеки этого общества за 1898—1909 гг.

¹⁶ Первый отчет библиотеки-читальни Екатеринославской хоральной синагоги за время с 1 ноября 1907 г. по 1 мая 1908 г. Екатеринослав, 1908. С. 20.

¹⁷ Отчет Полтавской общественной еврейской библиотеки-читальни за 1903 г. Полтава, 1904. С. 1—4.

¹⁸ Ландман Д. К характеристике еврейской читающей публики // Книжки Восхода. 1900. Сентябрь. С. 52—54.

¹⁹ Рассвет. 1910. № 32. С. 5—6.

²⁰ Там же. С. 22—24.

²¹ Дубнов С. М. Книга жизни. Рига, 1936. Т. 2. С. 117.

²² Например, в Ковно в еврейской библиотеке-читальне в 1910 г. насчитывалось 3500 т. и 208 подписчиков. Было выдано книг на иврите — 3681 т., на идише — 2466, на русском языке — 1478; периодических изданий на иврите — 10, идише — 10, на русском языке — 9. Среди подписчиков только на иврите читали 131 человек, только на идише — 84, по-русски — 49. Остальные брали литературу на всех трех языках (Киржниц А. К. К характеристике современного читателя-еврея // Вестник Общества распространения просвещения между евреями в России. 1910. № 1. С. 5—6).

²³ Отчет Уманской общественной библиотеки-читальни за 1911—1912 гг. Умань, 1913. С. 10.

²⁴ Отчет Смоленской еврейской библиотеки при Обществе пособия бедным иудейского вероисповедания за 1915 г. Смоленск, 1916. С. 11.

²⁵ Отчет библиотеки-читальни при Ростовской на Дону Главной синагоге. Ростов н/Д., 1906. С. 1.

²⁶ Киржниц А. К. Указ. соч. С. 44.

²⁷ Еврейская библиотека-читальня. Отчет за 1909 г. Баку, 1910. С. 5.

²⁸ Рассвет. 1910. № 52. С. 24.



Н. Портнова (Иерусалим)

В КРУГУ ДОСТОЕВСКОГО

(по страницам русско-еврейской литературы)

В ситуации неразделенной любви трудно рассчитывать на понимание. Отношение российского еврейства к русскому обществу и русской культуре отличалось парадоксальностью. Представить их в виде обычного культурного взаимодействия, диалога вряд ли возможно. Но иногда хочется: московский критик Л. Аннинский назвал свою статью о библейских мотивах в русской поэзии «Диалог с Агасфером»¹, явно делая таким образом натяжку: отдельные «образы» и «мотивы» не свидетельствуют о полноценном взаимодействии заинтересованных в культурном обмене сторон. Дело не только в государственном и бытовом антисемитизме; «странное племя», каким было для русского православного сознания еврейство, не могло адекватно отразиться в культуре европейского типа — для этого в ней не было соответствующих кодов. И это при вовлеченности российского еврейства в поток культурного развития России, начиная по крайней мере со второй половины XIX в. В условиях «параллельного» существования на одной земле «чужое» еврейство отражалось в зеркале русской литературы не только напрямую, в суждениях, но и косвенно. Интересен и не оценен до сих пор в этом отношении Ф. Достоевский².

Наряду с принципиальными высказываниями писателя по еврейскому вопросу, существуют не замеченные до сих пор реакции психологического характера.

Отвечая на письмо еврейского критика и публициста А. Ковнера, Достоевский в «Дневнике писателя» среди прочего упрекнул евреев в «обидчивости»: «...трудно найти что-нибудь раздражительнее и щепетильнее образованного еврея и обидчивее его как еврея. Он **обижается** (подчеркнуто мною.— Н. П.) на слово «жид», на обвинение в «жидовстве», на любую критику»³. Достоевский подчеркивает, что трудно говорить с еврейским оппонентом по существу без эмоций. «Можно спорить об этой идее, не соглашаться с нею, но не **обижаться** (подчеркнуто мною.— Н. П.) словом»³. Писатель точен в своих наблюдениях.

Обида и уязвленность стали специфическими чертами той части еврейства, которая соприкасалась с русским обществом и русской культурой. Обиделись просветители, поверившие сначала в возможность строительства общего дома, построившие его в своей душе, а после погромов 1881 г. ужаснувшиеся при виде врагов, а не братьев. В их мироощущении было много романтизма, не позволявшего справиться с реальностью. И. Клаузнер свидетельствовал, что романтизм владел умами еврейской интеллигенции длительное время: «Большинство европейски-образованных и русски-воспитанных интеллигентов-евреев цеплялось за старые идеалы и твердило, что реакция — явление преходящее, временное, искусственно вызванное и, в сущности, к еврейству прямого отношения не имеющее: евреи — лишь громоотвод, не больше»⁴. **Обида** была реакцией таких не отступивших от веры во «всесильного Бога-Прогресса», в гуманность, равенство и братство народов. И. А. Ковнер разговаривал с Достоевским с позиций этих прекрасных идеалов (в том числе почерпнутых в его книгах) и, естественно, не мог сдержать обиды: «...вы, говоря о «жиде», включаете в это понятие страшно нищую массу трехмиллионного еврейского населения России... В это название вы включаете и ту почтенную цифру евреев, получивших высшее образование, отличающихся на всех поприщах государственной жизни...»⁵.

«Обиды жгучий яд» пронизывал творчество С. Фруга, максимально для воспитанника хедера приблизившегося к русской культуре. Лиризмом обиды полны его стихи. От имени поколения Гаскалы он обобщил опыт надежд и разочарований своего поколения в стихотворении «Листки из дневника»:

Мы мечтали; пир победный—
 Праздник правды... И на нем
 Наш народ, больной и бедный, —
 Тоже с кубком за столом:
 Он не раб, не гость случайный —
 Он боролся, он страдал...
 О, как мирно в грезе тайной
 Детский ум наш засыпал!..⁶

Чрезвычайно показательна в этом отношении и публицистика Фруга, полно и точно воспроизводившая мироощущение русско-еврейского интеллигента 80—90-х гг. Вот исповедь публициста-просветителя, ведущего необъявленную войну с невидимым врагом. «Как устал, как измучен... Каждый звук моего голоса, каждое движение мое придавлены, придушены этой тяжелой, свинцовой истомой бессилия и безнадежности... зарыдать бы и излить в этих рыданиях хотя бы тысячную долю той горечи и обиды, которым нет

конца и нет исхода, которые текут и ползут со всех сторон, из всех уголков, из всех дыр, где таятся злоба и ненависть, зависть и жадность, пошлость и ханжество. Да, вот где, вот в чем величайшая горечь, величайшая и горчайшая **обида** (подчеркнуто мною. — Н. П.) наша: нет у нас врага, достойного борьбы широкой и сильной; нет у нас недруга, с которым не стыдно, не брезгливо было бы стать грудью против груди для честного боя...»⁷ («Из дневника», 1888). Несравнимость условий, в которых велась политическая борьба русской и еврейской интеллигенцией, породила то же чувство. Ссылаясь на некрасовские строки: «Что враг — возможно примиренье, возможна равная борьба», — С. Фруг пишет: «В том-то и горе, в том-то и глубина **обиды** нашей, что нам приходится бороться с таким врагом, с которым примиренье «невозможно», а о «равности» борьбы и речи быть не может. Ведь вся кровь закипала каждый раз, когда бывало берешься за перо, чтоб «опровергнуть», «разъяснить», «доказать». Боже мой! — опровергнуть то, что так и бьет в глаза своей вопиющей фальшью, разъяснить то, что ясно, как день Божий... О, какой это тяжелый и обидный труд!»⁸ («Итог»).

Вызвавшая насмешку Достоевского еврейская обидчивость была чувством национально-историческим, мотивированной реакцией образованной интеллигенции на отношение русского общества — не только общества, но, что всего было обиднее, русской литературы, которой были отданы лучшие чувства. К Пушкину, например, Фруг всегда относился с преклонением: «И минет много, много лет, / Пока с безоблачного свода / Его лучей волшебный свет / Дойдет до русского народа...»⁹ («При чтении Пушкина»). Но когда после погромов отождествляться с русским народом стало психологически невозможно, осложнилось фруговское отношение к Пушкину. В дни юбилея 1899 г. Фруг пишет очерк «Чувства добрые», наполненный не столько преклонением, сколько ревностью и обидой: «Пророческий дар поэта в значительной степени уступал его мощному поэтическому дару... С тех пор, как написано стихотворение «Памятник», прошло 65 лет. Что же мы видим? Дикий в то время тунгус едва ли стал значительно менее диким в настоящее время; степи калмыцкие и поныне лежат, объятые многовековым сном, чуждые животворной силы пушкинских вдохновений. А знают и любят Пушкина сотни и тысячи потомков «презренного еврея», которые читают его творения и благоговейт пред его великим бессмертным гением»¹⁰.

Не смешная и нелепая черта характера, как думал Достоевский, а чувство национального одиночества и растерянности стояло за еврейской обидой. Конечно, в эмоциональном спектре деятелей еврейского просвещения были и другие чувства: скорбь, сочувствие,

надежда и мечта... Но **обида** по отношению к русскому «дому», от которого не оторваться, с которым не распрощаться, придавала сочинениям русско-еврейских писателей оттенок романтической ностальгии.

Писательница Рахель Хин реагировала на утрату гуманистической мечты повестью «Мечтатель» (1900). Неисправимый мечтатель Борис Моисеевич Зона страдал от обращения «ласкового чиновника». «Борис Моисеевич Зона, — прочел он на прощании... — Зачем неправильно называться? Твое имя Берка Мошков». — Лицо Зона покрылось смертельной бледностью. — «Берка не имя, такого имени нет...» — «Есть, мой друг, есть! Берка, Ицка, Шлемка, Мошка — вот ваши святцы, а не нравится — так ведь можно, мой друг, и в Палестину». — «По закону...» — начал Зона... — «Для жида нет закону... Берка и ничего больше, будь у тебя хоть 20 дипломов». Герой страдает не только от унижения, но и от перерождения еврейства: «...весь ужас положения именно в этой деморализации, в этом цинизме... Людей нет. Мелкота... Ни ума, ни образования, ни таланта — одни вожделения... и те мизерны»¹¹. Обида в этой части русского еврейства — чувство ответственное, мучительное, ибо идеал человека, которым она питалась, был универсален; мечтатель уходит из жизни.

Для социально-психологического портрета российского еврейства важны также описанные в романах Достоевского поведенческие стереотипы. Еврейская молодежь уходила в русский мир безоглядно, освобождаясь от пут прошлого и стараясь забыть его. Жизненные ее реакции в этом случае были аналогичны психологии отдельной личности, выпадающей из привычных связей («дети случайных семейств»).

В повести Н. Пружанского «Начистоту» (которую я уже упоминала в предыдущей статье¹²) рассказывается история жизни еврея — русского литератора Аркадия Самойловича. Он делал все, чтобы стать стопроцентным русским писателем: выбирал темы исключительно из жизни русской деревни, «с евреями не сблизился, только по-человечески, чтоб никто не сказал, что у него пристрастие к «своим». Когда писал, то думал, будет ли это вполне по-русски». Добровольное оскотление идет, казалось бы, совершенно добровольно. «Окружающая среда, общество не могли требовать от Аркадия Самойловича, чтобы он к своему еврейству относился вызывающе или враждебно. И он этого действительно не делал. Он делал гораздо лучше этого: он относился к нему безразлично, как будто оно его вовсе не касается». Далее следует нечто хорошо знакомое: «...когда, случалось, в разговоре на сцену являлись еврей или еврейство, с ним сразу происходила поразительная перемена. Он как бы сжимался, съеживался, уходил в себя, лишался дара

слова, возможности дышать, чувствовать — и сразу **стушевывался**» (подчеркнуто мною.— *Н. П.*)¹³. Сравним: «Господин Голядкин вздрогнул и поморщился от какого-то безотчетного и вместе с тем самого неприятного ощущения. Машинально осмотрелся вокруг: к нему пришло было на мысль втихомолку улизнуть от греха, этак взять — да и **стушеваться**» (подчеркнуто мною.— *Н. П.*), то есть сделать так, как будто бы он ни в одном глазу, как будто бы не в нем было и дело»¹⁴. Недаром Достоевский в споре со своими оппонентами подчеркивал, что его «Двойник» — совершенно правдивая история. Вряд ли здесь может речь идти о литературном влиянии, кроме использования изобретенного Достоевским слова «стушеваться». Принявший православие, долго работавший в общерусской прессе, Н. Пружанский (Н. Линовский) писал героя с самого себя. Еврейский интеллигент и «маленький человек» «стушевываются», самоуничжаются всякий раз, когда обнаруживается их естественное присутствие среди людей; тому и другому стыдно за себя, таких, какие они есть. Утаивание себя, **постыдно**, принятие чужой, угодной обществу маски — модус такого поведения.

Неоднократно возвращался Н. Пружанский к описанию человека, испытывающего «этот постоянный трепет и это вечное сидение на угольях». В рассказе «Генеральша» о своей судьбе повествует крестившаяся и живущая в русской среде «генеральша-жидовка». «Я вечно, как птица, должна была оглядываться, остерегаться чужого, подозрительного или насмешливого взгляда... Это было что-то такое неопределенное, неуловимое, которое всегда, как тень, проskalзывало между мною и самыми близкими мне людьми... Это было нечто вроде чувства вины перед ними... Я вечно должна была играть роль Александры Петровны Денисенко»¹⁵.

Комплекс раздвоения и самоподавления развивался и перешел в новый век. На какой основе возникла такая общность между еврейским интеллигентом, желающим слиться с русским миром, и героем Достоевского? Социальные причины близки и вместе с тем различны. В одном случае — подавление личности вертикальной структурой общества; в другом — объединяющее массу неприятие «чужаков». Известна откровенная реакция А. Куприна: «...каждый еврей ничем не связан со мной: ни землей, которую я люблю, ни языком, ни природой, ни историей... ни кровью, ни любовью, ни ненавистью... Если все мы, — люди, — хозяева земли, то еврей — всегдашний гость»¹⁶. Для русского еврея естественный процесс борьбы за существование, при котором открыто движение вверх-вниз по социальной лестнице, был затруднен фатальной принадлежностью «низу», помимо и наряду с деловым успехом и

образовательным статусом. Среда, показал Достоевский, формирует личность и оставляет ее свободной. Поведение еврея, входившего в окружающий мир, унифицировалось в большей степени, ибо в основе общественной реакции лежала деперсонализация, то есть восприятие отдельного еврея как целого народа и только **через** его национально-религиозную предопределенность. Тот же Достоевский считал, что «существует в мире лишь одна народная личность — еврей», «еврей как народ», «еврей как нация». Этот народ выступает «во всеоружии своего строя и своей особы, своего племенного и религиозного объединения, во всеоружии своих правил и принципов». Такое поведение — результат «религиозного предначертания»: «Выйди из народов и составь свою особь и знай, что с сих пор ты един у бога»¹⁷.

Роковая принадлежность к «странному племени» уничтожала целостность личности, ставила человека во враждебные отношения к самому себе, к своей природной сути. Софья Григорьевна, героиня романа Л. Рубинова «Без почвы», говорит: «Я еврейка, — какая истина в восклицании Гейне, что еврейство не религия, а несчастье! Да, да, большое несчастье. То, что я еврейка, стало мне поперек дороги, мешает мне: мое еврейство приносит мне одно горе. Мне в нем нечего делать, мне в нем тесно, я в нем задыхаюсь»¹⁸. Русский мир, казалось со стороны юным обитателям Черты, давал возможность развернуться, померяться силами. Но, вступив в него, они встречали, наряду с возможностью какого-то выбора, негласное — в лучшем случае — устранение своей личностной сущности. Это толкало к стремлению освободиться от фатальной принадлежности, стать просто человеком. «...Мы все еще считаемся чуждым элементом, хотя из кожи лезем, чтобы вышибить из себя все еврейское, даже наше еврейское сердце. Видя все это лакейское проворство, с которым мы бесцеремонно и без разбору сбрасываем все свое, другие думают: видно, все ихнее уж очень гадко и отвратительно, если они свое так быстро меняют»¹⁹.

Уходя в русский мир, молодые евреи попадали в ситуацию «**подполья**». Открыв миру «подпольного человека» как явление новое, почти исключительное, более принадлежащее будущему веку, Достоевский не подозревал, видимо, о существовании рядом с ним, в той же российской столице, целой общины девишких и парадоксалистов. Сходство начиналось уже с внешнего вида: «...они только и умели сделать, что в поговорку ввели Макара Алексеевича в целом ведомстве нашем. Да мало того, что из меня поговорку и чуть ли не бранное слово сделали, — до сапогов, до мундира, до

волос, до фигуры моей добрались: все не по ним, все переделать нужно!»²⁰ Пример подобного отношения к внешности еврея дал Достоевский в описании Исаея Фомича, который «служил всем для развлечения и потехи». При этом главный — автобиографический — герой «Записок из Мертвого дома» не отделяет себя от этой реакции каторжников.

Еврейский вариант самоподавления аналогичен самоощущению «ветошки», как называл себя «маленький человек» Достоевского. Но и здесь были различия. Как ни беззащитен Голядкин, его жизненные реакции, вплоть до безумия, — проявление естественных возможностей личности. Смирение и бунт равно возможны в человеке. Любые эксцентрические выходки героев Достоевского мотивированы человеческой природой и спровоцированы средой. Иначе у еврейских «героев»: свободного самопроявления быть не могло, ибо они вынуждены отказаться от части себя, дистанция между ними и обществом в одном, очень существенном, смысле оставалась неизменной. Была только «замешанность» в жизни (как у героя «Бобка», не осознающего себя частью ни одного сообщества — ни живых, ни мертвых и оттого постоянно ускользающего даже от собственных оценок²¹), но не было полной жизни. Оттого естественный импульс — выжить и закрепиться — сопровождался проявлением темных сил. «Претензии каждого и самого последнего из нас стали принимать угрожающие размеры, — писал Л. Леванда. — Самое высшее положение перестало казаться слишком высоким и недосыгаемым для мелкой сошки. Отсюда — самые отчаянные усилия, потуги и транзакция с совестью со стороны мелких сошек и для достижения того, о чем прежде, во времена порядка и благочиния, они не смели и мечтать...»²²

Сокращены и возможности «бунта», ибо еврей заранее согласился на условия «игры». «Бунт» выходца из традиционной общины означал возвращение к исходной точке, выход из скакового круга, зачастую он был временным. Национальная принадлежность ставила пределы духовной реализации. Естественно, были герои духа, деятели еврейского возрождения, которые тяжело переживали проявления национального холопства. Бен-Ами писал: «Это вечное ожидание милостей, это вечное стояние на лапках перед чужим столом в ожидании крох парализовало наши нравственные силы. Наша помощь, наше спасение в нас самих. Мы можем и должны помочь себе сами»²³. Встреча с русским духом оценивалась Г. Гуревичем (Гершон Баданес) пессимистически, как процесс само-

подавления: «Мы сделали истыми русскими, страдали болями их и обратили все свои способности и страсти на служение им... В результате нет прошедшего, нет будущего, а в настоящем — голая, отвратительная, отталкивающая пустота, которую можно наполнить только одним напряжением воли, одним усилием в известном направлении»²⁴.

Ради утверждения в мире, их отвергающем, ассимилянты выдвигали из своей среды не только страдающих деушкиных, но и освободившихся от мук совести смердяковых. Во второй половине XIX в. стал проявляться феномен измены и самооплевывания. Но в качестве противовеса духовной мимикрии в национальном сознании сформировалась четкая критическая рефлексия, отсутствующая в такой же степени у деятелей русской культуры. Х. Гринберг писал о восприятии национального поведения одним из деятелей сионистского движения — А. Идельсоном: «... ему было ясно видно все смешное в этой приспособляемости, все потуги этой своеобразной мимикрии; он не боялся глядеть прямо в глаза этой духовной нищете и моральному падению, тому ужасному разложению еврейской личности, которые обязательно сопутствуют стремлению выходцев гетто к ассимиляции с окружающей средой»²⁵. Пала пресловутая Черта, и комплекс приспособленчества стал более привычным, бытовым. Самоподавление и «подпольность» вошли в кровь, замаскировались. Впрочем, это специальная тема.

Неестественная для развития личности позиция в ассимилирующем ее мире сказала на неполноте культурного, прежде всего художественного, проявления русского еврейства. Известно, как настойчиво призывал В. Стасов еврейских художников обратиться наконец к темам национальной жизни.

Есть некие закономерности в историко-культурной судьбе российского еврейства второй половины XIX — начала XX в. Процесс вхождения в русское общество, принятие его с одновременным сохранением своего порождали чувство **обиды**. Отказ от своего, растворение в чужом приводили к элементам «**подпольного**» мироощущения. Но в национальной жизни проявлялось одновременно несколько тенденций. Оставались романтики-просветители, во многих случаях уходящие в политические бури, стремительно нарастала ассимиляция. Представление об ином, равноправном и **диалогическом**, отношении к русской культуре как к прекрасной, но чужой ознаменовалось на рубеже веков появлением новоеврейской литературы. Настоящее художественное творчество еврейства России (и появление трагедии — «Сказания о погроме» Х. Бялика) стало

возможным на почве мироощущения — развернутого, неусеченного личностного. Но это было уже вне **круга Достоевского**.

-
- ¹ Аннинский Л. Диалог с Агасфером // Зеркало. Тель-Авив, 1993. № 101.
- ² Странная однозначность отношения к Достоевскому встречается порой у современных критиков. Можно многое не принимать в мире идей писателя: «всеохватности», «разгула с перевертышем праведности», можно вовсе отвергать Достоевского — моралиста и философа, но универсального значения художника для человечества не видеть — значит на самом деле впасть в «экстаз», как это сделал А. Кучерский («22». 1994. № 92).
- ³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Л., 1983. Т. 25. С. 81.
- ⁴ Клаузнер И. Эолова арфа // Фруг С. Г. Полн. собр. соч. Одесса, 1916. С. VII.
- ⁵ Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 25. С. 76.
- ⁶ Фруг С. Г. Стихи и проза. Тель-Авив, 1976. С. 29.
- ⁷ Фруг С. Г. Иудейская смоковница. Избр. проза / Сост., вступ. статья и примеч. Н. Портновой. Иерусалим. 1995. С. 148—149.
- ⁸ Там же. С. 208.
- ⁹ Фруг С. Г. Полн. собр. соч. СПб., 1904. Т. 5. С. 71.
- ¹⁰ Фруг С. Г. Иудейская смоковница. С. 227.
- ¹¹ Хин Р. Под гору. М., 1900. С. 279, 304.
- ¹² Портнова Н. Написать трагедию... // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1995. № 3(10).
- ¹³ Пружанский Н. Начистоту // Еврейская жизнь. 1904. № 1. С. 14.
- ¹⁴ Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 1. С. 135.
- ¹⁵ Пружанский Н. Герои жизни // Повесть, рассказы и эскизы. СПб., 1904. С. 269.
- ¹⁶ Цит. по: Левитина В. Русский театр и евреи. Иерусалим, 1988. С. 91.
- ¹⁷ Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 25. С. 81.
- ¹⁸ Рубинов Л. Без почвы // Еврейская жизнь. 1904. № 1. С. 38.
- ¹⁹ Бен-Ами. Письмо из Женевы // Недельная хроника «Восхода». 1884. № 48.
- ²⁰ Достоевский Ф. М. Указ. соч. Т. 1. С. 47.
- ²¹ См.: Портнова Н. К проблеме парадоксальности стиля Ф. М. Достоевского («Бобою») // Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987.
- ²² Леванда Л. Скромные беседы о прошлогоднем снеге; О том, как гора родила мышь. Екатеринослав, 1894. С. 8.
- ²³ Бен-Ами. Указ. соч.
- ²⁴ Гуревич Г. Записки отщепенца // Восход. 1884. № 5. С. 98.
- ²⁵ Гринберг Х. Памяти А. Д. Идельсона. Берлин, 1925. С. 137.

Е. Константиновская (Иерусалим)

ЕВРЕЙСКОЕ ПОДПОЛЬЕ, ИЛИ СИОНИЗМ ПО ДОСТОЕВСКОМУ

Невозможно жить здесь,
но другого места нет.

И.-Х. Бреннер

У японцев и индийцев есть миф о том, как нынешний обитаемый мир родился из океана, который боги взбивали, как сливки. Мир народа Книги родился из Книги. Как говорит мидраш: «Всесвятой, Благословен Он, смотрел в Тору и творил мир» (Берешит Раба).

Что же удивляться тому, что государство Израиль тоже родилось из текста. Даже из ряда разных текстов. Назовем только три источника. Во-первых, библейские пророчества: «И подаст Он знак народам, и соберет изгнанников Израиля, и изгнанных из Иудеи соберет с четырех концов земли... Помилует Господь Иакова и снова соберет Израиль, даст им покой на земле их» (Иешаягу [Исайя], 13:12; 14:1). Во-вторых, европейская утопия, по канонам которой основоположник светского сионизма Теодор Герцль написал свою знаменитую книгу «Альтнойланд» — «Старо-Новая Страна». Третий источник, как ни странно, менее известен и пока, к сожалению, исследован мало. Это русская классическая литература и околотературная жизнь: Толстой и толстовство, Достоевский, народническая критика и, позднее, славянофильство.

Соединение этих литературных источников никак нельзя назвать гармоничным. Это надо помнить, когда судишь об идеологических бурях, потрясающих сегодняшний Израиль. Проблемы и противоречия внутри самой идеи Возвращения появились не сегодня и не вчера, они там были с самого начала. Эту внутреннюю не-цельность, конфликтность можно, если хотите, назвать «полифоничностью». (Приятно, конечно, рассуждать о полифонии, находясь вне ее. А если она, что называется, внутри твоего собственного мира и раздирает его на части — это все-таки неудобно. Но зато, конечно, интересно...) В этой работе мы хотим показать, как внутренняя конфликтность сионистского сознания проявляется в образе Страны Израиля, Эрец-Исраэль. Речь пойдет о концепции пространства в

одном из первых романов, написанных в Стране Израиля, и о том, как повлияли на эту концепцию сионистская утопия Герцля и антиутопия Достоевского.

«Когда философ ищет у поэта урок, как индивидуализировать мир, он очень скоро убеждается, что мир — это не столько глагол, сколько наречие», — писал Гастон Башляр в своем знаменитом эссе «Поэтика пространства». Пространственное ощущение — это, по Башляру, «та дань, которую философия берет с воображения». Иначе говоря, если попытаться найти образный эквивалент большинства абстрактных категорий (типа «хорошее—плохое», «свое—чужое» и т. п.), он скорее всего окажется связанным с пространственными представлениями (сравни бахтинский термин «хронотоп»). Эти представления питаются не только всеобщими архетипами коллективного бессознательного, но и более близкими стереотипами — культурными и историческими, особенно там, где речь идет об образе места столь насыщенного религиозным, мистическим, историческим, политическим и всяким иным содержанием, как Страна Израиля.

1. Маленькая страна

Специфическое израильское ощущение пространства — вот благодатное поле для этнографов! Сколько раз на дню слышишь фразу: «Они там на территориях...» «Русский» еврей, со своей специфической «ментальностью», привыкший к тому, что сутками едешь-едешь на поезде — и все «здесь», поевживается: да что они, обалдели, где же здесь «там»? Любопытнейший феномен, имеющий самые прямые политические следствия, но мы ими сейчас заниматься не будем. Нас интересует как раз обратное явление — то, что мы, воспользовавшись расхожим публицистическим клише, пока условно назовем «комплексом осажденной крепости». Израиль — маленькая страна. Если у русских вызывает удивление тот факт, что «широка страна моя родная», то израильтянам еще надо объяснить, что это за «трагический дар пространства» (Бердяев), что тут так трогает, так берет за душу и вдохновляет на строки, проникнутые мистическим пафосом:

«И онемела мысль перед твоим пространством... И грозно объемлет меня могучее пространство, страшною силою отразясь во глубине моей. О, какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь!» (Гоголь).

Израильтянина, наоборот, умиляет, что его страна такая маленькая. Даже в популярном шлягере поется:

Маленькая, маленькая страна,
Мы — пробка в бутылке мира...

Но дело не только в этом. В современной ивритской поэзии постоянный мотив — движение снаружи внутрь: сжаться, замкнуться, как в стихотворении Меира Визельтира, которое начинается словами: «Невозможно вынести политическую поэзию...»:

Улица в городе,
дом на улице,
комната внутри дома,
апельсиновая корка на столе
высыхает медленно,
медленно...

В русской классике XIX в. ощущение замкнутого пространства связано с одиночеством, деградацией, «завеществлением» человека: человек в футляре у Чехова, Коробочка у Гоголя, комната-гроб у Достоевского (см. также у японцев, сильно зависимых от русской литературы, например, «Человек-ящик», «Чужое лицо» Кобо Абэ). Замкнутое пространство ассоциируется с отчуждением от народных корней, в то время как открытое пространство имеет самые положительные коннотации, в том числе контакт, выход из одиночества, связь с народом и т. д.

Еврейскому же сознанию, наоборот, свойственна поэтизация пространства закрытого, защищенного, огражденного, отделенного: от Рая — Ган Эдена, охраняемого ангелом с вращающимся мечом (Берешит [Бытие], 3:24), до «ограды вокруг Закона», которую воздвигают мудрецы в мишнаитском трактате Авот и которая воплощается, в частности, в конкретных ритуальных действиях по упорядочению и разграничению пространства на «чужое» и «свое»: 'тхум шабат', 'эрув' и т. п. Йосеф-Хаим Бреннер в ранних романах начала века («Зимой» и «Вокруг точки») исследует проблему разрушения ограды: еврейский герой соблазняется эротическими чарами русского «могучего пространства», совершенно ему чуждого. Альтернативы замкнутому пространству, по Бреннеру, только две: или ассимиляция (то есть в каком-то смысле культурная смерть), или более благородный выход — безумие. В финале романа «Вокруг точки» возникает — правда, только как гипотетическая возможность — и тоетья альтернатива: Эрец-Исраэль, Страна Израиля. Герою, правда, туда уже не добраться, но, хотя бы теоретически, может быть, там возможен выход из безнадежной оппозиции замкнутого и открытого пространства?

Страна Израиля должна примирить все противоположности и осуществить самые безумные и невозможные надежды. Страна Израиля спасет евреев от изгнания — галута. Возвращение приведет к духовному и социальному возрождению народа Израиля. На иврите это называется «геула» — мистическое искупление и спасение. Сионизм — это последняя инкарнация мессианской надежды: если Мессия не приходит, то мы пойдем к нему.

2. «Оттуда и отсюда»

Понятно также, что земной Иерусалим, в отличие от небесного, должен разочаровывать. Непонятно только, почему репатрианты «последнего призыва» думают, что с ними первыми это случилось. Нет, это жгучее разочарование знакомо было и тем, кто на расстоянии десятков лет по невежеству нашему представляется нам сделанным из какого-то нечеловечески крепкого материала: утром орошают пустыню, днем осушают болота, вечером пашут, а ночью пляшут хору. Я имею в виду сионистов начала XX в., а точнее — эпоху так называемой Второй алии (1904—1914 гг.), когда были заложены основы еврейского государства*. Самая главная тема литературы Второй алии — Страна Израиля, Земля Обетованная: что она такое для вернувшихся? Вот почему сегодня такой жгучей актуальностью наполняется израильская классика, и в особенности Йосеф-Хаим Бреннер — писатель, принадлежавший к поколению пионеров — основателей государства и оказавший мощное влияние на современную израильскую «постсионистскую» культуру.

Первый израильский роман Бреннера называется «Ми-кан у-микан», что можно перевести как «Оттуда и отсюда», а также как «Туда-сюда», или, если угодно, «Ни туда, ни сюда», или «Отовсюду». Была в ивритской литературе конца прошлого — начала нынешнего века такая мода: называть рассказы и повести обстоятельствами места. Например, у Файерберга «Куда?», у Гнесина «Около», «В сторону», у самого Бреннера «Зимой», «Вокруг точки», «Меж водами и водами» и т. д.; впрочем, еще раньше у Лескова было «Некуда» — о кризисе революционного разночинного сознания. «Ми-кан у-микан» можно тоже перевести как «Некуда», ведь это тоже роман о кризисе — о кризисе сионистского мифа, построенного на древней оппозиции разрушения и возобновления, изгнания и возвращения.

* На русский язык переведена важная работа современного израильского историка Аниты Шагира о пионерах Второй алии (см.: *Шагира А.* Берл. Иерусалим, 1987).

Бреннер усомнился в этом мифе и написал постсионистский роман — в 1911 г.!

«Оттуда и отсюда» не имеет четкого сюжета. Это дневник или записки, перемежающиеся бытовыми зарисовками, отрывками из писем и документов без строгого хронологического порядка, — исповедь человека, приехавшего в Палестину «ливнот у-легибанот ба» — «строить страну и строить себя» — и обнаружившего:

1) что в Стране Израиля нет работы, повсюду рыщут враждебные арабы и иной раз убивают на дорогах зазевавшегося путника, а среди еврейских поселенцев довольно-таки нередки пессимизм, отчаяние и депрессия, а также желание по возможности выбраться из этого гиблого места, так что тяжесть и уныние палестинской жизни превосходят все ожидания — это разочарование в Стране;

2) что даже если и есть работа, у самого героя, к крайнему разочарованию, просто-напросто нет на нее физических сил и здоровья, так что приходится оставить мечту о том, чтобы лично самому осваивать землю Страны Израиля и скрепя сердце с отвращением (на самом деле! ведь наш герой — идеалист) вернуться к своему самому что ни на есть галутному занятию — журналистике и писать критические статьи в газету, точнее — газетку, находящуюся на последнем издыхании из-за отсутствия подписчиков, — разочарование в себе;

3) самое главное — что в Стране Израиля вообще нет ничего Обетованного, или, по-другому, гарантированного, в том числе и гарантированного Спасения. Это просто кусок пространства, такого же, как любое другое, где люди тяжело работают, ноют, лгут, болеют и умирают.

Это последнее разочарование — пожалуй, труднообъяснимое для того, кто его не пережил, — самое болезненное, самое трагическое, потому что оно окончательно лишает Страну Израиля мистического ореола, а без него какой вообще смысл в жертвах, принесенных на ее алтарь? Утрата последней надежды, утрата смысла — вот о чем этот роман. Он написан от первого лица, у главного героя нет имени; в диалогах он сам себя обозначает своим газетным псевдонимом — «Отчаявшийся». С другой стороны, можно сказать, что это роман о том, как человек заново ищет смысл, отчаявшись в уже существующих готовых смыслах, и отрекается от готовых идеологических рецептов.

Первый рецепт, с которым разделяется бреннеровский герой, — это идеология романтического сионистского толстовства в духе А. Д. Гордона. «Мы были веками оторваны от природы, утра-

тили вкус к естественной жизни. Но если мы стремимся к возрождению, нам необходимо создать новую связь с природой и испустить себя трудом,— писал Гордон.— Мы приходим на свою Родину, чтобы врасти в ту родную почву, из которой нас когда-то грубо вырвали; стремимся пустить в ней глубокие корни, насытиться ее живительными соками и насладиться ярким солнечным светом Отчизны».

Бреннер отвергает новоявленное землепоклонство Гордона. Теперь мне придется попросить прощения за длинную цитату, но ивритоязычные романы Бреннера на русский язык никогда не переводились и неизвестно, когда будут переведены.

«Была у меня собственная маленькая надежда — изменить свою жизнь, вернуться к «Великой Матери всего живого». Возвращение, жизнь и труд в ее объятиях и легкая смерть у ее ног, когда настанет мой срок... о, этот сон, которым грезил я с восторгом и стыдом наедине с собой,— этот сон был разгадан очень скоро, и не к добру. В течение нескольких дней я понял, что я не тот человек и что мне придется, хочу я или не хочу, вновь зарабатывать себе на хлеб писательством. Большая же мечта о том, что мы сможем излечить наш народ усилиями нескольких людей на тысячу — таких, как я,— вот мы вернемся «туда», ухватимся за эту землю и отстроим ее, и от нас-то произрастет новое племя...— эта мечта развеялась с первыми же реальными впечатлениями. На воротах было написано: с порога в ловушку, от ненависти — к ненависти, от беспочвенности — к беспочвенности. Но ведь в глубине души я все это почти знал заранее, особенно что касается народа. Вроде бы я заранее старался не обманывать себя надеждой, но все же, видно, действительность всегда страшнее самых черных сновидений. Я, например, представлял себе, что будет трудно, бедно, голодно, что придется бороться с природой... с природой — да, но не с людьми! И что же я нашел? А иной раз я еще так думал: хотя я почти все знал заранее, живьем-то я, может быть, еще не все видел, и потому мое отчаяние и разочарование слишком поспешны, особенно что касается меня самого; может быть, мне не хватает терпения... но где же его взять? тут-то я и впадал в еще горшее отчаяние. Иной раз до того доходило, что мое пребывание в Стране Израиля представлялось мне смертным грехом, подлой ложью, обманом и притворством. Ведь через то, что я, черт подери, еще сижу здесь, я как бы поддерживаю эту проклятую иллюзию, эту подлую мечту о возрождении! А иной раз я говорил себе: глупости это все — насчет греха, кому до меня дело... А просто: мне-то, мне самому — что здесь? Все конечно, больше нет никакого смысла в моей жизни. Я умер, я покойник, вот

я кто — мертвец из мира мертвых, который отказывается вернуться в свою могилу; но когда ему придется в конце концов вернуться, он пожалеет, что не сделал этого раньше и только зря терпел муки борьбы. Только вот умирать мне сейчас, в эту самую минуту, не хочется, и в другую минуту тоже, и в третью...— только это «не хочется» еще и привязывает меня к жизни, только оно и останавливает меня в иные минуты... Но как могу я еще держаться за разрушенный жертвенник? Пойду я и растворюсь в шуме Парижа или стану ночным бродягой в туманах Лондона».

Читатель, воспитанный в лоне русской словесности, сразу узнает этот рваный, задыхающийся голос, обвиняющий себя и бесконечно противоречащий на каждом шагу. Конечно, это Достоевский: Раскольников («Как мог, как смел я думать, что смогу? Нищий я, ничтожный я, подлец, подлец!»), а вернее всего — герой «Записок из подполья». Но если герои Достоевского в первую очередь озабочены своим собственным «я» («Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить?», «Тварь я дрожащая или право имею?»), то брэннеровский индивидуалист печется столько же о себе, сколько и о своем народе. Это специфическое чувство истории, характерное для ивритской литературы и публицистики первой трети нашего века и сейчас, пожалуй, во всей его искренности утраченное. Для брэннеровского Отчаявшегося вне национального спасения и возрождения — геулы — не мыслимо никакое личное избавление. Не потому, что он такой уж альтруист, а просто у него так устроен взгляд, что он видит сюжет собственной судьбы только на фоне истории народа, она как бы всегда изоморфна ему. О ней вечно спорит Отчаявшийся с Арье Лапидотом, сохранившим детскую веру в геулу через физический труд на родной земле (прототипом этого образа, понятно, был Гордон). Казалось бы, о чем тут спорить: есть работа — хорошо, нет — плохо, не нравится — садись на пароход и поезжай в шумный Париж и туманный Лондон, а не то — «похули Бога и умри» (Иов). Но Отчаявшийся остается и спорит: ведь ему надо понять про смысл-для-всех и про геулу-для-всех.

На путях своего поиска он неизбежно сталкивается с еще одной литературно-сионистской мечтой — с утопией Герцля и характерным для нее образом пространства.

3. Утопия Герцля: пространство театра

Л. Мамфорд в своей книге «The Story of Utopias» дает такую классификацию утопических жанров: 1) утопия бегства — перемещение героя в желаемое пространство — и 2) утопия реконструкции

— перемещение в желаемое время, картина преобразуемой среды, приспособленной к природе человека. Утопия этого типа очень часто связана с образом чудесного города или дворца (Кампанелла, Чернышевский и т. п.), в то время как утопия бегства — с мотивом острова или далекой страны. Почему обязательно далекой? Потому что она далека от нашего опыта и изолирована, а потому поддается экспериментам.

Одна из поздних утопий, написанная на пороге антиутопического века, — «Альтнойланд» Герцля, впервые вышедшая на иврите в 1900 г. в переводе Нахума Соколова под названием «Тель-Авив», — типичная утопия бегства, вполне соответствующая канону утопии-путешествия, хорошо известному в европейских литературах по «Утопии» Мора и другим сочинениям подобного рода: отчет о воображаемом путешествии в далекую чудесную страну. Необходимый компонент утопии — путешественник, прибывший из реального времени и пространства и «посторонний» пространству утопии. С ним рядом, как Вергилий при Данте, маячит его «поводырь» — местный житель, который в ответ на вопросы путешественника дает необходимые разъяснения. Так, у Герцля немец Кингскурт и еврей Левенберг, прожив по собственной воле двадцать лет на необитаемом острове, приезжают в Палестину и поражаются необыкновенным и благим переменам, которые там произошли:

«Проезжая Тибериаду с севера на юг, путешественники... видели перед собой картины счастливой, богатой жизни, напоминавшей блестящие сезоны в Канне и Ницце. На балконах сидели дамы и мужчины и любовались пестрым оживлением на улицах и видом сверкающего озера. На лужайках за отелями юноши и девушки в белых платьях играли в лаун-теннис. На террасах играла музыка, венгерские, румынские и неаполитанские хоры в национальных костюмах. Путешественники восхищались чистыми широкими площадями и улицами, изящными зданиями и пестрой шумной гаванью...

Давид (местный житель. — *Е. К.*) объяснил своим гостям, что Тибериада, благодаря своим целебным горячим источникам и живописному местонахождению, стала излюбленным местом многих европейских и американских богачей, искавших прежде вечного солнца и тепла в Сицилии или в Египте».

Разделение ролей на Путешественника и Гида в утопии очень важно: оно создает эффект остранения. Приезжий ничего не понимает и всему удивляется. Так создается характерное для любой утопии театральное пространство, разделенное на сцену и зритель-

ный зал. Зритель любит сцену без всякого участия в действии, без ответственности. Еще больше это похоже на экскурсию по заповеднику или музею, на выставку-макет «Как нам обустроить Палестину» или на урок: ученик спрашивает, учитель объясняет. В любом случае мир утопии похож на наглядное пособие.

Но критиковать художественные достоинства «Альтнойланд» бессмысленно: это не роман, а утопия с присущими ей особыми законами пространства и времени. Мир утопии — застывший, как витрина, по ней двигает указкой герой, но и сам не развивается. Это очень далеко от традиций европейского «романа воспитания», который после Гегеля считался нормой романа. В романе должен быть герой времени, психология, история души и все прочее. Законы утопического жанра совершенно другие. От героя утопии, в отличие от героя романа, переход из прошлого в будущее не должен требовать никаких усилий, никаких поступков, которые могли бы сложиться в подлинный сюжет. У него нет внутренней связи с миром, по которому он проходит: он ничего не совершает и не преодолевает — он только созерцает и удивляется, и отсюда характерная для утопии плоскостность психологии. Герой обрисован только двумя чертами: разочарование в мире повседневности и удивление перед чудесами мира утопии. Но и тут нужен какой-то минимум психологической мотивировки, хотя бы сказочной: мы не видим, как совершается преобразование «старой» страны в «новую», но это потому, что главный герой проспал время изменений — или провел его на необитаемом острове — и получил все в готовом виде. «Какая удивительная, счастливая перемена! Между тем это произошло само собою...» В этом педагогический эффект утопии: читатель должен убедиться, что попасть в чудесный мир ничего не стоит — только закроешь глаза — и... «если вы захотите, это будет не сказка». Эти знаменитые слова — эпиграф к «Альтнойланд», ради которого, собственно, написана вся книга. Эпиграф к «Альтнойланд» играет ту же роль, какую играют в других утопиях предисловия, послесловия и обращения к читателю, цель которых — убедить, увлечь и его в утопическое путешествие. В законы утопического жанра, как правильно отметил еще Уэллс, входит хэппи-энд особого рода: «подписные листы, образование комитетов и даже сбор голосов» читателей, возгоревшихся желанием превратить сказку в действительность.

Об эффективности этой стратегии свидетельствует, например, название реально существующего города Тель-Авив, взятое непосредственно из ивритского перевода «Альтнойланд». Переводчик

Нахум Соколов взял его из хрестоматийного стихотворения И. Л. Гордона, который в свою очередь взял его из видения пророка Иехезкеля.

Имя сравнительно легко переносится из одного текста в другой, а затем из текста — в реальность. Но в остальном реальность не совпадает с текстом и не должна совпадать, и горе тому, кто по слабости или недомыслию спутает свою жизнь с утопическим или мессианским текстом. Таков, на мой взгляд, смысл полемики Бреннера с Герцлем. Мир бреннеровского романа явно и намеренно противопоставлен «Альтнойланд». Волшебно яркие картины преобразованной Старо-Новой Страны — и мрачный, беспросветный быт поселенцев. Волшебно быстрый полет времени в «Альтнойланд» — и вязкое, мучительно медленно текущее время реальной Палестины, время, наполненное непосильным трудом, подтачивающее силы, приближающее старость, накапливающее горечь неисполненных надежд. Но это — подлинное время, попытка подлинной истории, реальность, а не текст, от которого так устали евреи. Герою-повествователю противна сама перспектива утопии: отношение к месту, где он живет свою единственную жизнь, пусть горькую и трудную, но настоящую, — как к выставке или витрине.

«То, что мы делаем здесь, касается только нас! И вовсе мы не «лучшая часть народа Израиля»! Мы просто маленькое и бедное еврейское поселение на краю мира, и все тут. До чего ж я ненавижу всю эту газетную болтовню, всю эту пустую говорильню на конгрессах! Дескать, очи всех евреев мира с надеждой устремлены только на нас. Открыли магазин, построили дом, прочитали лекцию, напечатали книгу — сразу на все накидываются газеты, из всего делают бесконечные выставки и представления. И так во всем: ничего здесь не исходит изнутри, но живет за счет заграницы, за счет тамошнего общественного мнения — поддержит оно нас или не поддержит. Знаешь, что я тебе скажу: есть среди «наших» люди (и ты, мой дорогой, тоже из их числа), которые живут здесь потому, что считают — каждый на свой лад, — что здесь будущее еврейского народа. А я — уж тебе-то стал бы я лгать, дорогой мой Лапидот? — если бы я ожидал какого-то особенного будущего, ни за что бы тут жить не стал! Правильно делают те, кто, веруя в сионизм, ждет осуществления светлого будущего за границей! Нет, лучше знать правду: в России — изгнание, в Польше — изгнание, в Америке — изгнание и в Стране Израиля — тоже изгнание. Но я все-таки буду жить здесь».

Вот источник принципиального расхождения Бреннера с «политическим» сионизмом Герцля и «духовным» сионизмом Ахад-Гаама.

Для того чтобы думать, что Страна Израиля — будущее еврейского народа, совершенно необязательно самому жить здесь. Но Отчаявшийся как раз считает, что это будущее не всего народа, а его собственное. Живя здесь, говорит он, ты никому не делаешь одолжения: это твой собственный выбор, твои отношения с Обетованием, твой путь в поисках себя самого. Кто-то из «наших» считает, что Обетованная Земля — центр Вселенной и само пребывание в ней дает какие-то права на обладание истиной. Отчаявшийся сомневается и в этом. А вдруг это не центр, а вдруг это — как у Шестова — окраина бытия (Бреннер хорошо знал Шестова), или, в формулировке Отчаявшегося, «фальшивый фокус»?

Это полемика не только с Герцлем, но и с Ахад-Гаамом, со всей ахад-гаамовской концепцией Страны Израиля как духовного и культурного центра евреев изгнания, как витрины мирового еврейства, — полемика с точки зрения «изнутри».

4. Достоевский: пространство антиутопии

Жанр водевиля ивритоязычной культуре неизвестен. Откуда у Бреннера этот образ? Оттуда же, откуда он черпал все свои литературные уроки, — из русской литературы. Конкретнее, я считаю, что образ неудавшейся утопии Бреннер взял у своего любимого учителя — Достоевского.

Глубокие размышления об утопии есть в эссе Достоевского «Зимние заметки о летних впечатлениях», которое предшествует «Запискам из подполья» и тесно с ними связано. Это как бы путевые заметки о путешествии автора по Западной Европе, но на самом деле Европа изображена автором на манер Свифта — как место реализации некой странной и смешной утопии. «Зимние заметки» — это антиутопия, причем, как положено в этом жанре, здесь сохраняется сюжетная схема утопии: так же как у Герцля, это путешествие по какой-то стране — идеальной или считающей себя идеальной, — рассматривание ее как музея и извлечение педагогических выводов для читателя: эту сказку мы не хотим.

Для стороннего человека — русского путешественника, приехавшего не только из другого места, но и из другого времени, в котором еще существует крепостное право, — Париж — уморителен. Смешно в нем то, что жизнь парижского буржуа убогая, но он в своем самодовольстве полагает, что он-то и есть венец природы и что лучшего ничего не бывает, что здесь — конец истории. «...Бой кончился, и вдруг буржуа увидал, что он один на земле, что лучше его и нет ничего, что он идеал и что ему осталось теперь не то чтоб,

как прежде, уверять весь свет, что он идеал, а просто спокойно и величаво позировать всему свету в виде последней красоты и всевозможных совершенств человеческих». В искусстве этому обманчивому ощущению достигнутого конца истории соответствуют и его выражают, как пишет Достоевский, особые жанры: мелодрама и водевиль.

Не надо путать водевиль с комедией. Водевиль — это тоже своего рода утопический жанр, восходящий, как считают историки литературы, к французской революции; но водевиль «как бы» утопичен, он представляет все конфликты облегченными, не терпит ни настоящих слез, ни настоящего сарказма и критики, и в конце все противоречия непременно примиряются так, что оказывается, что они были вызваны недоразумением и вообще их не было. В «Записках из подполья» водевиль прямо приравнивается к утопии: «Страдание, например, в водевилях не допускается, я это знаю. В хрустальном дворце оно и немислимо...» Водевиль — это изнанка утопического хрустального дворца. Как сказал бы Гегель, смешное — это когда ограниченное мыслит себя безграничным. То есть утопия, воплощенная в конкретное пространство и время, со стороны выглядит как дурацкий водевиль.

Но победившая утопия может быть не только жалкой, но и жуткой. Этот ее аспект представлен Лондоном. Но и в Лондоне, заметьте, тоже выставка, только мрачная и грозная. «В Лондоне хоть и так же, зато какие широкие, подавляющие картины!.. Сити со своим миллионным населением, Кристальный дворец, всемирная выставка... Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в единое стадо; вы сознаете исполинскую мысль, вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество. Уж не это ли в самом деле достигнутый идеал, — думаете вы... Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, — и вы чувствуете, как тут что-то окончательно совершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне... если бы вы видели, как горд тот могучий дух, который воздвиг эту колоссальную декорацию, вы бы содрогнулись за его гордыню, упорство и слепоту». Реальное историческое событие — Лондонская всемирная выставка — превращается в миф. Театрально-выставочное пространство утопии становится грозным и ужасающим: место мессии-прогресса зани-

мает торжествующий Антихрист, воздвигающий антихрам, куда покорно текут обманутые люди, — Хрустальный дворец.

5. Хрустальный дворец

Тут можно вспомнить известную работу Карла Ясперса «Духовная ситуация эпохи» (1931), где он пишет о свойственном утопическому сознанию XIX в. «культе истории», вере в то, что история в конечном счете все правильно рассудит, окупит и оправдает — в ущерб непосредственному нравственному убеждению и ответственному поступку. В XX в., пишет Ясперс, мы пожинаем плоды этой наивности — разочарование, нигилизм и тотальный цинизм, и это, добавим, еще не самые страшные плоды утопии.

Достоевский отвергает утопическое оправдание истории и прогресса. Именно поэтому в его романах в жертву развитию приносятся не молодые, здоровые, красивые («те яблоко съели — туда им и дорога»), но слабые — ребенок, старуха, умственно неполноценный человек, даже животное («лошаденка»). Дело не в том, что слабоумных или детей, которые «в процент попадут», жальче, чем взрослых, — дело в том, что они по своему статусу вообще не участвуют в этих играх, их приносят в жертву помимо их воли. Это у Достоевского повторяющийся мотив: ребенок, принесенный в жертву общественному благу, будущему, статистике и т. д. Наиболее общее выражение этому дает Иван Карамазов: «...представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливать людей... но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище... и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!» Согласен ли ты уподобить историю жертвеннику Молоха? — спрашивает Иван Алешу. Снова в критике утопии всплывает мифологический мотив строительной жертвы: под фундамент Здания прогресса, Хрустального дворца, как искупительная жертва заложен труп ребенка.

Этот мотив, несущий в себе целую историософскую концепцию, повторяется во многих произведениях Бреннера. Насильник, преследующий девочку, семья которой с мучениями добирается до Эрец-Исраэль, — этот мотив в рассказ «Нервы» пришел напрямиком из «Преступления и наказания». Самого Бреннера, видимо, преследовало какое-то личное впечатление, которое вновь и вновь возникает в его романах и рассказах: ребенок, замученный трудностями Страны Израиля — «земли, пожирающей живущих на ней» (Бамид-

бар [Числа], 13:32). В рассказе «Моца» у беженки из Яфо умирает младенец, и у матери, оступевшей от голода и усталости, нет сил ни горевать, ни похоронить его. В рассказе «Меж водами и водами» умирает маленькая Пнина, в романе «Утрата и крушение» — девочка-подросток Мирьям. В «Оттуда и отсюда» смерть ребенка — один из композиционных центров. Мальчик, умерший от лихорадки, — внук Лапидота, заплатившего страшную цену за свою идеологию: незадолго до того сын Лапидота, отец этого мальчика, погибает от рук араба, которого он случайно встречает на пустынной дороге. Да и сам герой-повествователь сгорает от лихорадки, его тоже убивает Страна Израиля, но его страдания идут по другому счету. Взрослые приезжают в Страну Израиля «отстроить страну и отстроить себя», они за себя и отвечают (они «яблоко съели», как говорит Достоевский), но оправдывает ли это страдания детей? Умершего мальчика, между прочим, зовут Герцль, и из этого видно, чего хотели взрослые от этого ребенка. Взрослые собирались воздвигнуть на нем здание сионизма, а он умер. Знали, что этот климат не для детей, что его надо немедленно увезти обратно в Россию, — и не сделали этого. Может ли сионистская идея оправдать эту смерть? Могут ли быть оправданы страдания еврейского народа? Могут ли они быть приняты как искупительная жертва за еврейское государство?

Отчаявшийся отвергает светскую утопию и оправдание настоящего Будущим. Но тогда он, вслед за Иваном Карамазовым, неминуемо наткнется на нечто гораздо более глубокое и древнее — на величайший миф, лежащий в основе самой идеи прогресса. Ведь и христианин, и верующий еврей сходятся в том, что в конце истории стоит фигура Мессии: он или его время должны придать искупительный смысл всем мукам человеческой истории: «И возляжет волк рядом с агнцем, и леопард будет лежать с козленком» (Иешаягу [Исайя], 11:6). Иван Карамазов был последователен: раз нельзя построить здание на слезинке, то и волк с агнцем — не утешение, а раз так, то билет в мессианское будущее придется вернуть. Его еврейский двойник, Отчаявшийся, тоже мысленно уничтожает документ — «теудат а-бхира»: он заявляет, что с удовольствием стер бы из еврейских молитвенников выражение «ата бахартану» — «Ты избрал нас». Этот жест, конечно, сродни жесту Ивана, возвращающего Богу билет, но он еще радикальнее: стирая Избрание, Отчаявшийся, по сути, стирает прошлое, отрицает всю еврейскую историю, начиная от Авраама, и отвергает положенное ему от рождения религиозное оправдание собственной жизни. Он родился в лоне избранного народа — и отрицает историческую избранность, рас-

торгает Завет. Ни в прошлом нет никаких залогов, ни в будущем нет совершенно никаких обещаний.

Как пишет Н. Фрай, «есть две социальные концепции, которые могут быть выражены только в мифологической форме. Первая — объяснение истоков и происхождения общества. Вторая — это утопия, дающая вам представление о конечной, наиболее совершенной форме общественного устройства, к созданию которой должны быть направлены все силы общественной жизни». В религиозном, и особенно в еврейском, сознании эти концепции взаимосвязаны; Бреннер отрицает обе одновременно. Скептицизм по отношению к прошлому соответствует скептицизму по отношению к будущему: нет ни прошлого, ни будущего, время сжимается в точку — только настоящее важно.

То же самое происходит с пространством. Если утопия — это в каком-то смысле движение «отсюда — туда», то у Бреннера — «оттуда и отсюда»; для жизни не остается даже «аршина пространства», остается чистый ноль. Так гордый бреннеровский герой, пренебрегший мессианским и утопическим оправданием своего существования, оказывается в пространственно-временной ловушке, которую Достоевский открыл и назвал «подпольем».

6. «Право на крик»

Подполье — это пространство, характеризующееся отрицательно, как нечто противоположное утопическим «хрустальным дворцам»; обитатель этого места не боится пойти наперекор идеологической моде и в строительстве дворца участвовать не желает: «Покамест я еще живу и желаю — да отсохни у меня рука, коль я хоть один кирпичик на такое здание принесу!.. Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше — и я за вами пойду... А не хотите меня удостоить вашим вниманием — так ведь кланяться не буду. У меня есть подполье». Меня, дескать, не проведете, я, в отличие от парижского буржуа и лондонского пролетария, понимаю, где идеал, а где ловушка.

Подпольный человек противопоставляет навязанной ему всеобщей утопической перспективе свою частную, приватную жизнь: пусть весь свет провалится, а мне чтоб чай всегда пить. Так герои Оруэлла противопоставляют секс «Старшему брату». В этом смысл противопоставления подполья хрустальному дворцу: подполье — это свобода, та ее степень, которая доступна в интеллектуальном бунте.

Герой Бреннера сам именует себя «еврейским подпольным

человеком» и «гражданином больницы». Это не только символ (у Достоевского, например, «подпольный герой» на самом деле не живет в подвале), но и вполне реальная больничная койка, с которой начинается роман: герой, сгорая в лихорадке, лежит в больнице в Яфо и от нечего делать начинает кое-как записывать свои мысли и воспоминания, присовокупляя к ним обрывки старых писем, открыток и разрозненных страниц из дневников разных лет.

Но гражданство больницы, конечно, аналогично подполью Достоевского в том смысле, что оно освобождает человека от участия в строительстве дворца, как и вообще от участия в общей жизни и от ответственности. Болезнь, говорит Отчаявшийся, дает человеку законную возможность побыть наедине с самим собой. «Поелику болен человек, освобождается он исполнения многих заповедей; в особенности болезнь освобождает индивидуума от заботы о делах коллектива», — говорит Отчаявшийся, ернически цитируя Талмуд.

Болезнь не вписывается в утопическую перспективу. Именно с этой точки зрения подпольный человек проницательно приравнивает водевиль к утопии. Страдание слишком индивидуально, оно отбрасывает человека в сторону от всеобщей дороги. Вот почему болезнь становится лейтмотивом «Записок из подполья» и «Оттуда и отсюда». Более того, роман Бреннера начинается с больницы, а «Записки» — с декларации: «Я — человек больной!»

Про Бреннера рассказывают, что, когда он пришел на одно из первых заседаний Гистадрута и попытался там выступить, товарищи заметили ему, что он не входит в состав президиума и потому не имеет права голоса. «У меня нет права голоса, — ответил Бреннер, — у меня есть право на крик». В литературном иврите это выражение стало столь же расхожим, как в русском языке цитаты из «Горя от ума».

В «Записках из подполья» есть сцена, которая как будто прямо иллюстрирует знаменитое «мotto» Бреннера о праве на крик. У некоего человека болят зубы, но он не идет к врачу, а только стонет и кричит. Монтень говорил, что мужественный человек стыдится стонать и тем более кричать от зубной боли: он вообще должен проявить к ней стоическое равнодушие, потому что от нее нельзя умереть. Умереть, может быть, и нельзя, но тем не менее больно. И герой подполья именно кричит, нечленораздельно протестуя против того, что мир устроен таким подлым образом, что в нем есть такая неэстетичная, неприятная и, главное, абсолютно бессмысленная вещь, как зубная боль. Монтень считал, что именно в этом случае человек не имеет права на крик, но подпольный человек не спра-

шивает ни у кого разрешения: когда ему больно, он кричит, а боль ему причиняет сам воздух, которым он дышит. В этом смысле сами «Записки из подполья» представляют собой не что иное, как реализацию «права на крик», крик нечленораздельный, бесформенный, хаотичный. В этом смысле сценка с человеком, который кричит самым запретным и немужественным образом и тем самым мучает окружающих, имеет метапоэтические функции: она стоит особняком в сюжете, сюжетно не связана с другими эпизодами и призвана моделировать отношение текста к читателю: автор кричит, а мы, читатели, болезненно морщимся.

Жанр, к которому принадлежат и «Записки из подполья», и «Оттуда и отсюда», в сущности, можно было бы определить как жанр крика. У этого жанра свои законы, отличные и от романа, и от утопии. Если в «Зимних заметках» Достоевский, отрицая утопию, продолжает следовать ее сюжетному канону (путешествие), то «Записки из подполья» отрицают саму поэтику утопии: вместо картины общества — подчеркнутая сосредоточенность на частной жизни; вместо панорамы дороги — тупик, угол, стремление внутрь, как у Меира Визельтира; вместо театральной яркости и приподнятости — голая «правда-матка», исповедь, доходящая до цинизма в своей откровенности; вместо утопической коллективности и психологической поверхностности — подчеркнутый индивидуализм, душевные бездны. Этот жанр, отрицающий и идеологию, и поэтику утопии, называется «дистопия». Это как бы дважды антиутопия. О том, что «Записки из подполья» — не что иное, как дистопия, уже писали (см., например, замечательную работу Г. С. Морсона «The boundaries of genre», 1981). То же жанровое определение можно отнести и к «Оттуда и отсюда».

Сходство поэтики очевидно. Бросается в глаза, что и у Достоевского, и у Бреннера герой не имеет ни имени, ни биографии. Это связано прежде всего со свойствами пространства: место, в котором герой находится («гражданство»), — подполье и больница, — это особое место, не-место. Здесь не живут, а умирают, погребаются и исповедуются; здесь не происходит и не может происходить никаких событий, но только сам процесс писания, точнее — самопознания и исповеди; это не-место — как бы трамплин для путешествия героя по своей памяти. Пытаясь понять, что же с ним происходит и кто он такой, герой припоминает множество разных эпизодов, но даже не пытается уложить их в однонаправленную причинно-следственную и временную цепочку.

Менахем Бринкер в своей последней книге показал, что хаотич-

ность композиции в «Оттуда и отсюда» — это изощренный художественный прием, призванный стилизовать хаос сознания героя. Аристотель говорил, что в хорошо построенном произведении должны быть начало, середина и конец и что хорошо построенная фабула не будет начинаться и кончаться где попало, а будет учтиво следовать от начала к концу, то есть идти по временному или причинно-следственному вектору. Но в подполье время течет совершенно иначе — может быть, оно совсем не течет или же образует запутанные рукава и петли. Во всяком случае, единой линии, ведущей от начала к концу, здесь нет и быть не может, да и сами начало и конец весьма проблематичны.

Герой, населяющий это не-пространство и не-время подполья, — также герой особенный: это не-герой, в нем нет всего того, что «должно» быть в литературном герое, чтобы составить сюжет — литературный аналог истории. Начало, середина и конец, прошлое, настоящее и будущее, имя и определенные черты характера — ничего этого нет у подпольного героя и не может быть. Думая о своей жизни, он перебирает именно те события, которых не случилось. «Что же было в ней, в моей жизни? — спрашивает себя бреннеровский герой на больничной койке. — Великих людей, героев и гениев — не было в ней; шумных революций и отчаянных побегов из тюрьмы — не было; многотысячных собраний, рукоплещущих в едином порыве, — не было; смертельных опасностей и чудесных спасений — не было, не было, не было!» Это точная аналогия к терзаниям подпольного человека, который мечтает о романтических подвигах взамен жизни, которой в подполье нет и быть не может.

Отсюда у подпольного человека — и еврейского, и русского — жалобы на отсутствие идентификации, на то, что он «никто», «мертвец из страны мертвецов». Это подчеркивается анонимностью: герой без судьбы должен быть и героем без имени. Трагедия подполья — это отсутствие сущности. У Достоевского это трагедия утраты общих ценностей и корней, у Бреннера — диагноз более конкретный: еврейское подполье — это изгнание, которое продолжается и в Стране Израиля.

Физическое пространство обитания Отчаявшегося и его двойника Диаспорина таково, что подпольный человек, пожалуй, мог бы позавидовать: Львов, Краков, Берн, Берлин, Нью-Йорк, а затем Палестина. Но скитания и встречи не завязывают человеческих связей, не складываются в судьбу и в сюжет, так что для Отчаявшегося и Берн, и Берлин, и Яфо — все то же подполье, или, в еврейских терминах, — изгнание, галут.

Отчаявшийся называет это «пещерой» — с мрачно-ироническим намеком на подвиги великого святого Шимона Бар-Йохая, который, согласно преданию, тринадцать лет просидел в пещере и написал там книгу «Зоѓар», центральное сочинение Каббалы. «Одно место сменялось другим — пещера все там же, я из нее так и не вышел. Тому, кто ни на секунду не выходил из пещеры, не нужно искать новую». Больница, пещера, подполье как «пространство души» — это одиночество, невозможность установить контакт и вследствие этого — невозможность прожить жизнь и организовать ее в связный сюжет. Подполье — это трагедия, как человеческая, так и авторская.

Но зато, в отличие от выставки и дворца, из подпольного уединения видно «во все концы света». Подполье — это пространство, откуда можно высказаться, скажем, о хрустальном дворце или сионизме, который весь — ложь и красивые слова, в жертву которым приносят людей, — с точки зрения Отчаявшегося. Из подполья хорошо видно, что утопические дворцы — это ложь, точнее — театральная декорация.

Но вот вопрос: эта резкая перспектива — не слишком ли она смещена, не карикатура ли выходит в результате? В Талмуде, в трактате «Санѓедрин», есть выражение, забавно перекликающееся с категорией «подполье», — «йошвей кранот», «сидящие по углам». Оно применяется к пустым, безответственным людям, которые удаляются от общих интересов и сидят по своим углам, — «свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить»? Так вот, «йошвей кранот» — это юридический термин, и обозначает он группу людей, которые не могут быть членами суда. Иначе говоря, согласно Талмуду, суд подпольного человека над утопией юридически несостоятелен. А значит, вынесенный им приговор недействителен.

7. Сизиф

Так что же такое Страна Израиля, спросим мы, возвращаясь к нашей теме, что она такое для «еврейского подпольного человека» и можно ли доверять суждению одного из «йошвей кранот»?

В рассказе Бреннера «Нервы», близком по времени написания и по исповедальной интонации к роману «Оттуда и отсюда», герой определяет: «Что такое для меня Страна Израиля? Это последний берег. Отсюда уже некуда...», а потом вдруг проговаривается: «Тогда я еще был в живых... Тьфу, что я говорю? Я хочу сказать, тогда я еще жил в Нью-Йорке...» Страна Израиля — это и вправду последний берег, это некоторым образом уже Тот Свет, или, ближе к еврейской терминологии, Будущий Мир; прибывшие туда должны возродиться

— или... или, что самое страшное, погибнуть без воскресения (см. цитированную выше исповедь Отчаявшегося). Ган Эден, Райский Сад, место гармонии, — разве не к нему стремились и стремятся все дороги всех утопий? В средневековой Европе и России, как известно, многие подозревали, что Ган Эден находится неподалеку от Иерусалима. И уж если окажется, что Земля Обетованная, текущая молоком и медом, прообраз всех утопий, Последний Берег — тоже подполье, то вот тогда уж вправду больше «некуда идти», это конец.

Однако бреннеровское подполье оказывается очень уж необычным, а «еврейский подпольный человек» настолько своеобразен, что вряд ли можно отнести его к «йошвей кранот».

В «Оттуда и отсюда» упоминается книга, в которой Отчаявшийся излагает свои взгляды на еврейский народ и которая называется — а как же иначе? — «На обочинах». Это уже знакомый нам пространственный образ: обочина, как и больница, и подполье, — это убежище, место, находящееся в стороне от всеобщей дороги в будущее. Подпольный человек, ясное дело, не встанет в общий строй. Но с «еврейским подпольным человеком» дело сложнее: для него это убежище — лишь временная остановка. «Нет дороги. Я слезаю с телеги. Я хватаюсь за поводья, я тяну и толкаю изо всех сил. Я тяну телегу на себе. Ну же, еще, еще! Сильнее! Изо всех сил! Из последних сил! Ведь не для развлечения пустился ты в этот путь...» Герой Бреннера, как Сизиф, обречен на героические усилия. Он готов впрячься в телегу вместо лошади, только бы не оставаться на месте с сознанием безысходности. В отличие от героя Достоевского, он все-таки тащит свой кирпичик вместе со всеми. Но почему? Что ему мешает последовать совету, который на все времена дала женщина одному древнему страдальцу: «Похули Бога и умри»?

Надо сказать, что в израильской критике стало уже общим местом сравнение израильских романов Бреннера с Камю, в особенности с «Мифом о Сизифе». Сходство и правда несомненное. Мироощущение «еврейского подпольного человека» можно определить как экзистенциалистский героизм — действие без надежды на успех, — который гораздо позже станет популярным в Европе в связи с опытом Сопrotивления и французской литературой. Знаменитая бреннеровская фраза из финала «Оттуда и отсюда», без которой по-настоящему не должно обходиться ни одно серьезное рассуждение о сионизме: «н е в о з м о ж н о ж и т ь з д е с ь , н о д р у г о г о м е с т а н е т», — что это, как не перевод стоической экзистенциалистской концепции на язык пространственной символики? Жить, как выясняется, невозможно ни там, ни здесь;

может быть, жить вообще нельзя. С этого места Камю продолжает так: тем не менее надо бороться, черпая недостающий смысл из процесса самой этой авантюры — жизни. Бреннер же продолжает: жизни именно здесь и борьбы именно за эту землю — просто потому, что, как показывает опыт (и как проверено в его собственных ранних романах), во всех других местах в еврейской жизни совсем уж невозможны ни достоинство, ни смысл. А здесь? Здесь еще неизвестно, еще можно попытаться. Последняя фраза романа: «Счет еще не закрыт». Таков подпольный, или экзистенциалистский, сионизм — сионизм по Достоевскому, — который предлагает Бреннер.

И все-таки это сионизм. Возможно, следуя за бреннеровским определением «еврейский подпольный человек», мы упрощаем картину. В романе Бреннера, кроме Отчаявшегося, есть друг и антагонист главного героя, мечтатель и визионер Арье Лапидот, который продолжает верить в утопию несмотря ни на что. Есть второй его внук, брат умершего мальчика Герцля, подросток Амрам, которого в конце романа усыновляет Отчаявшийся. «Ради этого мальчишки стоило затевать Хибат-Цион», — говорит герой. Есть запах хлеба и дождь. И есть, все-таки есть Страна. Так что же она такое?

Реальная Страна Израиля, в противовес абстрактной утопии, оказывается многослойной и многоликой. Это и сцена, на которой разыгрывается постыдный водевиль, это и подполье, тупик, откуда некуда бежать («другого места нет»), но это и место подвига и последней надежды: так видит это друг и всегдашний антагонист Отчаявшегося Арье Лапидот, так чувствует иногда и сам Отчаявшийся.

А теперь вспомним, что «Оттуда и отсюда» — это классика. Более того, как мы знаем из воспоминаний, уже современники Бреннера, те самые «люди из наших», воспринимали его творчество как нечто весьма возвышенное и героическое. Сионистскую героику, как ни похожа она иногда на соцреализм, нельзя понимать прямолинейно: она с самого начала включала в себя трагедию, самоотрицание, самоиронию, — эту традицию продолжает и современная израильская литература. В этом отличие «еврейского подпольного человека» от героя Достоевского: в романе Бреннера спор между отчаянием и надеждой, между неверием и верой, между «подпольем» и «дорогой», между «йошвей кранот» и человеком, тянущим по этой дороге тяжелую телегу, — этот спор никогда не кончается: «Счет еще не закрыт».

Реальность всегда пародирует пророчества и утопии. Это так, но у пародии всегда есть и обратная сторона. Об этом замечательно

сказал Юрий Тынянов: пародия на трагедию — комедия; пародия на комедию — трагедия. У Бреннера мы видим и то и другое: Страна Израиля — это одновременно и водевиль и трагедия. И если «Записки из подполья» уходят, как сказал Бахтин, в дурную бесконечность самообвинения и самоопределения, то в «Оттуда и отсюда» есть даже что-то вроде катарсиса в конце: «Невозможно жить здесь, но другого места нет». Сузившееся время и пространство вдруг порождают из себя временную перспективу, направленную в будущее: «Счет еще не закрыт».

8. Дар подполья

В самом начале XX в. Лев Шестов писал в своей книге о Достоевском и Ницше:

«Достоевский любил пророчествовать. Охотнее всего он предсказывал, что России суждено вернуть Европе забытую идею всечеловеческого братства. Одним из первых русских людей, имевших влияние на Европу, был Достоевский. И что же? Первый дар, который Европа с благодарностью приняла от России, был... так называемый «подпольный человек» со всеми его разновидностями» (Д. Шестов, «Достоевский и Ницше. Философия трагедии»).

Интересно, что бы сказали и Достоевский, и Шестов, если бы узнали, что «дар» подполья одновременно с Европой с благодарностью приняли евреи и даже умудрились построить на этом ненадежном фундаменте что-то вроде сионистского экзистенциального героизма в духе Камю?

С благодарностью? Интересно, что Бреннер, много раз писавший о Достоевском как о «дорогом учителе», никогда не упоминал о его антисемитских выпадах. Они его просто не задевали. И не только его. Молодые еврейские интеллигенты начала века чувствовали, что Достоевский дает им категории и символы, необходимые для понимания самих себя. Русские разночинцы, с их маргинальным социальным статусом, в трактовке Достоевского были для Бреннера, Гиллеля Цейтлина, Гнесина, Фридмана отражением их собственной культурной и исторической ситуации, как они ее ощущали — «подполье». В этом отношении вклад романов Достоевского в развитие еврейского самосознания был так велик, что на его фоне просто меркли банальные фельетонные рассуждения об «образованных евреях».

Бреннер строил свою культуру, искал свое культурное пространство, а не пытался найти себя в чужом. Бреннеровская одержимость Достоевским — совершенно иного происхождения, чем та унизи-

тельная «неразделенная любовь к чужой культуре», о которой писал Жаботинский и которая заставляла Ковнера вступать в переписку с Достоевским, а Эйдельмана — с Астафьевым (может быть, отчасти даже Гершензона с Розановым). У Бреннера совсем нет той искательной интонации, той искренней, благородной и в то же время жалкой и безнадежной мольбы о справедливости, о понимании, которая так поражает в этих письмах: поймите, нам же некуда деваться, у нас нет другого места! Бреннер ни за что не стал бы обращаться ни к кому с такими письмами, потому что он знал: другое место есть, и это — Страна Израиля, даже если она — подполье; независимая территория, укрепившись на которой можно, сохраняя скептическое достоинство, искать будущее. Кроме нее — «другого места нет».



Б. Вальдман (Беэр-Шева)

ТУРГЕНЕВ И РОССИЙСКОЕ ЕВРЕЙСТВО

1. Рассказ «Жид»

И.С. Тургенев был одним из самых читаемых и популярных писателей в еврейской среде уже в XIX в. Об этом свидетельствуют и статистические данные¹, и непосредственные высказывания², и публикации о нем в русско-еврейской прессе, появившиеся в особенности после его смерти.

Когда речь идет о еврейской тематике в творчестве Тургенева, обычно указывают на определенные антисемитские тенденции, прежде всего когда речь идет о рассказе «Жид», написанном в 1847 г. Его главный герой Гиршель рассматривается как характерный в числе персонажей классической русской литературы XIX в., где евреи, как правило, шпионы, предатели, обманщики.

Так, В. Жаботинский в статье «Русская ласка» (1909) пишет: «У Тургенева есть рассказ «Жид», неправдоподобный до наивности: читая, видишь ясно, что автор нигде ничего подобного не подсмотрел и не мог подсмотреть, а выдумал, как выдумывал сказки о призраках,— и что выдумал, и с каким чувством нарисовал и раскрасил! Старый жид, конечно, шпион, а кроме того, продает еще офицерам свою дочку. Зато дочь, конечно, красавица. Это понятно, нельзя же совсем обездолить несчастное племя. Надо же ему хоть товар оставить, которым он мог бы торговать»³. И для многих, кто касался этой темы, характерен такой же подход к изображению Тургеневым образа еврея в его рассказе. Именно так рассматривают образ Гиршеля С. Соминский⁴, Ш. Брейман⁵, критик «Восхода» А. Горнфельд⁶, Д. Заславский⁷ и др.

Правда, Д. Заславский отмечает, что тут нет «сознательного антисемитизма»⁸. А.В. Водовозов — автор статьи об И. С. Тургеневе в «Еврейской энциклопедии» Брокгауза — Эфрона — отмечает, что Гиршель «изображен совершенно индивидуально, так что автор не дает права переносить его отрицательные черты на целое племя, и только искаженный русский язык героя является типически национальным»⁹. Б. Горев в своей большой статье «Русская литература и евреи» рассматривает русскую классическую литературу как дво-

рянскую по преимуществу, которая презрительно и даже враждебно относилась к городу, к купцу, к зарождающейся буржуазии. «А евреи представляли из себя квинтэссенцию этой буржуазии, концентрировали в себе, как в фокусе, все отрицательные для дворянства особенности городской жизни. Не удивительно, что в дворянской литературе не могло быть симпатий к евреям»¹⁰. Б. Горев отмечает, что классики русской литературы, в том числе и Тургенев, как и основная часть русского общества, плохо знали жизнь евреев, их душу¹¹.

Представляются интересными наблюдения французского исследователя А. Звигульского о том, что «Жид» был написан одновременно с первым рассказом из цикла «Записок охотника», то есть Тургенев одновременно обратился к исключительно актуальным в то время для России вопросам — судьбе русского крестьянства и еврейской теме¹².

В нашей статье не ставится цель анализировать образы еврея во всех произведениях Тургенева. Помимо рассказа «Жид», евреи появляются в рассказах «Конец Чертопханова», «Чертопханов и Недопюскин» и «Несчастливая». Но наиболее спорным является подход к еврейской теме в рассказе «Жид».

Обратимся к рассказу «Жид». Прежде всего важно отметить, что главным повествователем является не Тургенев. Рассказ дан от имени полковника Николая Ильича: он рассказывает эпизод из своей юности. Это важный момент. Как это свойственно манере Тургенева, писатель дает характеристику Николаю Ильичу. В этой характеристике привлекает внимание коротенькая цитата из Лермонтова: «Одно из славных русских лиц». Известно, что в ранних повестях и рассказах Тургенева (1844—1854), к которым относится и «Жид», можно проследить влияние Лермонтова и Гоголя¹³.

Впервые рассказ «Жид» был опубликован в «Современнике», и там примечания автора в отношении вышеприведенной цитаты из Лермонтова не было¹⁴. Но поскольку в следующих изданиях Тургенев сделал примечание: «Лермонтов в "Казначейше"», следовательно, для него это было важно, — он хотел подчеркнуть связь героя рассказа Николая Ильича с героем «Тамбовской казначейши» Лермонтова штаб-ротмистром Гариным. Николай Ильич Тургенева предстает на первый взгляд исключительно положительным: «все чрезвычайно любили и уважали Н. И. за его доброту, здравый смысл», у него «прямодушный умный взгляд, кроткая улыбка»¹⁵ и т. д. На что намекает цитата из Лермонтова? У Лермонтова характеристике Гарина посвящены стихи XIV—XVII. В стихе XIV дается

портретная характеристика героя, которая заканчивается строками: «Одно из славных русских лиц», но уже XV стих начинается строками:

Он все отцовское именье
Еще корнетом прокутил...

В XVI стихе:

Шутя, однажды после спора,¹⁶
Всадил он другу пулю в лоб¹⁶.

В общем, на первый взгляд «славный» штаб-ротмистр оказывается очень даже несимпатичным человеком, кугилой и бретером. А главное действо, которое разворачивается в «Тамбовской казначейше», показывает его картежником и в высшей степени безнравственным человеком: он спокойно соглашается играть с казначеем, когда последний, все проиграв, ставит на собственную жену. Как известно, улан выиграл. Упавшую в обморок казначейшу «схватив в охапку», Гарин отправился домой.

Вернемся к рассказу Тургенева. Цитата из Лермонтова придает благородному портрету Николая Ильича явно ироничный оттенок. Так ли он благороден?! Действительно, уже в следующем абзаце после портретной характеристики, где описывается служба героя в 1813 г. под Данцигом в осадном корпусе, читаем, что он с утра до вечера играет в карты, «разве от скуки пойдешь посмотреть, как летают бомбы. Ездить на фуражировку тоже надоело»¹⁷, то есть уже надоело грабить местное население, лишать его последнего удовольствия. Не очень-то привлекательный тип офицера вырисовывается. Вот он-то и рассказывает всю историю о факторе Гиршеле, который доставлял в лагерь вина и съестные припасы. Узнав о крупном выигрыше героя, Гиршель предлагает ему привести девушку, как оказывается — свою дочь. Но, приведя дочь, Гиршель все время находится рядом, «осторожно высовывая голову из-под края палатки»¹⁸. Гиршель хотел заработать, но одновременно обмануть: он отнюдь не собирался продавать свою дочь офицерам, как пишет Жаботинский. «Она остановила на мне свои черные, пронзительные глаза и тотчас с улыбочкой отвернулась и покраснела. Я с жаром поцеловал ей руку. Она посмотрела на меня исподлобья и тихонько засмеялась.

— Чему ты?

Она закрыла лицо рукавом и засмеялась пуще прежнего. Гиршель появился у входа в палатку и погрозил ей»¹⁹. И в дальнейшем Сарра не позволяла офицеру большего, чем поцеловать ей руку. Но при этом и она, и Гиршель берут у офицера «червонцы». Не самый лучший способ заработать, но Николай Ильич, отправившись «на

фуражировку» в отдаленную деревеньку, видит, в каком стареньком, неказистом домике живет семья Гиршеля. Как раз здесь мародерствовали солдаты.

А на следующее утро Гиршель был пойман, когда рисовал подробный план лагеря. Генерал приказывает его повесить, как шпиона. Надо отметить, что Николай Ильич по просьбе Сарры просит помиловать Гиршеля. С начала до конца весь рассказ о Гиршеле ведется от имени Николая Ильича. Это он называет Гиршеля жидом. Кстати, генерал называет Гиршеля евреем.

«— А где же тот человек, который взят был? Тот еврей? Где же он?»

Я вышел из палатки и приказал ввести жида»²⁰.

Сам Гиршель говорит о себе: «Я бедный еврей»²¹.

Накануне казни Гиршеля солдаты смеются над ним, и Николай Ильич подчеркивает: «Он был действительно смешон, несмотря на весь ужас его положения. Мучительная тоска разлуки с жизнью, дочерью, семейством выражалась у несчастного жида такими странными, уродливыми телодвижениями, криками, прыжками, что мы все улыбались невольно, хотя и жутко, страшно было нам»²². Конечно, Николай Ильич — тип очень характерный для русского общества начала XIX в. В русском обществе не без усилий правительства и прессы создался стереотип еврея — маленького, смешного, рыжего, с непонятными ужимками, готового заработать на чем угодно, готового ради заработка на предательство России, — именно таков Гиршель. И так воспринимает его Николай Ильич, а не Тургенев. При публикации рассказа не была даже указана фамилия автора, вместо фамилии — ***²³. И нам представляется, что Тургенев не поставил свою фамилию под публикацией именно потому, что старался, чтобы не отождествляли его, писателя, мнение о Гиршеле с мнением Николая Ильича. Тургенев как писатель, всегда откликнувшийся на все характерные явления российской жизни, изобразил то, что было свойственно тогда для русского общества, в том числе и в восприятии евреев²⁴.

В русско-еврейском журнале «Еврейское обозрение», который выходил в С.-Петербурге в 1884 г., есть любопытная статья «Из подонков современного общества». Значительная часть статьи посвящена Тургеневу, в частности подробному анализу рассказа «Жид». Цель автора видна очень явственно — защищать Тургенева от обвинений в антисемитских тенденциях в рассказе «Жид». Поскольку эта статья не упоминается в работах о Тургеневе²⁵, остановимся на ней подробнее. Автор статьи подчеркивает: «Скорее всего,

Тургенев, выросший в глуши Орловской губернии, вовсе не имел понятия о евреях. До своего пребывания за границей он, как большинство образованных русских бар того времени, вероятно, знал какого-нибудь еврея-фактора, случайно попавшего за «черту», и слышал о евреях Мендельсоне. О том, что между этими двумя крайними степенями нравственного и умственного состояния находится еще целая масса и умных и глупых, и честных и бесчестных, и невежественных и образованных,— словом, целая народность со всем разнообразием представляемых ее типов и индивидов, об этом едва ли подозревал Тургенев в то время, когда он писал своего «Жида»²⁶. Автор статьи отмечает мастерское изображение Тургеневым образа фактора Гиршеля, далее он говорит, что под словом «делец» евреи «разумеют низкого лакея, сводника и, вообще, пособника при всяком недостойном деле или предпрятии... В факторы обыкновенно попадают ловкие пройдохи, умеющие зорко высматривать свою добычу, но при всем том, они почти всегда влечат самое жалкое существование, остаются всю жизнь нищими горемыками»²⁷. Именно таким жалким нищим и был Гиршель. Надо отметить, что из всех статей, посвященных «Жиду», единственно автор вышеупомянутой статьи убедительно показывает, что вся тяжкая жизнь Гиршеля, его профессия фактора-шпиона не вытравивали в нем нежности и любви к жене и детям. Во имя своей семьи он совершает грехи.

Статья в «Еврейском обозрении» имеет подзаголовок «Литературные параллели». Дав подробный анализ рассказа «Жид», автор заключает: «Да, неизящен и крайне несимпатичен этот жид, но, спрашивается, много ли симпатичнее его другие, с виду внушающие нам гораздо меньше отвращения?»²⁸ Автор сравнивает Гиршеля с Павлом Ивановичем Чичиковым, который не торгует честью дочерей, потому что у него их нет, но зато торгует своей собственной честью пять раз в день. «Гиршель засален и грязен; Чичиков даже любит чистоту и опрятность, и когда ему удастся стянуть куш, даже вытирает свою персону одеколоном; на вид Гиршель грязнейший субъект, на которого никакой «порядочный» человек не посмотрит без отвращения, а Чичиков — джентльмен, с которым целуются сливки высшего провинциального общества; а между тем на Гиршеле нет и десятой доли той нравственной грязи, которая покоится на личности милейшего Павла Ивановича»²⁹.

И еще одна, менее косвенная параллель есть в статье. Сравняются Гиршель и Сарра с некрасовским персонажем «Папаши» и его дочерью Наташей. И оказывается, что некрасовский образ

намного более мерзкий, чем образ Гиршеля. Одна из целей автора статьи, как он ее формулирует, — «очистить память великого художника... от всякой тени подозрения в пристрастном отношении к рисуемому им типам»³⁰. Следует отметить, что так же, как когда-то Тургенев не подписал «Жид» своей фамилией, а поставил ***, так и автор вышерассмотренной статьи не поставил свою подпись, а его фамилия скрывается за тремя звездочками. Известно, что так подписывался С. Фруг в журнале «Рассвет». Стихи Фруга печатались в «Еврейском обозрении», но по стилю вряд ли эта статья написана С. Фругом. Таким же акронимом — тремя звездочками, но расположенными иначе — ***, подписывался А. Вольнский, который также был сотрудником этого журнала. В журнале печатался и известный литературный критик Каценельсон, но он всегда писал под псевдонимом Буки бен Иогли. В «Систематическом указателе литературы о евреях на русском языке», который вышел в 1892 г., эта статья упомянута на с. 374 без указания фамилии автора.

2. Русско-еврейская пресса о Тургеневе

Имя Тургенева не раз упоминалось на страницах дореволюционной русско-еврейской прессы, и прежде всего в еженедельниках «Русский еврей», «Недельная хроника Восхода», а также в журнале «Восход». В основном это некрологи, а также статьи, появившиеся после смерти Тургенева. Так, в № 33 газеты «Русский еврей» за 1883 г. есть анонимная статья, посвященная памяти недавно умершего писателя: «Тургенев был бойцом великой эпохи на Руси, когда родились и развили свою деятельность лучшие люди новой русской истории... Тургенев находился в первых рядах тех великих и самоотверженных деятелей, которые подготовили умы для великого движения 50-х годов и для последующих великих реформ; эти деятели своей грудью проложили путь для новой эпохи, в которую впервые посмотрели на Руси человеческим оком и на униженного и презренного еврея»³¹.

В статье, естественно, затрагивается вопрос об отношении Тургенева к евреям. В частности, цитируется предисловие, написанное писателем к русскому переводу романа Б. Ауэрбаха «Дача на Рейне», в котором звучит сочувственное отношение к евреям. Тургенев отмечает такие качества еврейского народа, присущие Ауэрбаху, с которым он подружился в Германии, как острота рассудка, сообразительность, «выносливая сила терпения»³². Автор статьи в «Русском еврее» отмечает теплое отношение к евреям в рассказе Тургенева «Несчастливая», героиня которого еврейка. Гово-

рится в статье о сострадании и участии к евреям, проявленных писателем во время еврейских погромов начала 80-х гг., о чем есть намеки в переписке Тургенева с еврейским писателем И. Соркиным. Автор статьи уверен, что имя Тургенева «будет внесено в ряд имен благородных иноверцев»³³.

В некрологе на смерть И. С. Тургенева, опубликованном в «Недельной хронике Восхода», подчеркивается, что писатель занимал первое место в числе других, которые «служили для еврейского юношества источником для ознакомления как с русским языком и литературой, так и с русской жизнью»³⁴.

Если в статье в «Русском еврее» не упоминается рассказ «Жид», то в этом некрологе есть строки: «Эта любовь еврейского юношества к своему обожаемому писателю не могла быть помрачена даже таким резким диссонансом, какой представляет его рассказ «Жид», написанный, очевидно, с чужого голоса, т. к. Иван Сергеевич, как он сам впоследствии сознавался, в то время еще совершенно не знал евреев»³⁵. Во второй части некролога даются доказательства сочувственного отношения писателя к евреям, перечисляются те же факты, которые были в вышеприведенной статье из «Русского еврея».

Письмо Тургенева Соркину было опубликовано в следующем номере «Недельной хроники Восхода». Это письмо является ответом на письмо Соркина от 29 мая 1881 г. Соркин обращался к Тургеневу и несколько позднее, 6 мая 1884 г. В этих письмах он просил русского писателя публично выступить с протестом против еврейских погромов в Юго-Западном крае³⁶.

Тургенев отвечает в своем письме от 1 июля 1881 г.: «Как беллетрист, я, весьма вероятно, воспроизведу этот вопрос в отдельном произведении, как публицист, я не имею никакого значения, и мое появление не только бы не принесло никакой пользы, но возбудило бы одно недоумение, пожалуй, даже насмешки. Люди всех партий увидели бы в этом одно притязание, одно неуместное желание навязать свое имя — или даже непростительное самомнение. Я бы, пожалуй, готов и на это, но убеждение, что я могу только повредить Вашему правому делу, удержало меня»³⁷.

Отрывки из писем Соркина к Тургеневу и описание их встречи в Петербурге были опубликованы в № 36 за 1883 г. «Недельной хроники Восхода»³⁸ с примечанием, что этот материал заимствован из «С.-Петербургских ведомостей».

Поскольку Соркин не получил сразу ответа на письмо, он посетил Тургенева. Во время встречи Тургенев отметил, что он обдумывал

этот вопрос с другими, встречался с бароном Гинцбургом и было принято решение добиться аудиенции у царя и просить у него разрешение на открытие в России подписки в пользу пострадавших евреев. Таким образом, одним из инициаторов известной подписки в пользу пострадавших евреев был И. С. Тургенев. И он же один из очень немногих русских интеллигентов сразу же внес крупную сумму — 100 рублей серебром. Из этого же рассказа Соркина о его встрече с Тургеневым узнаем, что статья Кавелина в № 141 «Порядка», требующая полной и безусловной эмансипации евреев, была написана по соглашению Кавелина с Тургеневым. Более того, Тургенев обещал Соркину, что откликнется на публикацию Кавелина. Поскольку этого отклика не последовало и веря в искреннее сочувствие Тургенева еврейскому народу, Соркин обратился к Тургеневу со вторым письмом, в котором просил его выступить в прессе в защиту евреев. Тургенев отвечает ему известным письмом, о котором упомянуто выше.

В № 40 «Недельной хроники Восхода» есть небольшая, но очень ценная информация, в значительной степени дополняющая историю отношения Тургенева к еврейскому вопросу. Эта информация помещена в разделе «Петербургская летопись». В ней, в частности, говорится, что по вопросу еврейских погромов в России есть два письма Тургенева у «бывшего сотрудника «Современника» г. К.». По краткому содержанию писем, данных в информации, ясно, что речь идет о письмах Тургенева к Е. Я. Колбасину, беллетристу и историку литературы, с которым знаменитый писатель был в дружеских отношениях. Основное содержание этих писем — обсуждение брошюры А. М. Калмыковой «Еврейский вопрос в России»³⁹, которую Е. Колбасин отправил Тургеневу в Париж. В письме от 24 февраля 1882 г. из Парижа Тургенев пишет об этой брошюре: «Она написана очень умно, благородно и дельно. Я уже собирался написать о ней небольшую статейку для «Порядка» — как вдруг этот несчастный журнал прихлопнули. Что было делать? Никакой другой журнал подобной статьи не примет. Если хотите, я Вам пришлю эту статейку; быть может, Вы найдете возможным поместить ее в Одесском журнале»⁴⁰.

Из письма Тургенева Г. И. Богрову от 14 марта 1882 г. узнаем, что Тургенев получил положительный ответ от Колбасина и известие о том, что, вероятно, через 2 недели его статья появится⁴¹. Считаем необходимым процитировать часть из этого письма Тургенева известному в то время русско-еврейскому писателю Г. Богрову, автору «Записок еврея». Тургенев признается в этом письме: «Не знаю,

известно ли Вам, что я в течение всей своей жизни не только не имел никаких предубеждений против Вашего племени, но, напротив, всегда питал и питаю живое сочувствие к евреям — и прежде имел и теперь имею близких друзей между ними. Очень был бы я рад публично высказать свое мнение о тех вопросах, которые по справедливости волнуют Вас; но как это сделать, не придавая себе авторитета, которого я **в публицистике не имею** и который, конечно, возбудил бы превратные толки»⁴².

Мысли, высказанные в этом письме Тургеневым Богрову, перекликаются с его письмами к И. Соркину и Е. Колбасину. Из письма Тургенева Колбасину, отправленного из Буживаля 27 мая 1882 г., узнаем, что уже с апреля он болеет и мучительные страдания не дают ему возможности писать. Поэтому не написана статья о «прекрасной брошюре г-жи Калмыковой. И какой был бы из этого толк? Единственным средством к прекращению всех этих безобразий было бы громкое царское слово, которое народ услышал бы в церквах... Но царское слово молчит, и что может значить отдельный голосок какой угодно **интеллигенции**? «Новое время» заплюет и уличит тебя в желании порисоваться или даже намекнет, что тебя евреи подкупили. Остается только краснеть (особенно здесь, в Европе), краснеть за себя, за свою родину, за свой народ — и молчать»⁴³. В конце Тургенев пишет, что ему тяжело продолжать из-за физической слабости.

В те же майские дни 1881 г., когда Соркин призывал Тургенева высказаться в печати по еврейскому вопросу, к писателю обратился знаменитый скульптор М. Антокольский, с которым Тургенев познакомился в 1871 г. и в этом же году написал восторженную заметку о нем в «С.-Петербургских ведомостях».

В этом письме Антокольский пишет: «Тяжело становится, когда подумаешь, что те же люди, которые так недавно возмущались ужасами болгарских бедствий и с порывом великодушия жертвовали всем для освобождения болгар, для доставления им человеческих прав, что они же остаются равнодушными зрителями всех ужасов, совершающихся у нас на юге... Евреи всегда были барометром и вместе с тем временным громоотводом всякой народной грозы — их гоняли, обвиняли везде и во всем тогда только, когда народное благосостояние стояло низко или падало, и наоборот»⁴⁴. 1 июля 1881 г., в тот же день, когда написано письмо И. Соркину, Тургенев писал скульптору: «Напечатать Ваше письмо, даже со стилистической корректурой, было бы немислимо, и, навлекши на Вас множество неприятностей, принесло бы только вред. К тому же ни один

журнал (даже «Порядок») его бы не принял. Притом этот вопрос в настоящее время потерял свой острый характер. Но это письмо останется у меня как документ, свидетельствующий и о силе Вашего патриотизма, и о глубине, и о верности Ваших воззрений. Не теряю надежды, что придет время, когда можно будет обнародовать этот документ, — но это время, пока еще далекое, будет временем свободы и справедливости не для одних евреев»⁴⁵.

О переписке Антокольского и Тургенева есть большая статья А. Горнфельда в «Восходе» за 1905 г. (№ 51-52). Автора статьи особенно возмутили слова из письма Тургенева: «Притом этот вопрос в настоящее время потерял свой острый характер»: «Художник, прославленный чуткостью к нарождающимся явлениям русской общественной жизни, вдруг потерял эту чуткость и не заметил, что острота еврейского вопроса растет, а не убавляется»⁴⁶. Конечно, автор еврейского журнала был прав, но когда Тургенев говорил о том, что еврейский вопрос потерял острый характер, он скорее всего имел в виду именно тот момент, когда погромы затихли.

Есть еще одна тема, которая упоминается на страницах русско-еврейской прессы, — помощь, которую Тургенев оказывал еврейскому юноше. В журнале «Русский еврей» за 1884 г. в разделе «Взгляды и мнения печати» говорится о помощи писателя еврейскому юноше Z.⁴⁷ Под этой буквой скрывается имя Арона Павловского⁴⁸, который так же, как и его брат И. Павловский, принимал участие в революционном движении России в 70-х гг.⁴⁹ Арон Павловский оказался во Франции без метрического свидетельства, поступил в агрономическую школу в Монпелье. Автор публикации в «Русском еврее» (его данные не указаны) рассказывает, что по просьбе директора школы Тургенев поручился за А. Павловского и таким образом дал ему возможность закончить курс. Когда по окончании занятий в Монпелье А. Павловский переехал в Париж с целью продолжить учебу, Тургенев обратился к известному промышленнику и банкиру И. С. Полякову с просьбой оказать материальную помощь А. Павловскому. Текст этого достаточно большого письма был опубликован в упомянутом номере «Русского еврея» полностью⁵⁰.

Есть еще одна публикация в русско-еврейской прессе, касающаяся А. Павловского. В «Недельной хронике Восхода» от 9 октября 1883 г., № 40, в разделе обзора российской и западной прессы помещена заметка, которая является, как сказано, перепечаткой из «Одесского листка». В ней также идет речь о попытке оказать помощь А. Павловскому в получении средств для обучения. Поскольку

ку И. Поляков так и не оказал существенной помощи А. Павловскому⁵¹, Тургенев искал другие источники. В заметке имеется текст письма писателя к Р. Л. Хари, члену городской управы Одессы, родного города А. Павловского. Поскольку это письмо мы не нашли в Полном собрании сочинений и писем, а также в других изданиях, приводим его полностью и с сохранением оригинальной орфографии:

«Милостивый Государь!

Позвольте мнѣ обратиться къ Вамъ с просьбой, хотя и не имѣю чести личнаго знакомства съ Вами. Дѣло идетъ объ одномъ моемъ хорошемъ знакомомъ, г-нѣ А. Павловскомъ. Этотъ молодой человекъ, русскій еврей, окончивъ съ блестящимъ успѣхомъ курсъ наукъ въ агрономической школѣ въ Монпелье, поступилъ теперь въ парижскій агрономическій институтъ, гдѣ долженъ остаться еще два года для окончательнаго изученія своей спеціальности. Не имѣя достаточныхъ денежныхъ средствъ, г-нъ Павловскій былъ очень обрадованъ и польщенъ надеждой получить субсидію отъ городской думы своего роднаго города, Одессы. Извѣстясь о томъ вполне заслуженномъ вліяніи, которымъ Вы, Милостивый Государь, пользуетесь среди Вашихъ сослуживцевъ членовъ управы одесской думы, г-нъ Павловскій обратился ко мнѣ съ просьбой засвидѣтельствовать передъ ней и передъ Вами его трудолюбіе, способности и примѣрное поведеніе, что я и дѣлаю съ особенной охотой, такъ какъ я убежденъ въ нихъ. Назначеніемъ субсидіи, давши возможность г-ну Павловскому окончить свое образование, дума — я за это отвѣчаю — приобрѣтетъ полезнаго и преданнаго дѣятеля, готоваго всецѣло посвятить себя агрономической педагогіи, въ которой наша родина столь нуждается.

Я былъ бы очень радъ, если бы Вамъ было угодно принять къ свѣдѣнію мою, вполне добросовѣстную, рекомендацію.

Г-нъ Павловскій уже сообщилъ въ Одессу дипломъ, полученный имъ въ Монпелье, вмѣстѣ съ аттестаціей директора.

Въ надеждѣ на благосклонный отвѣтъ, прошу Васъ, Милостивый Государь, принять увѣреніе въ совершенномъ уваженіи

Вашего покорнаго слуги, Ив. Тургенева»⁵².

Стиль письма, его лексика не оставляют сомнения, что оно действительно принадлежит Тургеневу.

В воспоминаниях журналиста А. Кауфмана «За много лет» упоминается одессит Хари, который по ходатайству И. С. Тургенева «выдавал значительное пособие Яковлеву-Павловскому»⁵³. Кауфман, как и некоторые другие, перепутал братьев Павловских, но у него единственного нашли упоминание фамилии Хари, что подтверждает подлинность письма Тургенева к нему.

¹ См.: Восход, 1902. № 9. С. 12.

² Например, известный революционер П. Б. Аксельрод в своих воспоминаниях пишет: «Повышенное, восторженное настроение питалось и поддерживалось во мне и чтением Тургенева» (см.: *Аксельрод П. Б.* Пережитое и передуманное. Берлин, 1923. Кн. 1. С. 41). О том «энтузиазме», с которым евреи зачитывались И. Тургеневым, пишет постоянный критик «Восхода» С. Станиславский (Восход. 1897. Март. С. 12).

³ *Жаботинский В. (Зеев)*. Избранное. Иерусалим, 1978. С. 88.

⁴ *Соминский С.* Антисемитизм и антисемиты. Иерусалим. 1991. С. 76.

⁵ *Брейман Ш.* Образы евреев в русской литературе XIX века // Хеавар. 1983. Т. 20 (на яз. иврит).

⁶ *Горнфельд А.* Памяти Гоголя // Восход. 1902. № 8. С. 41.

⁷ *Заславский Д.* Евреи в русской литературе // Еврейская летопись. Пг.; М., 1923. Сб. 1. С. 64, 71.

⁸ Там же. С. 60.

⁹ *Водовозов В.* Иван Сергеевич Тургенев // Еврейская энциклопедия. СПб., Т. 15. С. 53.

¹⁰ *Горев Б. (Борис Исаакович Гольдман)*. Русская литература и евреи // *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 8.

¹¹ О том, что Тургенев не видел глубины души еврея, пишет и А. Рабинович в статье «Еврей в рассказе Тургенева», опубликованной в 1887 г. в известном еврейском журнале «Га-Шилоах» (1897. Т. 2. С. 431; на яз. иврит).

¹² *Zvigulsky A.* Ivan Turgenev et le Probleme Juit // *Annales du C.E.S.E.R.E.* Sous la direction de Micheline Larès. 1978. № 1. С. 81.

¹³ См.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28-ми т. М.; Л., 1960—1968. Т. 5. С. 529.

¹⁴ Там же. С. 460.

¹⁵ Там же. С. 115.

¹⁶ *Лермонтов М. Ю.* Избранное. М., 1953. С. 134—135.

¹⁷ *Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 5. С. 115.

¹⁸ Там же. С. 118.

¹⁹ Там же. С. 119.

²⁰ Там же. С. 126.

²¹ Там же. С. 131.

²² Там же.

²³ В комментариях к рассказу «Жид» говорится: «Можно думать, что, печатая рассказ без подписи автора (и дважды подчеркивая это в своих письмах), Некрасов выполнял просьбу самого Тургенева» (*Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 5. С. 568).

²⁴ Есть свидетельства, что сам Тургенев отмечал в русских заложенное в них с детства предосудительное отношение к евреям (см.: Воспоминания о Тургеневе Н. А. Островской: Сб. статей. М., 1918. С. 105).

²⁵ Ссылка на нее имеется только у Шломо Бреймана в статье «Образ еврея в русской литературе», опубликованной в журнале «Хеавар» в 1973 г.

²⁶ Из подонков современного общества // Еврейское обозрение. 1884. Апр. С. 130.

²⁷ Там же. С. 131.

²⁸ Там же. Май. С. 152.

²⁹ Там же. С. 152—153.

³⁰ Там же. С. 156.

³¹ Русский еврей. 1883. № 33. С. 8—9.

³² Следует отметить, что есть свидетельство знакомого И. С. Тургенева немецкого критика Людвиг Пича о том, что предисловие написал он, а Тургенев его только перевел (см.: Литературное наследство. 1932. Т. 2. С. 437). Но Тургенев подписался под этим предисловием, и в данном случае важно это.

³³ Русский еврей. 1883. № 33. С. 8.

³⁴ Недельная хроника Восхода. 1883. № 34. С. 425. В дальнейшем название газеты будет обозначено НХВ.

³⁵ Там же.

³⁶ См.: *Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 13. Кн. 1. С. 457.

³⁷ НХВ. 1883. № 35. С. 455.

³⁸ Там же. № 36. С. 486—489.

³⁹ Брошюра А. М. Калмыковой (в 1880—1885 гг. она была сотрудницей газеты «Южный край») была написана в основном скорее всего до начала погромов. Но, видно, когда она была готова для печати, начались погромы, и автор не замалчивает их, а как бы в *post scriptum* пишет: «Громом пролетела над нами весть об «избиении евреев!».. Ожесточение, борьба, слезы, попрание всех человеческих прав, тупое упорство — вот что наполняет нашу современную жизнь. Можно ли оставаться равнодушными зрителями при виде всего этого, честно ли ограничиваться глухими вздохами и пустыми словами?» (*Калмыкова А. М.* Еврейский вопрос в России. Харьков, 1881. С. 62—63). В брошюре автор говорит об ограничениях евреев, об их угнетенном положении. «История еврейского вопроса служит лучшей иллюстрацией нашей собственной жизни», — пишет Калмыкова (с. 51).

⁴⁰ *Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 13. Кн. 1. С. 295.

⁴¹ Там же. С. 219.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 268—269.

⁴⁴ Восход. 1905. № 51-52. С. 60.

⁴⁵ Там же. С. 61.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См.: Русский еврей. 1884. № 33. С. 4—5.

⁴⁸ В «Русском еврее» неверно указан возраст А. Павловского в то время, как он появился в Париже, — 18 лет. Он 1856 г. рождения. В 1877 г. бежал в Америку, поскольку был участником революционного движения в России, в начале 1879 г. приехал в Париж (см.: *Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 13. Кн. 1. С. 604).

⁴⁹ О революционной деятельности братьев Павловских см.: Революционеры 1870-х годов. Воспоминания участников народнического движения. Л., 1986. С. 177.

⁵⁰ См. также письма И. Тургенева к И. Павловскому и И. Полякову (*Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 13. Кн. 1. С. 56, 153).

⁵¹ См.: Комментарии к письму Тургенева И. Полякову (*Тургенев И. С.* Указ. соч. Т. 13. Кн. 1. С. 486).

⁵² НХВ. 1883. № 40. С. 610.

⁵³ Еврейская старина. 1913. № 3. С. 334.



Ш. Цицашвили (Тбилиси)

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ИВРИТА В СОВЕТСКОЙ ГРУЗИИ

В истории обучения ивриту в Грузии можно выделить несколько периодов.

Обучение в присинагогальных хедерах. В Грузии насчитывалось свыше 22-х синагог, и почти в каждой из них дети обучались Торе, а при наличии знающего меламеда-педагога — и ивриту. Методика обучения детей языку и Торе почти во всех хедерах грузинских евреев была одинаковой, так как новые поколения учителей продолжали обучение в рамках средневековой традиции, по которой обучались и они сами. Методика эта была довольно проста. Дети начинали с изучения алфавита. В течение длительного времени дети заучивали все наизусть и только тогда, когда учитель убеждался, что они освоили материал, переходили на чтение. Начинали с чтения первой главы первой книги Библии. После того как ученики осваивали чтение того или иного отрывка данного материала, учитель объяснял им значение каждого слова текста и начинался новый этап работы — перевод текста. Разумеется, все это происходило устно. Только лишь отдельные, наиболее подготовленные учителя учили детей и письму.

Об обучении еврейских детей ивриту и уровне преподавателей-меламедов в дореволюционной Грузии говорится в статье известного просветителя и раввина грузинских евреев Давида Баазова (1883—1947): «Чему могут учить наших детей некоторые наши меламеды, которые, не говоря уже о еврейском, свою фамилию не могут написать даже на грузинском языке. У таких учителей многому не научишься»¹.

Д. Баазов старался привлечь внимание еврейской общественности Грузии к этому важному вопросу — вопросу еврейского образования детей — и в другой статье, посвященной созыву Собрания раввинов всей Грузии, которую он опубликовал в том же году в той же газете. Наряду с другими, он ставил вопрос о преобразовании всей системы обучения детей в хедерах. По мнению автора, требовалось полностью изменить методику воспитания детей в хедерах, исходя из достижений педагогики. Он считал, что

имеющимися силами надеяться на сколь-нибудь значимый прогресс в обучении детей не приходится. Поэтому требовал подготовить профессиональные кадры в еврейских центрах России. По замыслу автора, в одном или двух городах Грузии — Тбилиси или Кутаиси — нужно открыть иешиву, где продолжат учебу наиболее талантливые, отличившиеся выпускники хедеров. Ясно, что основное место в программе обучения должны были занимать иврит, Библия, Талмуд, еврейская история и обучение какому-нибудь (по выбору самих учеников) ремеслу.

Но, к сожалению, некоторые раввины, в первую очередь кутаисский раввин Элиашвили, под различными предлогами пошли против созыва такого собрания². Несмотря на старания Д. Баазова и его сторонников, собрание так и не состоялось и вопрос о реорганизации системы традиционного еврейского образования остался нерешенным.

Второй период начинается сразу после установления советской власти в Грузии. В 1922 г. инициативная группа подала заявление об учреждении общества «Тарбуг», главной целью которого, по замыслу авторов, было возрождение и пропаганда среди еврейского населения Грузии еврейской культуры, лучших еврейских традиций³. Там же предусматривалось преподавание иврита и еврейской истории. Но общество «Тарбут» так и не получило официальной регистрации. Судя по тому, что о работе данного общества никаких документов не сохранилось, можно полагать, что оно прекратило свое существование, так и не начав работы.

В 1923 г. Д. Баазов опубликовал статью, в которой поставил вопрос о предоставлении евреям культурной автономии⁴. Там же поднимался вопрос об открытии еврейской школы, где преподавание должно было вестись на иврите, а среди предметов предполагались еврейская литература, еврейская история, Тора, еврейские традиции. Однако группа грузинских евреев решительно возразила против предложений Д. Баазова, направив письмо грузинским властям с просьбой не допустить открытия такой школы. В этом письме создание еврейской школы на иврите расценивалось как попытка разъединить еврейских и грузинских детей, что через определенное время привело бы к отрицательным последствиям для всего еврейского населения Грузии⁵. Культурной автономии евреев Грузии были тогда же посвящены статьи М. Орахелашвили и П. Мирианашвили, в которых авторы подчеркивали, что евреи имеют все возможности развить свою культуру и требование Д. Баазова об открытии отдельной еврейской школы является неоправданным и даже вредным, в

первую очередь для самих евреев⁶. Попытка раввина Д. Баазова завершилась безрезультатно.

Однако в 1924 г. в одном из районов Тбилиси с компактным еврейским населением открылась 102-я трудовая школа, где абсолютное большинство учащихся составили грузинские евреи. Обучение в этой школе велось на грузинском языке. В официальную учебную программу впервые было включено преподавание иврита. Курс вел известный еврейский общественный деятель, знаток иврита и еврейской истории, директор школы Натан Элиашвили, который в 1926 г. эмигрировал в Эрец-Исраэль, обосновался в Петах-Тикве и там же скончался в 1929 г. В школе были различные возрастные группы, изучавшие иврит, начиная с самых маленьких и до взрослых. В нескольких детских, а также взрослых группах иврит преподавал известный еврейский писатель, автор многих пьес, романов и рассказов на еврейские темы, сын раввина Давида Баазова — Герцель Баазов (1904—1938), которого обучал ивриту отец. Сам Герцель Баазов, почти в совершенстве знавший иврит, все свои знания передавал своим ученикам, которые в свою очередь с большим интересом учили незнакомый им, но близкий, родной язык. И результат не заставил долго ждать. В 1924 г. из учеников 102-й школы Герцель Баазов организовал драмкружок «Кадима». Кружок подготовил спектакль, в который были включены стихотворения на иврите, маленькие сцены из еврейской истории, которые дети разыгрывали на иврите. Представление вызвало интерес не только среди еврейской, но и грузинской общественности. Особенно отмечались инсценировки на иврите, что для многих явилось полной неожиданностью. Грузинская пресса широко освещала успех еврейских детей. Особенно восторженно откликнулся редактор и издатель грузинского журнала «Театр и жизнь», известный грузинский общественный деятель Иосиф Мchedlishvili. Он писал: «Мы стали свидетелями большого чуда, авторами которого являются еврейские дети, которые недавно не умели ни писать, ни читать. Они представили нам сцены из еврейской жизни, которые были для нас так же понятны и близки, как для них и их молодого, но талантливого учителя Герцеля Баазова. Это большой успех для наших еврейских детей и их педагога, сумевшего за короткое время научить своих питомцев еврейскому языку»⁷. В 1925 г. руководством Наркомпроса Грузинской ССР был издан циркуляр, который «регулируя» преподавание иврита и идиша в школах с «еврейским контингентом»⁸. Согласно циркуляру, иврит преподавался как обязательный предмет в школах для детей грузинских евреев с 3-го

класса. В школах, где обучались в основном русскоязычные дети ашкеназов, преподавание идиша начиналось с 1-го класса, а иврит не считался обязательным предметом, дети учили его по желанию начиная с 3-го класса. Обучение идишу с 1-го класса объяснялось тем, что почти все русскоязычные еврейские дети знали этот язык еще до поступления в школу. Что касается детей грузинских евреев, идиш им не преподавался. К сожалению, обучение детей ивриту продолжалось недолго. Уже в 1927—28 учебном году иврит исключается из учебной программы, и вскоре еврейская 102-я трудовая школа закрывается.

В 1920—1940-х гг. в Грузии не прекращались занятия и в присинагогальных талмудторах (так назывались хедеры в Грузии). В разных хедерах уровень преподавания был разным. Прежде всего это зависело от подготовки самого меламеда-учителя, уровня его знаний, педагогических способностей, его подхода к детям и методики преподавания. В Тбилиси, Кутаиси и некоторых других местах Грузии были большие знатоки Торы и иврита, но, к сожалению, с точки зрения педагогики их методы обучения не выдерживали никакой критики. Это были грозные, часто кричавшие на детей меламеды, которые нередко избивали своих маленьких подопечных. Редким исключением были несколько раввинов, которые одновременно занимались и обучением детей. Среди них выделялся хахам Израел Бабаликашвили (1899—1971), который в течение более полувека обучал ивриту и Торе несколько поколений тбилисских грузинских евреев. Примечательно, что абсолютное большинство евреев моего поколения и старше, так или иначе умеющих читать Тору, — воспитанники хахама Израела Бабаликашвили.

Следует, однако, отметить, что с конца 1940-х гг. религиозное образование грузинских евреев осуществлялось нелегально. В 1951—1952 гг. многие меламеды и раввины в Грузии были арестованы. Закрыты синагоги. Лишь после смерти Сталина большинство синагог было возвращено верующим. Однако религиозное образование детей, в том числе и обучение ивриту, вновь восстановлено не было. В 1951 г. был закрыт и Историко-этнографический музей евреев Грузии, как «оплот международного сионизма». Этот музей был открыт в 1934 г. и за семнадцать лет своего существования успел выпустить три тома научных трудов, один литературный альманах и путеводитель по музею, устраивал выставки в различных городах Грузии.

Только в 1962 г. небольшая группа молодых грузинских евреев решила создать подпольную еврейскую организацию. Инициатора-

ми ее создания были Гершон Цицуашвили (с 1972 г. в Израиле) и Шалва Цицуашвили. Основной целью организации было провозглашено национальное возрождение евреев Грузии. Формы работы сводились к поиску и распространению еврейской литературы, проведению коллективного обсуждения прочитанного. В 1963 г. на одном из собраний был поставлен вопрос о борьбе за репатриацию грузинских евреев в Израиль. Но тогда этот вопрос большинству казался преждевременным и нереалистичным. Было решено продолжать работу в культурно-просветительском направлении. Тогда же встал вопрос об изучении иврита. Но не было учебников, литературы по языку. Гершон Цицуашвили и Шалва Цицуашвили, будучи тогда студентами-сеμιтологами соответственно 5-го и 4-го курсов факультета востоковедения Тбилисского государственного университета, взяли на себя обязательство написать учебник иврита. Задача эта была чрезвычайно трудной, поскольку, кроме вышедшего в 1963 г. в Москве «Иврит-русского словаря» Ф. Шапино и одной старой детской книги на иврите, других материалов в распоряжении группы не было. Однако через четыре месяца каждодневного напряженного труда учебник был подготовлен. Техническая работа по его тиражированию оказалась не менее сложной. Грузинский текст напечатали на пишущей машинке, а еврейские тексты были вписаны от руки. Подготовленный таким образом учебник фотоспособом размножили в количестве 20—25 экземпляров. Учебник насчитывал 101 страницу со своим грузино-ивритским словарем.

Встал вопрос о безопасности авторов в случае, если учебник попадет в руки КГБ и начнется следствие. В конце 1963 г. в Кутаиси скончался раввин Хаим Элиашвили. Авторы использовали это обстоятельство и авторство учебника приписали умершему раввину, в предисловии указав: «Эту тору я написал по просьбе кутаисских евреев. Во всем не доверяя самому себе, при написании использовал другие торы и книги. В деле выправки грузинского текста помог один учитель, а для вписания еврейского текста нанял каллиграфа. С помощью этой книги все могут учить еврейский язык. Хахам Хаим Элиашвили, Кутаиси, 1962 г.».

Учебник, безусловно, выполнил свою функцию, он переходил из рук в руки, и люди по мере возможности учили иврит. Сейчас эта книга является библиографической редкостью, впрочем, она была такой с самого начала.

В 1969 г. начинается алия из Грузии. Люди уезжали, не зная иврита. Гершон Цицуашвили, один из авторов упомянутого учебника, начал преподавать иврит уезжающим. В 1966 г., после окончания

университета, Шалву Цицуашвили отправили на работу в г. Душанбе. Там, в период 1967—1971 гг., он преподавал иврит, соблюдал конспирацию, так как это квалифицировалось властями как распространение идей сионизма и каралось законом. В 1971 г. по возвращении в Тбилиси Ш. Цицуашвили включился в преподавание иврита.

Кроме Герсона и Шалвы Цицуашвили иврит преподавал и сын хахама И. Бабаликашвили семитолог Нисан Бабаликашвили (1938—1986). Из-за болезни он не мог брать много учеников. Часто его ученики, с которыми Нисан не мог продолжать занятия, продолжали занятия с другими преподавателями. Занятия проводились таким образом: собиралась группа от 5 до 10—15-ти человек и на квартире одного из учеников велась занятия. Учебников и наглядных пособий не было, текст и весь материал приходилось писать на доске, чтобы ученики могли переписать в тетради. Несмотря на эти трудности, люди учили иврит с большим интересом.

В 1984 г. Шалва Цицуашвили попытался легализовать преподавание иврита, но получил отказ в одном из райфинотделов Тбилиси со ссылкой на отсутствие педагогов — специалистов по данному языку. После представления Ш. Цицуашвили диплома семитолога была выдвинута другая причина — иврит не входит в учебную программу школ Министерства просвещения. Ш. Цицуашвили продолжал преподавать без официального разрешения, но его не оставляла мысль о легализации. И в 1986 г. он вновь обратился в райфинотдел с просьбой об оформлении частной практики для преподавания иврита. После длительных проволочек разрешение все же было получено только в конце 80-х гг.; в условиях перестройки в Тбилиси была создана широкая сеть преподавания иврита.

¹ Самшобло. 1915. № 188. С. 3.

² Сахалко пурцели. 1915. № 458.

³ Отдел искусств при Народном комиссариате просвещения Грузинской ССР, ф. 181, оп. 1, с. 2.

⁴ Коммунисти. 1923. №176.

⁵ Коммунисти. 1926. № 8.

⁶ Коммунисти. 1923. № 176; Трибуна. 1923. № 578.

⁷ Театри და ცხოვრება (Театр и жизнь). 1924. № 19.

⁸ Исторический архив Грузии, ф. 300, оп. 14, д. 86, с. 10.



**ОЧЕРКИ.
ИСТОРИЧЕСКИЕ
ПОРТРЕТЫ**

Х. Фирин (С.-Петербург)

ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ УЧЕНОГО

(Иехиэль Равребе по материалам НКВД)

История российской иудаики знает несколько имен, имеющих трагическое звучание. Достаточно вспомнить судьбу Ш. Дубнова, И. Цинберга, З. Амитина-Шапира, И. Амусина, Е. Райзе.

В этом ряду находится и имя Иехиэля Равребе. Он родился в 1883 г. в местечке Барановка Волынской губернии в семье меламеда. В нем рано пробудились филологические способности. В двенадцать лет Иехиэль зарабатывал на жизнь тем, что помогал скорбящим и любопытным посетителям кладбища разбирать полустертые надгробные записи на иврите. Только в 1908 г. Равребе сумел поступить на созданные в Петербурге Высшие курсы востоковедения. Окончив учебу в 1913 г., он был оставлен на курсах преподавателем. В годы первой мировой войны после закрытия курсов он служил учителем в еврейских школах. В 1918 г. был создан Институт высших еврейских знаний, где Равребе преподавал одновременно иврит, историю евреев и историю еврейской литературы.

Равребе отличался огромной, подчас маниакальной требовательностью к себе. Его тяготило отсутствие формальной академической подготовки. В 1919 г., в возрасте тридцати шести лет он, уже имевший определенную научную известность, поступает на восточный факультет. Окончив его в 1922 г., Равребе сосредоточивается на исследовательской работе в области гебраистики. В 20-е гг. он заведовал библиотекой и архивом Еврейского историко-этнографического общества, Еврейской академической библиотекой. Одна за другой в печати стали появляться его научные работы. Еще в 1919 г. Равребе дебютировал в качестве литературного переводчика. В сборнике «От Луццато до Бялика» был опубликован его перевод с иврита¹. В 1926 г. «Еврейская летопись» напечатала необыкновенно поэтическую новеллу И. Равребе «Свадьба макаровского цадика»². В 1923 г. в «Еврейском

альманахе» появился его перевод рассказа Д. Фришмана «Медный змей»³. Однако вторая половина 20-х гг. стала переломной в истории развития габраистики. С 1925 г. ликвидируется Институт высших еврейских знаний, позднее переводятся из Ленинграда в Киев Еврейская академическая библиотека, значительная часть архива Еврейского историко-этнографического общества. Вскоре было закрыто и само общество. Это был период, когда в стране под разными предлогами ликвидировались различные некоммунистические, национальные общества и организации, в том числе и еврейские. Последние под видом того, что они должны быть максимально приближены к основной массе носителей национальной культуры, были сосредоточены в Киеве и Минске. Продолжалось и преследование тех, кто стремился изучать и развивать национальную культуру на иврите. Равребе, практически лишенный средств к существованию, перебирается в Минск. Там он принимает предложение возглавить кафедру семитологии в университете. Но уже в 1930 г. и этот очаг национальной науки был закрыт. Ученый возвращается в Ленинград. Среди немногочисленных учреждений, в которых он мог бы продолжить свои исследования, была Публичная библиотека. Еще с середины XIX в. в ее фондах начали собираться коллекции средневековых еврейских рукописей и книг. Долгие годы над их обработкой трудились такие известные ученые, как А. Гаркави и П. Коковцов. Непосредственным предшественником Равребе был уволенный в 1930 г. Д. Маггид⁴.

Казалось, что наконец-то он нашел свою «тихую пристань». И так не особенно интересовавшийся всем тем, что непосредственно не касалось его научной тематики, человек крайне неприхотливый, одинокий, он полностью ушел в работу над средневековыми еврейскими коллекциями библиотеки. Особую известность среди востоковедов мира он приобрел после публикации в 1935 г. в «Известиях Академии наук СССР» исследования «О клинописных текстах из Рас-Шамра». Вскоре, после ряда докладов и сообщений, сделанных Равребе, ему предложили подготовить необходимые документы к защите докторской диссертации. Специфика такой научной деятельности, как обработка рукописей, заключается в том, что зачастую она не дает возможности исследователю «оформить» свои открытия и представить их в виде монографии или даже серии статей, для того чтобы

получить формальное право на защиту диссертации. Но роль Равребе в изучении источников была столь значительна, что несколько виднейших востоковедов настоятельно ходатайствовали о присуждении ему докторской степени без защиты, «по совокупности работ». Академики В. В. Струве и И. Г. Франк-Каменецкий направили в Москву в Высшую аттестационную комиссию специальный отзыв о его научной деятельности. В нем, в частности, говорилось: «Знакомство И. И. Равребе с языками не одной только семитической системы дало возможность ему разобраться в сложном вопросе истории языков у евреев в последние века до нашей эры. Устанавливая на основании документов количество языков, которыми пользовалось еврейское население Палестины и диаспоры в последние века до нашей эры (древнееврейский, арамейский, персидский, греческий и др.), автор пытается найти социально-культурный базис этого явления. Посредством этого метода автору удастся дать новое освещение некоторым общественным явлениям той эпохи в связи с общей историей Персии и Греции. Поразительное остроумие и глубину своих познаний в области семитического языкознания и семитических литератур И. И. Равребе проявил в работе над дешифровкой открытого в 1929 г. в Северной Финикии (Рас-Шамра) до сих пор неизвестного семитического языка. Преодолевая громадные трудности, он проник в содержание этих крайне сложных текстов. Результатом его исследования было установление колоссальной важности их для истории Древнего мира, истории алфавита и т. д., ибо автору удалось доказать с большой вероятностью, что данные тексты относятся к III тысячелетию до нашей эры»⁵.

Вклад И. Равребе в иудаику был известен не только узкому кругу специалистов. Он принимал участие в редакции изданного «Академией» сборника еврейско-арабской средневековой поэзии⁶. Значительным его трудом была новая редакция «Дивана Моисея Ибн-Эзры» — памятника средневековой литературы. Им был составлен также библиографический указатель по еврейской и караимской поэзии⁷.

Казалось, жизнь пришла к некоему равновесию. Он занимался любимым делом, имел скромную, но постоянную зарплату, общался с людьми науки, так же как и он увлеченными историей и культурой Древнего Востока, гебраистикой и семитологией. Со

дня на день его должны были утвердить в звании доктора наук, что в тех условиях открывало перед ним широкие возможности. И. Равребе был человеком предельно искренним, и поэтому можно с полным доверием отнестись к строкам автобиографии, написанной им в октябре 1937 г.: «Свою жизнь я бы делил на два периода: до 1917 года — время моей подготовки к научно-литературной деятельности при крайне тяжелых условиях жизни, без права на жительство вне черты, бесправия и нищеты, без права на образование и ношение имени человека — период страшных физических и духовных мучений.

Второй период моей жизни начинается с Октябрьской революции, когда я — тень человека — превратился в живого человека и, при совершенно других условиях, стал свободным участником культурной и научной жизни нашей страны»⁸.

Видимо, как раз в эти самые дни, когда писались эти строки, аппарату НКВД потребовалось «разоблачить» еще какое-то число националистов, и 21 октября 1937 г. «оперуполномоченный 5-го отделения IV отдела УНКВД Ленинградской области лейтенант Фейгельштейн установил, что И. И. Равребе является участником контрреволюционной организации»⁹.

После тщательного обыска у Равребе были изъяты и приобщены к делу «весомые» вещественные доказательства — книги на иврите. На первом допросе И. Равребе с изумлением узнал, что теперь, в конце 1937 г., ему вменяется в вину участие в «разоблаченной в 1934 г. контрреволюционной сионистской организации» Х. Ленского, то есть группы поэтов и писателей, творивших на иврите и принимавших участие в создании литературного сборника «Брешит».

Заранее следует учитывать, что единственным источником по «делу Равребе», имеющимся в нашем распоряжении, является так называемое «Следственное дело». Поэтому, используя его, необходимо подходить к подобному «пыточному» документу предельно критически. Ведь уже доказано, каким образом следователи добивались от арестованных любых, пусть самых абсурдных, «признаний». Физические и моральные пытки были обыденным явлением эпохи. В данном случае перед следователем находился немолодой, больной человек в состоянии аффекта от свалившегося на него необъяснимого несчастья. Опыт изучения следственных дел тех лет показал, что протоколы зачастую писались,

точнее, фальсифицировались задним числом и не отражали действительного хода допросов и подписи обвиняемого или подделывались, или «выбивались». Поэтому ценность данных протоколов заключается лишь в том, что они содержат конкретные факты, которые после проверки могут быть использованы для характеристики атмосферы, в которой в России приходилось жить и работать гебраистам.

На первом допросе, который проводили лейтенанты НКВД Манейско и Фейгельштейн, И. Равребе отрицал свое участие в контрреволюционной деятельности:

«Вопрос: Вы арестованы как участник контрреволюционной организации. Дайте показания о проводимой вами контрреволюционной деятельности.

Ответ: Я никакого участия в контрреволюционных организациях не принимал и никогда антисоветской деятельностью не занимался.

Вопрос: Хорошо, а Ленского вы знаете?

Ответ: Да, Ленского я знаю. Это его литературный псевдоним.

Вопрос: Что вам известно о его контрреволюционной деятельности?

Ответ: О Ленском мне известно, что он является убежденным еврейским националистом и принадлежал к сионистской организации. Знаю, что он до момента ареста, т. е. до 1934 г., был связан с группой таких же еврейских националистов: Робертом Левиным, Шварцем Нахманом и другими, фамилии которых я не помню.

Вопрос: От кого вам известно, что перечисленные лица являются еврейскими националистами?

Ответ: О том, что эти люди являются еврейскими националистами и людьми антисоветски настроенными, мне известно из личного общения с ними.

Вопрос: В чем выражалась их контрреволюционная деятельность?

Ответ: Она выражалась в том, что Шварц, Ленский и Роберт Левин вели систематическую пропаганду националистических идей, культивировали вражду к Советской власти, считали, что Советская власть угнетает еврейскую национальность, и вообще критиковали политику Советской власти и ВКП(б) с контрреволюционных националистических позиций.

Мне также известно, что они поддерживали интенсивную переписку с сионистскими кругами Палестины, в частности с Бяликом, известным своими фашистскими убеждениями и выступлениями против Советской власти, с которым обменивались своими литературными трудами, в которых Ленский и другие тенденциозно-клеветнически освещали положение в Советском Союзе с контрреволюционной точки зрения...» На этом же допросе Равребе говорил и о том, что связь с Р. Левиным заключалась лишь в обмене книгами на иврите. О Х. Ленском он знал лишь то, что тот «принимал энергичные меры к выезду из СССР в Палестину»¹⁰.

Отметим, что на первом допросе Равребе называет имена тех, кто уже давно был арестован и осужден по делу так называемой «группы Ленского» — поэта, писавшего на иврите. Но уже на втором допросе, если, конечно, верить этим протоколам, он стал давать «откровенные показания» и признал, что «еще до революции вращался в сионистских кругах, относил себя близким к сионистам, сочувствовал их идеям»¹¹. С арестованными ранее его объединяли «одинаковые националистические взгляды и недовольство политикой Советской власти по национальному вопросу». И в конце концов в протоколе появилась запись: «Да, я признаю, что являлся участником контрреволюционной националистической группы, в которую был завербован в 1933 г. Штейнсоном — Ленским»¹². Теперь в протоколах появились фамилии и других «членов группы»: Г. Фрид, Вилькович, С. Требуков, Зархин. Об этой организации И. Равребе сообщал: «Контрреволюционная группа, участником которой я являюсь, представляла собой инициативную группу, которая ставила своей задачей воссоздание в Ленинграде националистической организации для организованной борьбы с Советской властью и ее национальной политикой». Эту организацию «мы намеревались сколотить из сионистских и националистических элементов разных политических ориентаций». На вопрос, из каких же именно элементов создавалась эта организация, он ответил: «Мы ориентировались на: а) бывших членов сионистских организаций разных направлений (Гашомер-Гацаир, Гехолуц и др.); б) националистов-палестинофилов; в) еврейских клерикалов и гебраистов, ориентируясь на объединение этих элементов, мы считали себя по существу своеобразным организационным и

идейным сионистским центром в Ленинграде, который организовался и окончательно оформился в 1933—1934 годах. Всех нас объединяло одинаковое враждебное отношение к Советской власти и ВКП(б) и недовольство ее национальной политикой»¹³. Правда, тут же Равребе оговорился, что подобный центр так и не был создан, так как «в том же 1934 г., когда группа только что была оформлена, все ее участники, кроме меня и Шварца, были арестованы...».

«Вопрос: Но ведь на свободе сохранились не только вы, а еще некоторые другие участники группы?»

Ответ: На свободе остались только я и Шварц. Однако должен сказать, что, будучи напуганы арестами и оставшись совершенно без связей, мы продолжать начатое дело инициативной группой по воссозданию организации считали для себя невозможным, хотя и оставались до последнего времени на прежних контрреволюционных националистических позициях.

Вопрос: В чем же все-таки заключалась контрреволюционная деятельность вашей группы до момента ее ликвидации?

Ответ: Она заключалась в том, что, собираясь на квартирах друг друга на нелегальных совещаниях, мы обсуждали политику Советской власти и ВКП(б) с контрреволюционных позиций.

Вопрос: С каких именно?

Ответ: Основное содержание наших бесед сводилось к тому, что мы национальную политику Советской власти характеризовали как политику угнетения и порабощения еврейского народа в СССР, и в этой связи мы считали необходимым вести борьбу с национальной политикой Советской власти.

Вопрос: Разве только этим и ограничивалась контрреволюционная деятельность вашей группы?

Ответ: Я показал все, что знал, и больше мне добавить нечего».

Тут, судя по протоколу, следователь заявил: «Вы говорите неправду и даете далеко не полные показания о всей контрреволюционной деятельности вашей и других участников группы». Но Равребе продолжал сопротивляться и вновь твердил свое: «Я еще раз повторяю, что показал все, что знал, и больше мне добавить нечего»¹⁴.

Следователей явно не устраивала такая «откровенность» ученого. Ведь среди названных им «соучастников» были лишь те, кто уже подвергался репрессиям. Только Н. Шварц, врач и поэт,

был арестован вместе с Равребе и проходил по тому же делу. Видимо, поэтому следователь приложил к протоколам специальную справку, гласившую:

«Упоминаемые в следственном деле лица, проходившие по следственному делу № 120 от 1934 г., особым Совещением осуждены:

Штейнсон к 5 годам к/л

Зархин к 5 годам

Левин к 3

Бобровский — 10

Велькович — 5

Зархин — 3

Райзе — 3»¹⁵.

По-видимому, следователи быстро потеряли интерес к этому делу. Оно не сулило стать «громким». Время раскрытий грандиозных еврейских заговоров еще не пришло.

Было решено свернуть неперспективное следствие, тем более что формально необходимые признания были сделаны. Уже в марте 1938 г. помощнику областного прокурора Розанову было представлено Обвинительное заключение по следственному делу № 34133 по обвинению Шварца Нахмана Шоломовича и Равребе Иехеля (так в протоколе) Израилевича по статьям 58—10 и 11 УК РСФСР. Оно гласило: «В 1934 г. IV Отделом УГБ УНКВД ЛО была ликвидирована контрреволюционная националистическая группа, в которую входили Штейнсон, Левин, Зархин и другие, осужденные в том же году в к/л на разные сроки.

Из их числа на свободе остались Шварц и Равребе, которые в октябре с/г были разысканы и арестованы.

В процессе следствия установлено, что Шварц Нахман Шоломович и Равребе Иехель Израилевич, будучи ярыми националистами и непримиримыми врагами Советской власти и ВКП(б), принимали активное участие в названной контрреволюционной националистической группе, которая фактически являлась инициативным ядром, ставившим своей целью воссоздание мощной контрреволюционной сионистской организации.

Собираясь на нелегальные совещания, Шварц и Равребе, вместе с другими участниками группы, критиковали политику Советской власти и ВКП(б) с контрреволюционных позиций и обсуждали пути и методы решительной борьбы с политикой Советской власти по национальному вопросу.

Ставя своей задачей стать идейным и организационным центром для всех националистических и сионистских элементов, независимо от их политического направления и ориентации, они установили связь и вели оживленную переписку с зарубежными сионистскими деятелями, в том числе и представителями фашистского крыла в сионизме — так называемым сионизмом-ревизионизмом, возглавляемым известным фашистом Бяликом и представителем крайне правого течения в сионизме клерикалом раввином Куком.

Далее установлено, что Шварц, в целях фашизации группы, разработал проблему расовой теории, обосновывающей «физиологические основы национальной психологии еврейского народа», популяризировал эту расовую теорию среди участников группы и в зарубежной еврейской националистической прессе, сотрудничая в которой посылал враждебно-тенденциозные статьи о положении в СССР.

Следствием также установлено, что Равребе Иехель Израилевич являлся также активным участником названной контрреволюционной группы и, будучи идейно солидарен с Шварцем и со всеми остальными участниками группы, вместе с ними на нелегальных совещаниях обсуждал пути и методы борьбы с национальной политикой Советской власти, которую расценивал как политику угнетения и порабощения еврейского народа в СССР...

На основании изложенного обвиняются:

1. Шварц Нахман Шоломович, 1888 г. рождения, уроженец местечка Хащевата, Подольской губ., гражданин СССР, еврей, служащий, б/п, с высшим образованием, женат, в 1927 г. арестовывался органами ОГПУ в Ленинграде за участие в протесте в иностранной прессе против преследования древнееврейского языка в СССР, но был освобожден, до ареста работал врачом в невропсихологическом диспансере...

2. Равребе Иехель Израилевич, 1883 г. рождения, уроженец местечка Барановка, Волынской губ., гражданин СССР, еврей, б/п, сын учителя-меламеда, с высшим образованием, одинокий, не судившийся, до ареста работал научным сотрудником Государственной Публичной библиотеки...

В том, что, являясь ярыми националистами, враждебно настроенными против политики ВКП(б) и Советской власти, являлись активными участниками контрреволюционной нелегальной еврейской националистической фашистской груп-

пы, ставившей своей целью воссоздание мощной контрреволюционной сионистской организации для борьбы с национальной политикой Советской власти.

Виновными себя признали полностью.

Вещественных доказательств в деле нет.

Оперуполномоченный 5 отделения лейтенант

Гос. безопасности Фейгельштейн

Начальник 5 отделения IV Отдела младший лейтенант

Гос. безопасности Дроздецкий

Согласен зам. начальника IV Отдела УКГБ капитан

Гос. безопасности Рубенчик»¹⁶.

И. Равребе и Н. Шварц были осуждены на 8 лет лагерей так называемым особым совещанием. Отбывать срок И. Равребе должен был на Колыме в Севвостлаге.

Об аресте ученого узнали друзья и коллеги за рубежом. Проживавший в Эрец-Исраэль его бывший ученик З. Рубашов (десятилетия спустя ставший президентом Израиля под именем З. Шазар) и Х. Бялик сумели получить у британских властей разрешение для Равребе на въезд в Палестину. Срочно в Москву были отправлены необходимые документы¹⁷. Но было уже поздно.

Накануне ареста И. Равребе в автобиографии писал о том, что до 1917 г. он был «тенью человека». В 1939 г. власть лишила его и этой «тени». Иехиэль Равребе, выдающийся ученый-гебраист, поэт и переводчик, скончался 7 февраля 1939 г. во Владивостоке в пересылочном лагере по дороге на Колыму.

¹ От Луццато до Бялика: Сб. евр. нац. лирики. Одесса, 1919.

² Вновь эта работа была перепечатана с предисловием и комментариями А. Локшина в «Вестн. евр. ун-та в Москве» (1993. № 2). Во вступлении к этой новелле И. Равребе обращался к своим коллегам: «Не пора ли еврейским историкам, этнографам, композиторам и бытописателям взяться за разбор нашего наследия... пока мировая буря не рассеяла его остатки по семи морям?» (Еврейская летопись. Пг.; М., 1923. № 1. С. 159).

³ *Фришман Д.* Медный змей // Еврейский альманах: Сб. Пг.; М., 1923.

⁴ *Гессен В. Д. Г.* Магид — 12 лет в Еврейском отделении Публичной библиотеки // Восточный сборник. СПб., 1993. Вып. 5.

⁵ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (далее — ОР РНБ), ф. 1000, оп. 2, ед. хр. 1317.

⁶ Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции. Л., 1934. В последних томах «Еврейской старины» Равребе напечатал также два небольших исследования: «Путешественник конца XVII в.— Авраам Кунки» (Еврейская

старина. 1928. Т. 12) и «Мстиславское буйство» в еврейском народном творчестве» (Там же. 1930. Т. 13).

⁷ Каталог караимских и крымчакских документов первого собрания Фирковича; Материалы к описанию еврейских документов второго собрания Фирковича; Археологическая находка в Рас-Шамре (Сирия) // ОР РНБ, ф. 1000, оп. 2, ед. хр. 1136, 1137, 1139.

⁸ Архив РНБ. Отдел кадров, д. 3303, лл. 12—13.

⁹ Там же, ф. 16 (Следственное дело № 34133 И. И. Равребе) [Копия из архива ФСК РФ], л. 2.

¹⁰ Там же, лл. 31—33.

¹¹ Там же, л. 33.

¹² Там же.

¹³ Там же, л. 39об.

¹⁴ Там же, лл. 40—41об.

¹⁵ Там же, л. 47.

¹⁶ Там же, лл. 50—52.

¹⁷ *Бейзер М.* Евреи в Петербурге. Иерусалим, 1989. С. 132.



АРХИВ

ПУБЛИКАЦИИ

ИЗ «КИЕВСКОГО ПЕРИОДА» БИОГРАФИИ СОЛОМОНА МИХОЭЛСА

Фактом биографии знаменитого еврейского актера, режиссера и общественного деятеля Соломона Михоэлса было обучение в Киевском коммерческом институте. Это учебное заведение было одним из немногих высших учебных заведений Российской империи, где евреи беспрепятственно могли получить образование, минуя так называемую «процентную норму»¹.

В Государственном архиве г. Киева сохранились некоторые документы, рассказывающие о киевском периоде жизни Соломона Михоэлса, имя которого стало своеобразным символом советской еврейской культуры. Среди наиболее интересных документов, вносящих ясность в биографию Михоэлса — тогда Шлиомы Михелева Вовси, — предлагаемое вашему вниманию прошение матери, Башшевы Хаимовны Вовси, министру торговли и промышленности².

С 1912 г. Киевский коммерческий институт приобрел статус высшего государственного учебного заведения, в связи с чем изменился его устав. В уставе появился раздел о введении ограничений для евреев, согласно которому, как и во всех государственных высших учебных заведениях, количество лиц иудейского вероисповедания не должно было превышать определенного процента от общего числа учащихся³. В наихудшем положении оказались еврей-вольнослушатели, в числе которых были и братья Вовси⁴. С введением «процентной нормы» перед руководством института, отличавшимся лояльностью в отношении евреев, встал вопрос заполнения требуемых мест в первую очередь за счет действительных студентов старших курсов, удовлетворявших по своему образовательному цензу требованиям министерского циркуляра и выполнивших необходимый минимум (9 экзаменов и 13 зачетов). У братьев Вовси, являвшихся вольнослушателями 5-го семестра, практически не было шансов попасть в число 103-х действительных студентов⁵. Ходатайство матери осталось без ответа...

Прошение Б. Х. Вовси и другие документы фонда⁶ уточняют год поступления Ш. М. Вовси в Киевский коммерческий институт — это 1910 г. (а не 1911-й, как указано в энциклопедических статьях и книгах о Михоэлсе). Удалось также установить дату исключения Ш. М. Вовси из института, причиной которого послужило отнюдь не участие в

студенческих волнениях, связанных с годовщиной смерти Л. Н. Толстого, в которых активно проявил себя Киевский коммерческий институт. (Списки студентов, исключенных из учебных заведений Российской империи, были обнародованы в региональных охранных отделениях⁷.) Причиной исключения формально являлась неуплата за обучение⁸.

Решение о прекращении учебы могло действительно быть следствием отсутствия достаточных материальных средств, о чем упоминает в своем письме Б. Х. Вовси. Не исключено, что именно ограниченные возможности в оплате за обучение вынуждали братьев Вовси в период летних студенческих каникул поступать в государственные высшие учебные заведения Прибалтийского края, расположенные ближе к отчужденному дому. Основным препятствием оставалась «процентная норма». В личных делах братьев Вовси сохранились документы, свидетельствующие о неудачных попытках поступления Шлиомы Михелева Вовси в 1911 г. в Рижский политехнический институт⁹ и Хаима-Неуха Михелева Вовси в Юрьевский (ныне Тартуский) университет¹⁰ в 1913 г.

Возможно, братья Вовси оставили учебу в Киевском коммерческом институте, понимая дальнейшую бесперспективность пребывания в положении вольнослушателей. Но если имя Х.-Н. М. Вовси еще появляется в списке ходатайствующих о переводе в действительные студенты¹¹, то имени Ш. М. Вовси в этих документах нет. Об иных планах Ш. М. Вовси говорит и факт сдачи экзамена по латинскому языку в период летних каникул 1912 г. в рижской Александровской гимназии¹². Из биографии С. Михоэlsa мы знаем, что он три года учился на юридическом факультете Петроградского университета, прежде чем заняться сценическим искусством в студии А. Грановского.

Однако вернемся к «киевской предыстории» творческой биографии актера. В 1912 г. появилось еще одно серьезное препятствие для продолжения обучения в Киевском коммерческом институте в качестве вольнослушателей. Был введен в действие новый закон о воинской повинности¹³, не допускавший дополнительных отсрочек от службы в армии, если таковые уже давались на период учебы. Изменение статуса учебного заведения повлекло за собой расширение объема учебной программы, в связи с чем руководство института ходатайствовало перед Министерством торговли и промышленности об увеличении срока обучения для вольнослушателей старших семестров с четырех до пяти лет, чтобы можно было успеть изучить и сдать экзамены по новым предметам. Ходатайство было отклонено...

С марта 1911 г. начались преследования вольнослушателей-евреев со стороны губернских властей. Было дано распоряжение полиции выселять вольнослушателей иудейского вероисповедания из Киева, как не пользующихся правом жительства. Директор института М. В. Довнар-Запольский провел большую работу, обращаясь в вышестоящие инстанции, прежде чем появилось официальное разрешение Министерства

торговли и промышленности, изданное 1 января 1913 г., о возможности проживания на период учебы в Киеве евреям-вольнослушателям, поступившим в Киевский коммерческий институт не позднее весеннего приема 1912 г.¹⁴.

Учеба в Киевском коммерческом институте лишь вынужденный и, вероятно, незначительный эпизод в биографии Соломона Михоэлса, не в последний раз разделившего участь своего народа...

Его Превосходительству Господину Министру Торговли
и Промышленности

Вдовы Басшевы Хаимовны Вовси,
проживающей в г. Риге по Гертру-
динской ул., № 56, кв. 7

Прошение

В 1908 годы сыновья мои, Хаим-Неух Михелев Вовси и Шлиома Михелев Вовси, окончили полный курс семи классов Рижского реального училища Ф. Германа*, оказав при отличном поведении отличные успехи, как в главных, так и во второстепенных предметах. С подобными аттестатами сыновья мои поступили в 1910 году в Киевский коммерческий институт, в котором и пребывали до настоящего времени. Слабая и беспомощная вдова, я напрягла все мои силы, чтобы доставить моим сыновьям, потерявшим в лице их отца, скончавшегося в прошлом году, своего кормильца, необходимую возможность посещать вышеназванный институт. Но судьбе неугодно было сжалиться ни надо мною, ни над моими детьми. Сыновья мои, уже пробывшие в институте 2 года, не могут быть зачислены в действительные студенты вышеназванного института по причине введения в нем с начала текущего учебного года процентной нормы для слушателей иудейского вероисповедания, находящихся до сих пор в институте. Все мои усилия, потраченные на образование детей моих, таким образом оказались тщетными.

Ввиду изложенного имею честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать в разрешении, чтоб сыновья мои были зачислены в действительные студенты Киевского коммерческого института, как пробывшие в нем уже два года, и дать им возможность закончить начатое образование.

* Шлиома Михелев Вовси в 1909 г. окончил дополнительный курс Рижского реального училища Ф. Германа (ГАГК, ф. 153, оп. 3, ед. хр. 606, л. 1).

При сем прилагаю две гербовые марки 75 коп. достоинством и копии аттестатов и свидетельства сыновей моих.

Басшева Хаимовна Вовси.

Рига, 6 сентября 1912 года.

¹ На частные учебные заведения, каковым являлся Киевский коммерческий институт, закон о «процентной норме» для евреев до 1912 г. не распространялся.

² Государственный архив г. Киева (далее — ГАГК), ф. 153, оп. 5, ед. хр. 1388, л. 31.

³ В высших учебных заведениях Киева «процентная норма» составляла 5%; в Москве и Петербурге — 3%; в учебных заведениях, расположенных в Черте оседлости, — 10%.

⁴ В Киевском коммерческом институте также учился брат-близнец Шлиомы Михелева Вовси — Хаим-Неух Михелев Вовси.

⁵ Остальные 1775 лиц иудейского вероисповедания были переведены в разряд вольнослушателей.

⁶ ГАГК, ф. 153, оп. 8, ед. хр. 36, л. 31.

⁷ Центральный государственный исторический архив Украины (далее — ЦГИА Украины), ф. 175, оп. 1, ед. хр. 2331.

⁸ ГАГК, ф. 153, оп. 8, ед. хр. 545 (нумерация страниц отсутствует), № п/п 92.

⁹ Там же, оп. 3, ед. хр. 606, л. 21.

¹⁰ Там же, оп. 5, ед. хр. 1388, л. 10.

¹¹ Там же, оп. 8, ед. хр. 553, л. 201.

¹² Там же, ед. хр. 606, л. 12.

¹³ ЦГИА Украины, ф. 175, оп. 1, ед. хр. 2617, л. 21.

¹⁴ ГАГК, ф. 153, оп. 8, ед. хр. 373, л. 30.

*Вступительная статья, публикация и комментарии
А. ПОДОПРИГОРЫ.*



ВОСПОМИНАНИЯ

К. Старкова

ИЛЬЯ ГРИНБЕРГ

(Из воспоминаний)

Я хочу рассказать о не состоявшемся не по своей воле гебраисте Илье Гринберге. Он не оставил ни одной печатной работы, хотя потенциал семитолога-гебраиста у него был очень высокий. И поэтому от него, когда меня не будет, не останется никакой памяти. А это несправедливо и обидно, особенно имея в виду ограниченность нашего контингента специалистов в области семитологии и гебраистики. Несправедливо также и потому, что сам Илья даже за то короткое время, когда он мог приблизиться к научной работе, успел написать вполне законченное исследование о признаках падежей в древнееврейском языке библейского периода.

Илья не с самого начала поступил в группу гебраистов набора 1933—1936 гг., потому что, живя и учась в Ленинграде, он и не подозревал о существовании учебного заведения, где изучают древнееврейский и другие семитские языки. Когда он узнал о нашей группе в университете, то моментально бросился узнавать, нельзя ли ему перейти к нам из Политехнического института, где он тогда учился. Там же учились его младшие брат и сестра — близнецы.

Сам Илья был родом из Молдавии и происходил из семьи евреев-земледельцев. Колонистами-земледельцами были его предки и родственники. Когда я с ним познакомилась, ему вряд ли было больше тридцати лет. Однако у него была, не знаю, под влиянием ли прошедшей жизни или просто от природы, наружность, которая именуется «собачья старость». Иначе говоря, такая неопределенность возраста, когда человеку можно дать и 30, и 50 лет, хотя седых волос у него не было совершенно. Помню, что лицо его было грубоватым, с резкими чертами. Фотографии его не сохранилось, хотя, может быть, что-то осталось у его брата

или сестры, но они, по всей видимости, и не подозревают, что кто-то интересуется его личностью.

Родился он примерно немного ранее 1910 г. Полное имя — Илья Саулович Гринберг. Мы были в конце второго или даже в начале третьего курса, когда он к нам поступил. Во всяком случае, сначала Илья сильно отставал от нас по учебной программе. Однако он был очень целеустремлен и способен. Кроме того, ему много помогало прекрасное знание древнееврейского языка. Он знал его гораздо лучше, чем я. У него был обширный запас слов, позволявший ему свободно читать и Библию, и Мишну, и Талмуд. И вообще Илья был весьма начитан в литературе, которую сегодня называют традиционной. Это все у него было. Поэтому он так легко поступил к нам, сдав вступительные испытания. Вероятно, это были даже не экзамены, а собеседования при кафедре. Он сразу же задался целью — стать лингвистом-семитологом, и в связи с этим основное его внимание было обращено на изучение арабского языка, в чем он великолепно преуспевал. Каждый раз, когда расписание предоставляло такую возможность, он занимался арабским языком. Однако ему еще приходилось сдавать и «официально» предметы, такие, как, например, политэкономия, введение во всевозможные древние языки, историю Древнего Востока. Иначе говоря, ему приходилось догонять нас по тому материалу, который мы проходили на первом курсе и в первой половине второго курса. Но я не припомню, что для него это было тяжело.

Илья был очень беден, он сам, его брат и сестра были студентами и жили только на стипендию. Как я себе представляю, родственников у них не было и они снимали комнату в Павловске, недалеко от меня. Илья был очень замкнутым и всегда весьма занятым. Мы с ним сблизились потому, что, стремясь догнать нас по учебной программе, он часто заходил ко мне за книгами. Надо сказать, что, кроме библиотечных, у меня были кое-какие свои по семитологии или близкие к этому предмету. Моя мать, женщина очень активная и добрая, мигом догадалась о материальном положении Ильи. Первое время она часто вызывала меня в соседнюю комнату и тихонько говорила: «Пригласи Илью к чаю». Сперва Илья стеснялся, но у мамы была такая манера обращаться с людьми, что все к ней сразу чувствовали доверие и переставали чиниться. Так было и с Ильей. Мама всегда старалась подsunуть ему что-нибудь посытнее, чем нам, которые нормальным образом обедали и ужинали. Так что между нами скоро

установились хорошие приятельские отношения. Хотя он не был склонен сидеть в гостях и развлекаться, постепенно он стал принимать участие в наших собраниях, когда вся студенческая группа отмечала у нас дома большие праздники.

Занятия Илья шли весьма успешно, и скоро мы с ним стали самыми успевающими. В то время нашим основным руководителем по еврейскому языку был профессор Израиль Григорьевич Франк-Каменецкий¹. Арабский язык считался дополнительным, и мы изучали его далеко не в полном объеме. Мне пришлось самостоятельно заниматься им уже в эвакуации в Ташкенте, будучи аспиранткой. На первом курсе мы прошли вводный курс арабского, который Илья должен был изучать самостоятельно по хрестоматии Розена и по самому основному руководству по грамматике арабского, составленному Николаем Владимировичем Юшмановым².

Затем мы под руководством самого Н. В. Юшманова читали тексты Корана. Согласно принятой у нас системе филологии, необходимо было прочитать текст (читали его по очереди), при чтении надо было не только перевести каждое слово, но и объяснить его форму. Надо сказать, что Николаю Владимировичу, который к этому времени был уже крупным семитологом, эти занятия представлялись ужасно скучными и чтения Корана его абсолютно не занимали. Доходило до того, что он иногда засыпал, причем в буквальном смысле. Бывало, Илья читает текст бормоча, но в то же время скрупулезно и тщательно определяет каждое слово и вдруг замечает, что у Юшманова закрыты глаза. Тут он громко спрашивает: «Верно, Старкова?» — то есть как бы просит меня быть арбитром. Конечно, я считала, что для меня это слишком большая честь и я могу обидеть Николая Владимировича своим высказыванием. Но тут раздается бодрый голос Юшманова: «Верно, верно». На фоне наших двух товарищей Илья был явной звездой.

Кроме того, у нас был курс введения в семитологию, который читал Николай Владимирович. Там с особым усердием занимались И. М. Дьяконов³ и Михаил Гринберг. Надо сказать, что у нас в группе из 12-ти человек было два Гринберга: Илья и Михаил. Михаил был арабистом, а Илья — гебраистом.

Стремясь стать хорошим специалистом, Илья сразу стал усердно изучать научную грамматику еврейского языка, научную лексикографию, хорошо понял отличие ашкеназского от принятого в университете сефардского произношения. Следует сказать,

что многие так и не смогли этого постичь. Помню, как Марина Свидер неверно читала многие буквы. Однако у Ильи были и другие преимущества. Например, он из личного опыта хорошо знал традиционную еврейскую культуру и бытовые особенности. В связи с этим хочу рассказать один забавный случай. В то время Исаак Натанович Винников⁴, ставший потом ведущим семитологом и гебраистом, филологом не считался. Вместе с тем он был прекрасным этнографом и работал в Институте этнографии. Сначала он был там научным сотрудником, а потом и директором.

Когда мы были на четвертом курсе, его пригласили прочесть нам курс, который точнее всего будет назвать «этнографией иудаизма». Читал он его великолепно. Исаак Натанович был прекрасным лектором, приводил огромное количество примеров, проявляя огромные познания в области еврейской культуры и иудаизма, вплоть до современности. У нас был очень короткий курс — полугодовой и один раз в неделю, всего 26 часов. За это время надо было осветить с точки зрения этнографии и этнологии все основные моменты жизни иудеев от рождения до смерти: обряды обрезания, воспитания, свадьбы, похорон и т. д.

Мы слушали курс с огромным интересом, и не только мы. Послушать Винникова приходили другие студенты и даже те посторонние, кому был разрешен вход в университет. На нас этот курс производил огромное впечатление. Мы занимались в так называемом семитском дворце. Помещение этого маленького флигеля направо от филологического факультета называлось так потому, что в нем постоянно занимались наши группы. Там было всего 3—4 аудитории для гебраистов, арабистов и ассириологов. И вот когда мы прослушали лекцию о свадебных обрядах, Илья, усмехаясь, подошел ко мне и подал двухкопеечную монету. Я ее взяла, а он радостно проговорил на еврейском языке: «Смотри, ты обручена со мной по закону Моисея и Израиля». Тут он смело протягивает руку и обнимает меня за талию. А поскольку я была девицей в высшей степени недотрогой, то развернулась и вlepила ему порядочную затрещину со словами: «Вот тебе Моисей! Вот тебе Израиль!» В то время как я собиралась ударить его по другой щеке, Илья отпрянул от меня со словами: «Ты что, с ума сошла! Не понимаешь, что я не могу на тебе жениться? Ты же православная!» В это время раздался громкий смех наших преподавателей, которые стояли в другом конце коридорчика и все видели. Этого мы не учли. Мы бросились в аудиторию, а тут и перерыв кончился. Пришел Исаак Натанович и с очень довольным видом

смотрел на нас, видя, какое живое впечатление произвела на нас его лекция. Он далее объяснил, что монету, конечно, можно дать в знак обручения, но, как правило, для этого изготавливались специальные кольца. Мы с Ильей очень скоро после этого помирились. Я извинилась за удар, а он за неуместную шутку. Однако он очень смеялся и сказал: «Как ты не понимаешь, что я не могу к тебе посвататься!»

Я никогда не думала о разнице между иудеями и христианами, а смешанные браки были в то время вполне заурядным явлением. Однако интересно, что эти различия чувствовались, видимо, наши студенты — выходцы из Белоруссии и Украины. Например, Миша Гринберг был родом из Могилева, и отец готовил его в раввину, но обстоятельства этого не позволили. Часто бывая у нас в доме, он явно стал ухаживать за моей хорошенькой подругой — Олей Буториной. Заметно было, что она ему явно нравилась, и Миша всегда старался сопровождать ее на прогулках, когда гуляющие разбивались на парочки. Ольга принимала его знаки внимания, хотя была уже просватанной невестой, поскольку он развлекал ее как хороший собеседник и к тому же обладал недурной наружностью. Однажды, когда мне показалось, что Миша уж очень сильно заинтересовался Ольгой, я предупредила его: «Имей в виду, что Ольга невеста физика В. К.». Он мне ответил: «Оля мне нравится, но я никогда на русской не женюсь». Меня это как-то задело и удивило, поскольку Миша был комсомолец и активный общественник. Миша добавил, что его отец никогда бы не примирился с таким браком. По его словам, отец не пережил бы его женитьбы на нееврейской девушке. Я впервые столкнулась с таким отношением и не подозревала о существовании такой проблемы, как важность различия людей разных национальностей. Кстати, Оля тоже сказала, что не пошла бы за Мишу, но не потому, что он иудей, а в связи с тем, что у нее есть более интересные ей кандидатуры.

Так продолжались наши занятия до середины пятого курса. Наступил 1938 г. После убийства Кирова в декабре 1934 г. стало беспокойно. Наш курс и наших преподавателей пока беда в основном обходила стороной. Правда, свою «дань» мы все же заплатили, когда на первом курсе были арестованы наши ученые — Либерман и Соколов.

На смену им прислали А. Я. Борисова⁵ и И. Г. Франк-Каменецкого. Но, повторяю, пока что мы жили относительно спокойно.

Надо сказать, убийство Кирова я помню хорошо и сейчас.

Предостережения, приглашение к осторожности были получены мной тогда. Были отложены все занятия, поскольку мы собирались идти прощаться с телом, которое находилось в Смольном, и только ждали своей очереди в аудитории. Преподаватели не приходили, видимо, было какое-то обсуждение случившегося, и мы были одни. Кто-то принес газеты за понедельник, а Киров был убит в воскресенье. Однако в газетах был уже опубликован список расстрелянных за это преступление. Выходило, что расследование заняло только одну ночь. В полном недоумении я во всеуслышание заявила: «Как же это смогли разобраться так быстро в столь сложном деле и с таким количеством осужденных и приговор привести в исполнение?» Тут меня схватил за руку Игорь Дьяконов и повел к физкультурному залу, находящемуся в стороне. Затем он сказал: «Тата! Я тебя очень прошу и умоляю не высказывать никаких разумных соображений по поводу смерти Кирова и сопутствующих этому обстоятельств, потому что ты погубишь себя и всю кафедру. Нас могут закрыть, если сочтут, что мы недостаточно лояльны. Мы занимаемся Библией и древнееврейским языком, а это все нежелательно. Только благодаря Кирову мы получили нашу кафедру. А теперь Кирова-то нет и неизвестно кто будет и что будет». Его слова, конечно, произвели на меня сильное впечатление. Роль Кирова в создании кафедры была такова. В 1932 г. к нему на прием отправился ассириолог профессор Александр Павлович Рифтин⁶. В это время востоковедение находилось в полном разброде. В Ленинградском институте филологии, истории и лингвистики (ЛИФЛИ) сначала были образованы группы японистов, затем открылось таджикское отделение, фактически иранское отделение. И Александр Павлович после совещания с академиком Игнатием Юлиановичем Крачковским⁷ решился хлопотать о возобновлении подготовки студентов, будущих преподавателей и исследователей по ассириологии, ассирийской аккадской клинописи, по арабскому и древнееврейскому языкам. Такие специалисты были нужны стране даже для практических целей: ведь без них было невозможно разобраться в ценнейших собраниях рукописей, хранящихся в отечественных музеях и библиотеках.

Киров внимательно выслушал Рифтина, который сообщил ему, что набора студентов по этим дисциплинам практически не было после Октябрьской революции. Занятия, правда, продолжались у академиков Коковцова и Крачковского, однако к 1932 г.

никаких занятий по линии арабского и еврейского языков и литературы не проводилось. Специалисты по этим дисциплинам вынуждены были заниматься самыми неожиданными делами. Например, Израиль Григорьевич Франк-Каменецкий работал гардеробщиком в ресторане. После беседы, возможно их было несколько, было решено создать кафедру истории семитской филологии и семитской литературы. Осенью 1933 г. благодаря стараниям все того же неумолимого Александра Павловича была организована и наша группа. Позднее наш ЛИФЛИ превратился в филологический факультет университета с восточными группами, а уже в 1944 г. был создан восточный факультет.

Но перехожу к печальному разделу воспоминаний, связанных с судьбой Ильи Гринберга.

Как я уже говорила ранее, у меня с Ильей сложились хорошие товарищеские отношения, он часто бывал у нас в гостях, просто посидеть, поболтать, отдохнуть. Беда пришла в самом конце 1937 — начале 1938 г. Тогда были арестованы трое лучших наших товарищей — арабист Теодор Адамович Шумовский⁸, ныне еще активно работающий, ему принадлежит, в частности, авторство многих популярных книг. Ассириолог Николай Петрович Ерехович и Илья Гринберг из группы гебраистов. Кроме него, я была довольно близко знакома с Ереховичем, которого друзья звали Ника. С его сестрой я дружу и сегодня.

Но первой жертвой был как раз бедный Илья, которого взяли накануне Нового года. Шумовского — позднее, а Нику 11 февраля, когда кончились зимние каникулы. Ника был арестован вместе с Львом Николаевичем Гумилевым⁹, хотя они знакомы только поверхностно. Я сама видела Гумилева два раза и хорошо помню, что как-то раз, когда мы с Никой сидели в коридоре, мимо нас прошел молодой человек. Проходя, он учтиво поклонился сперва Нике, а потом и мне, хотя я не была с ним знакома. Ника сказал мне, что этого молодого человека зовут Гумилев. Потом им обоим приписывали участие в какой-то организации.

Я часто думаю, для чего и для кого нужны были эти массовые аресты и репрессии? Какой цели они добивались? Самое главное, по-моему, было стремление запугать людей, парализовать всякую общественную деятельность в стране! А также иметь бесплатную рабочую силу для освоения Дальнего Востока и Севера!

О том, что произошло с Ильей, я узнала от него самого после его освобождения, уже по окончании войны. Первый его допрос состоялся 1 января 1938 г. Тогда еще этот день не считался

праздничным. Я хорошо помню, как мы бывало в Павловске танцевали всю ночь, встречая Новый год, а потом полусонные ехали на занятия. Полусонными были и наши преподаватели, что соответственно сказывалось на ходе учебы в этот день.

Два следователя, допрашивавшие в тот день Илью, выглядели неприспавшимися и непротрезвившимися. Очевидно, поэтому они, по словам Ильи, были особенно злы. Его изумило предъявленное обвинение — от него потребовали признаться... «в сионизме-троцкизме». «Я, — рассказывал Илья, — как природный еврей знал, что такое сионизм. Работы Герцля я читал в Молдавии. Особого впечатления они на меня не произвели, но я знал, что это движение преследовало цель новой колонизации Палестины. С другой стороны, как советский студент также имел представление и о троцкизме, поскольку во всех курсах истории марксизма и истории революции Троцкий упоминался. Хотя, конечно, трудов Троцкого мы не изучали, все же представление о его взглядах я имел. Но о том, что может существовать столь дикое и фантастическое сочетание, как «сионизм-троцкизм», я не мог даже и подозревать». Надо сказать, что вообще ранее о таких обвинениях слышать не приходилось.

Илья, разумеется, начал все отрицать. Тут же оба следователя накинулись на него и стали жестоко избивать. Все это происходило в Большом доме. Не добившись от него желаемых показаний, следователи стали прибегать к другим «методам», помимо прямых избиений. Его поставили в какую-то тесную будку, причем надо было стоять навтыжку, не имея возможности не только присесть, но даже прислониться к стенке. Он стоял так очень долго, пока не потерял счет времени. И вдруг, не зная почему, он начал реветь истошным и тяжелым ревом, подобно быку под обухом. Так он ревел, пока не прибежала стража и не набросилась на него. Илья потерял сознание и очнулся в каком-то подвале. В другой раз он слышал, как за дверью один следователь сказал другому: «А ты знаешь, мне нравится этот Гринберг. Он держится, как старый большевик». Наконец, Илья пришел к мысли, что если он будет все отрицать, то живым до суда не останется, и он стал подписывать протоколы с показаниями против себя лично. Вместе с тем он категорически отказывался давать обвинительные показания против других людей. В связи с этим в ходе следствия произошел показательный случай. Он был связан с эпизодом учебной жизни Ильи. Догоняя программу нашего курса, ему необходимо было сдать политэкономия капи-

тализма. Можно было, конечно, прочесть Маркса, но Илье было жалко тратить на это время. Теория Маркса была изложена тогда в двух учебных пособиях, автором одного был Кофман, а другого — Лapidус.

Кофман излагал материал необыкновенно тяжелым языком, текст был очень скучным. Учебник Лapidуса, напротив, был написан очень хорошим русским языком в убедительной, понятной форме, из-за чего все стремились получить эту книгу из библиотеки. Илья также хотел заниматься по Лapidусу и подал заявку в библиотеку. Как раз тогда в университет приехал хеттолог — чех Грозный. Все желающие послушать его могли собраться в актовом зале, и мы с Ильей пошли туда. Прямо на заседании ему должны были передать учебник. Действительно, к нему неожиданно подбежала какая-то девушка, извинилась, что торопится, быстро сунула учебник ему на колени и убежала, не ответив на вопрос: «Кому передать?» Недалеко сидела наша сокурсница К. Я не хочу называть ее имени. Оказалось, что в доносе на Илью она показала, что на собрании к нему якобы подошла девушка, передала ему какие-то материалы, о чем-то с ним говорила, после чего Илья тщательно эти материалы спрятал. На основании этого следователь стал требовать от Ильи, чтобы он сообщил имя своей «сообщницы» и какие «тайнственные материалы» она ему передала. Илья сперва не мог понять, о чем идет речь, но потом вспомнил, что К. сидела на собрании за 5—6 мест до него и видела, как незнакомка передала ему учебник. Кстати, К. здоровствует и сегодня. На ее примере можно видеть, как много может быть смешано в одном человеке! Потом, во время войны, она воевала как хирургическая сестра на Ораниенбаумском пятачке, ее родители умерли в блокаду от голода.

Конечно, Илья не мог назвать имя девушки, передавшей ему учебник, поскольку не знал даже, с какого она факультета. Может быть, ее просто попросили передать этот учебник. Однако девушку разыскали и устроили Илье очную ставку. Но никакими побоями у него не смогли выбить показаний против нее.

Илья был осужден «тройкой особого совещания» на пять лет лагерей и отправлен на работу в Магадан, на рудники. Путь был долгий. Уже тогда у него были самые тяжелые предчувствия в отношении своей судьбы. Однажды в поезде, который увозил его неизвестно куда (они, конечно, не знали, куда они следуют), Илья в самом мрачном расположении духа сидел на своем вещевом мешке. Тут к нему подошел, видимо, изнывающий от скуки

уголовник и начал приставать. Это выражалось в том, что молот какую-то чепуху, задавал какие-то насмешливые вопросы и сам же на них отвечал, хохотал, кривлялся перед самым носом Ильи.

Раздраженный Илья не выдержал и сказал: «Послушай, оставь меня. Мне совершенно неинтересно, что ты говоришь. Я не понимаю ничего и даже не прислушиваюсь». Неизвестно, чем бы все это кончилось. Илья был сильным и крепким человеком, невысокого роста, но широкоплечим. Я уже упоминала, что он происходил из еврейской крестьянской семьи и, в общем, мог за себя постоять, но ему не пришлось этого делать. Внезапно к ним подошел необычайно высокий и сильный человек, как видно тоже уголовник, схватил пристававшего к Илье за шиворот и отшвырнул его в сторону. При этом он сказал, пересыпая, конечно, свою речь самыми отборными ругательствами: «Что ты к нему лезешь! ты на себя посмотри, ты домущник (или карманник, не помню его воровской специальности. — К. С.) — криминальный человек! А этот человек страдает за идею!» Он едет туда же, куда и ты. Почему? У него идея, он пострадал за идею! Не тебе чета!» Все остальные пассажиры смотрели на эту сцену с удивлением и интересом. С этого момента пристаивания прекратились.

Илья вспоминал, что он искренне поблагодарил своего избавителя, и, передавая мне этот случай, сказал: «Тогда я впервые со дня моего ареста искренне-засмеялся. Хотя я был признателен ему за высокое мнение о моих моральных достоинствах, но сам я никак не мог считать себя борцом за идею. Никакой антисоветской идеи у меня не было. За всю мою жизнь мне и в голову не приходило критически относиться к власти и как-то обдумывать идейные понятия. Свое несчастье я рассматривал подобно кирпичу, случайно свалившемуся мне на голову».

Я думаю, что донос-то, конечно, был, хотя я не могу себе представить, что могли донести. Дело ведь в том, что был 1938 г., мы уже пережили 1936 и 1937 гг., аресты наших учителей, и никаких политических разговоров в нашем кругу не велось. Между собой говорили только о студенческих делах или на научные темы. Анекдоты рассказывали только прошлых времен, только чисто «академические», а не политические. А Илья был вообще молчалив от природы.

Попал Илья на колымские рудники. В первом же году из ста доставленных заключенных в живых осталось только двое: он сам и еще кто-то. Спасся Илья чудом. Он был настолько истощен и

ослаблен, что еле передвигался, а работать приходилось на подземных рудниках. Спускали их утром и поднимали их вечером. Однажды он переходил рельсы узкоколейки, а в это время под уклон прямо на него покати́лась вагонетка. Илье кричали: «Берегись, вагонетка!» — но он физически был не в состоянии ускорить шаг даже для спасения своей жизни. Вагонетка налетела на него, переломила ему ногу, отбросив его самого на несколько метров в сторону. Тут к нему подбежал стражник и с руганью ударил Илью по переломанной ноге. Илья от боли потерял сознание и очнулся уже в больнице. Врачи этой больницы, из тех же заключенных, оказались хорошими специалистами и человеческими людьми. Нога у Ильи срослась, но до конца своей жизни он сильно хромотал.

Это происшествие спасло ему жизнь. Его сделали сторожем при лагере. В обязанности сторожа входило впускать возвращающихся с работы заключенных в лагерь. Оказалось, что людей после такой каторжной работы в рудниках не пускали в барак, если каждый из них не принесет с собой топлива—хвороста или дров. Поэтому их заставляли идти за шесть километров (с обратной дорогой все 12 км) в ближайшую тайгу и там набирать охапку. Без этого в барак не пускали, а остаться на улице означало при тех страшных морозах верную смерть. Сторож при этом должен был стоять у ворот, а после закрытия барака на ночь ходить по двору — нужно или не нужно, но обязан! Однажды в одну из таких ночей при температуре -50 градусов, а вокруг ярко светящего месяца серебристые круги от мороза (при таком холоде надо все время ходить — остановиться надолго или присесть нельзя — замерзнешь), Илье пришла в голову мысль: «Эх, К. бы сюда! Пусть бы она на самой себе это испытала!»

Как ни странно, однажды ему в его положении пригодилась семитология. Неожиданно его вызвали в помещение офицеров охраны. Оказалось, что между ними возник «научный» спор о природе арабского языка. Некоторые из них, вероятно, вообще не слышали ранее о существовании его. Но один из офицеров утверждал, что этот язык похож на китайский, а другой это опровергал, хотя, разумеется, не мог привести никаких доказательств. И вдруг они вспомнили, что среди заключенных имеется бывший студент Ленинградского университета, который изучал восточные языки, и позвали Илью. А так как Илья стремился стать арабистом, то он им очень подробно объяснил, что собой представляет арабский язык.

Он говорил с большим увлечением, потому что впервые за долгое время ему удалось поговорить на тему, которая его интересовала. Офицеры слушали его с большим интересом, поблагодарили его за «лекцию» и в качестве гонорара вручили каравай хлеба. Думаю, что в то военное время не только на каторге, но и в любом месте страны каравай хлеба как гонорар был бы с радостью принят и совершенно свободными людьми. Ведь тогда не нуждались, может быть, в очень ограниченных кругах — среди высшего генералитета или других ответственных работников.

Илью освободили после окончания его пятилетнего срока. Но поскольку шла война, то отбывшие свой срок заключения задерживались на Кольме до ее окончания, так что ему пришлось ждать возвращения на материк еще около двух лет. Однажды знакомый прозектор большой местной больницы пригласил Илью встретиться новый, 1946 г. Когда Илья пришел к нему в больницу, то хозяин предложил подождать его в помещении морга. Там стояли столы, на которых лежали тела умерших. И тут прозектор говорит: «Тут есть один покойник из студентов вашего университета. Только что принесли». Илья подошел к столу и вдруг узнал в покойном своего коллегу Нику Ереховича. Он не сильно изменился после смерти. «Ника», — в отчаянии закричал Илья, но что было толку. Ника был в хороших отношениях с Ильей, который занимался грамматикой аккадского языка и часто консультировался с Никой. Встречались они у меня дома.

Новый, 1946 г. Илья провел на Кольме, а встретила я с ним скорее всего осенью или в начале зимы 1947 г., впрочем, возможно даже, что и в начале 1948 г. До этого я ничего не знала ни о его судьбе после ареста, ни о его освобождении. И вот в один прекрасный день я шла по коридору института и увидела, что навстречу идет, как я подумала, какой-то дворник в ватнике и в ватных штанах. Я, естественно, не обратила на него особого внимания, но, приближаясь, заметила, что он внимательно смотрит на меня и как-то странно подмигивает. Только подойдя совсем близко, я с моей близорукостью стала различать знакомые черты и с криком: «Илюша!» — бросилась к нему на шею. Он в свою очередь горячо меня обнял, и лицо его просияло. Я даже сейчас это с удовольствием вспоминаю, потому что он, вероятно, не мог понять мою первоначальную холодность, хотя и мог знать о моей близорукости и что очки мне помогают в очень ограниченной степени. Но тогда очень многие не желали встречаться с бывшими ссыльными, избегали их общества, отходили в сторону при

встрече, так что Илья мог объяснить мою первоначальную сдержанность и этим.

Мы стояли и обнимались в коридоре, к удивлению всех выходящих из кабинетов, которые в первый и последний раз видели меня обнимающей чужого мужчину. Я просто обомлела от радости, но потом сообразила, что лучше всего пойти к нам домой. Надо сказать, что тогда Институт востоковедения находился на верхнем этаже библиотеки Академии наук, а я проживала тогда рядом, в Пушкинском Доме. Я быстро сбегала не помню к кому из начальства, объяснила, что вернулся мой старый товарищ и мне надо отвести его домой. Это теперь принято говорить, что в те времена все страшно всего боялись и соответственно себя вели. Однако, как я вспоминаю, человеческие отношения сохранялись, а когда речь шла о бывшем ссыльном, то все относились к нему с особой предупредительностью. Это было характерно для среды интеллигентов-востоковедов, хотя, конечно, за других я не могу ручаться.

Несмотря на то, что тогда было весьма строго в отношении ухода, прихода с работы, опозданий и отлучек, разрешение я получила и отвела Илюшу домой, к маме. Она приняла его с такой же радостью, как и я, так что он сразу же почувствовал домашнюю обстановку, и тут же начала его кормить, несмотря на его отнекивания. Мне же пришлось возвратиться на работу, но в тот день я постаралась вернуться домой как можно раньше, чтобы услышать его историю.

Тогда Илья провел у нас дома много времени и затем довольно часто нас навещал. Мама, как и в прежние времена, встречала его с радостью и сразу же принималась его кормить.

Сразу же возник вопрос о восстановлении его семитологического образования. Ведь в момент ареста ему оставалось всего полгода до окончания университетского курса. Кроме экзаменов, ему предстояло подвергнуться испытанию, в котором наш курс, довоенный, не нуждался. Теперь требовалось представить дипломную работу. Конечно, на старших курсах мы не раз представляли некоторые подобы научных работ, доклады, своего рода начатки будущих статей, но это не носило обязательного характера. Но для Ильи это было необходимо, и я активно старалась ему помочь, прежде всего беря для него необходимые книги из библиотеки. Разумеется, тогдашний директор института Василий Васильевич Струве¹⁰, несомненно, разрешил бы ему пользоваться библиотекой, но у Ильи не было ленинградской прописки, хотя

какой-то документ на жительство у него был. Илья включился в научную работу со всей горячностью и напористостью. Его умственные способности не ослабели, и даже знания, вопреки опасениям, не утратились. Возможно, начатое с трехлетнего возраста изучение древнееврейского языка обеспечило ему твердость знания, формы чтения, понимания и перевода. Помимо этого, он, конечно, обладал отличными способностями. Однако ему сильно затрудняла и задерживала работу невозможность постоянного проживания в Ленинграде, поскольку такие, как он, возвращенцы, не получившие полных гражданских прав, должны были проживать на 101 км от Ленинграда.

Илья поселился в деревне недалеко от Луги и устроился на работу лесорубом. Тогда леса вокруг Ленинграда вырубались нещадно. Ведь как ни возмущайся этим психологически, все же действительно надо было восстанавливать разрушенное войной.

К весне он сдал необходимые экзамены и защитил диплом. Причем это было самой настоящей научной работой, а не какой-то фикцией. Илья разработал ту тему, которая интересовала его еще во времена студенчества, — отношение еврейского языка к другим семитским языкам. И в этом контексте он выбрал себе в качестве темы именно остаточные признаки падежей в еврейском языке.

Теперь Илья старался держаться осторожнее. Он как можно реже посещал учреждения. К нам он приходил часто, но, как правило, под вечер, к моему возвращению с работы. Обычно мы спокойно разговаривали и, если надо было, занимались. Хотя, мне кажется, знание арабского Илья восстановил очень быстро, а еврейский он знал с самого раннего детства. Научный материал он разрабатывал очень успешно и стремился доказать, используя еврейский текст Библии, что не следует считать арабский язык эталоном для всех семитских языков. В результате Илья написал прекрасную работу, точное название которой я вспомнить не могу, помню только, что она была посвящена признакам и значениям падежей в древнееврейском языке библейского периода. Я и другие семитологи присутствовали на защите работы, которая прошла очень хорошо. Высокую оценку ей дал академик Игнатий Юлианович Крачковский, как арабист. Илья получил диплом, что давало ему полное право считать себя начинающим научным работником. Однако это не давало ему права на работу в Ленинграде, хотя наши профессора все время хлопотали за него,

я забыла, кто именно, но уж, конечно, среди них был Игнатий Юлианович Крачковский.

Илья продолжал работать лесорубом, постоянно проживая в деревне под Лугой. При этом он старался приезжать в Ленинград и непрерывно занимался. В деревне Илья снимал угол или комнату у одной крестьянки. Однажды она сделала ему предложение: «Я вижу, ты хороший человек, ты работающий, непьющий, такой вежливый и спокойный. Женись на мне, я все хозяйство запишу на нас обоих. Ты сразу станешь владельцем избы, коровы и прочего». Илья вежливо ее поблагодарил и сказал, стараясь не оскорбить ее: «Я бы с радостью женился на тебе, но не могу». — «А почему?» — «А потому что не надо мне ни избы, ни коровы, ни твоего имущества». Затем он, насколько мог, доступно объяснил, чем он занимается, какая у него настоящая главная профессия, не лесорубная. Закончил свои объяснения так: «Я только жду разрешения переехать в Ленинград. Когда я перееду в Ленинград, я сразу устроюсь на работу. Я должен жить в городе, потому что там есть библиотеки с этими редкими книгами». Она все поняла, и они дружелюбно расстались.

О своих делах, особенно о пребывании на каторге, Илья рассказывал мне только с глазу на глаз, несмотря на то, что мою маму он считал высокопорядочным человеком. По его словам, когда их выпускали, то взяли расписку в том, чтоб никому ничего не разглашать о своем аресте, заключении и пребывании на каторге.

Однако Илье не пришлось долго жить в Ленинграде и заниматься наукой, хотя бы проживая в деревне под Лугой и работая в качестве лесоруба. Однажды он приехал ко мне с еврейской книгой. Отдал ее мне, сказав: «Ты знаешь, в университете начались новые аресты и берут тех, кто уже был в заключении». Я уже слышала об этом, но не могла поверить: ведь столько людей было истреблено во время войны и новые преследования принесут только вред и самому правительству, и стране. Но затем пришлось убедиться, что это не слухи, а правда. Илья продолжал: «Если это коснется меня, то имей в виду, что я покончу с собой». Я стала его отговаривать, но он произнес с твердой решимостью в голосе: «Я второй раз этого переносить не хочу и не буду». На мои повторные увещания Илья снова ответил: «Если дойдет до меня, я этого переносить не буду». Тогда уже были вновь арестованы Гумилев и Шумовский, о чем мне сообщил сам Илья. И никакие мои доводы о том, что первый раз было временным

делом и второй раз будет таким же, нисколько на него не повлияли. Наконец мы расстались, пожали друг другу руки, я смотрела ему вслед, когда он спускался по лестнице, и искренне надеялась, что его предчувствия окажутся ложными. Но они оправдались!

Через несколько недель, возвращаясь домой с работы, у ворот нашего дома я заметила незнакомого человека, быстро идущего мне навстречу. Когда он мне представился, то я его узнала. Это был брат Ильи. Он сказал, что пришел вернуть мне книгу. Она сохранилась у меня до сих пор. Брат сказал далее, что Ильи уже нет. Я хотела, чтобы он зашел и сообщил подробности, но он решительно отказался, сославшись на то, что Илье уже помочь нельзя, а принести вред нам обоим может. Мы попросились; он быстрым шагом пошел к набережной, а я с чувством огромной тяжести отправилась домой. Я поняла, что судьба Ильи свершилась, хотя не знаю, каким образом он ушел из жизни.

Итак, отечественная гебраистика лишилась еще одного будущего ученого, обладавшего большим научным потенциалом. Он, бедный, не успел увидеть ни одной своей научной работы напечатанной. Осталась только его неопубликованная дипломная работа, которую нужно искать в архивах кафедры семитологии и гебраистики восточного факультета университета за 1947—1948 гг.

¹ Франк-Каменецкий Израиль Григорьевич (12.02.1880—4.04.1937) род. в Вильно (Вильнюс), доктор литературоведения. Научный сотрудник Института языка и мышления АН СССР, руководитель кабинета семито-хамитских языков, кабинета устной литературы первобытного общества. Работы в области семитологии.

² Юшманов Николай Владимирович (8.03.1896—2.04.1946) род. в Петербурге. Доктор филологических наук, член-корр. АН СССР, научный сотрудник Института языка и мышления АН СССР. Работы в области арабистики, семитологии и общего языкознания.

³ Дьяконов Игорь Михайлович род. 12.01.1915 в Петербурге. Доктор исторических наук, академик РАН, почетный член Американской академии искусств и наук, почетный член Британской академии, французского Азиатского общества, британского Королевского Азиатского общества и ученых обществ Италии и Венгрии. Участник многих международных конгрессов. Работы в области востоковедения, истории, семитского и общего языкознания (см.: *Дьяконов И. М. Книга воспоминаний*. СПб., 1995).

⁴ Винников Исаак Натанович (8.12.1897—5.08.1973) род. в пос. Хотимск Могилевской обл. Доктор филологических наук, профессор. Директор Институ-

та этнографии (1941—1942), директор Института востоковедения АН СССР (1943—1953). Работы в области семитологии.

⁵ Борисов Андрей Яковлевич (24.05.1903—10.07.1942) род. в с. Волговицы Кингисеппского р-на Ленинградской обл. Кандидат филологических наук, доцент, преподаватель ЛИФЛИ—ЛГУ. Работы в области арабистики и гебраистики.

⁶ Рифтин Александр Павлович (25.11.1900—8.02.1945) род. в Харькове. Кандидат лингвистических наук, профессор, зав. кафедрой семито-хамитской филологии (с 1933), кафедрой древних семитских языков восточного факультета ЛГУ (1944—1945), декан филологического факультета ЛГУ. Работы в области ассириологии.

⁷ Крачковский Игнатий Юлианович (16.03.1883—24.01.1953) род. в Вильно (Вильнюс). Доктор филологических наук, профессор, действительный член АН СССР, зав. кафедрой филологии восточного факультета ЛГУ, зав. арабским кабинетом Института востоковедения АН СССР. Член Арабской академии (Дамаск), Королевского Азиатского общества Великобритании, действительный член Польской академии наук, Фламандской академии (Брюссель), почетный член Немецкого востоковедческого общества. Работы в области арабистики.

⁸ Шумовский Теодор Адамович род. 2.02.1913 в Житомире. Доктор исторических наук, действительный член Географического общества России, участник международных конгрессов. Работы в области арабистики.

⁹ Гумилев Лев Николаевич (1912—1992) род. в Царском Селе (г. Пушкин). Доктор исторических наук, участник международных конгрессов. Работы в области тюркологии, истории, исторической географии культурологии, теории этногенеза.

¹⁰ Струве Василий Васильевич (3.02.1889—15.09.1965) род. в Петербурге. Доктор исторических наук, действительный член АН СССР, директор Института языка и мышления (1934—1941), Института истории (1946, 1950—1956), Института востоковедения (1941—1950), зав. отделом Древнего Востока (1958—1965) АН СССР. Член Комитета международной ассоциации египтологов (Копенгаген), почетный член Пражской академии наук, член Института египтологии Карлова университета (Прага), член-корр. Германского археологического общества. Работы в области истории и филологии Древнего Востока.

Клавдия Борисовна Старкова

Жизнь Клавдии Борисовны Старковой представляет собой яркую страницу в истории отечественной семитологии и гебраистики. Она родилась 1 февраля 1915 г. в семье типичных петербургских интеллигентов. Ее отец — инженер Борис Владимирович Старков, мать Клавдия Михайловна — врач. Прекрасные традиции семьи сформировали характер Клавдии Борисовны.

В 1933 г. она поступает в Ленинградский институт философии, лингвистики и литературы (ЛИФЛИ) на факультет лингвистики по кафедре семитских языков и литератур. Тогда в институте продолжались блестящие традиции отечественной семитологии. Среди преподавателей были

выдающиеся гебраисты М. Н. Соколов, А. Я. Борисов, И. Г. Франк-Каменецкий, арабисты академик И. Ю. Крачковский, В. И. Беляев, Н. В. Юшманов, ассириолог А. П. Рифтин, востоковед академик В. В. Струве...

Террор конца 30-гг. в полной мере коснулся преподавателей и студентов кафедры. Стала активно проявляться тенденция к ликвидации еврейской культуры в стране. Тем более знаменательно, что именно в эти годы К. Б. Старкова начала работу над диссертацией, посвященной творчеству великого еврейского поэта и философа XII в. Иегуды Галеви. Начавшаяся война помешала защите диссертации. Во время блокады Ленинграда ей, ассистентке кафедры семитологии университета, пришлось пережить страшную голодную зиму 1941—1942 гг., принимая активное участие в обороне города и продолжая тем не менее научную работу. Оказавшись после эвакуации в Средней Азии, Клавдия Борисовна почти год работала в Ташкентском институте востоковедения над описанием арабских рукописей. Там же она защитила кандидатскую диссертацию. После возвращения в Ленинград она возобновляет занятия гебраистикой, избрав темой своей следующей научной работы творчество другого великого еврейского поэта и философа XII в. — Соломона Габироля, заслужившего славу «еврейского Платона».

В 1948 г. Институт этнографии АН СССР заказал ей для сборника «Народы мира» два очерка: «Евреи Восточной Европы» и «Еврей Западной Европы». Однако в том же году для еврейской культуры в СССР наступают худшие времена. Убит Михоэлс, закрыты все еврейские культурные и общественные организации, арестованы ведущие деятели еврейской культуры. Сборник «Народы мира» вышел без очерков Клавдии Борисовны. Кафедра семитологии, где она работала, была закрыта, и ей долгое время пришлось работать не по специальности.

Только с началом «оттепели» положение меняется к лучшему. В 1954 г. она была зачислена в штат Ленинградского института востоковедения. С этого времени главным делом ее научного творчества становится исследование рукописей Кумрана, найденных в 1947 г. в пещерах на берегу Мертвого моря в Иудейской пустыне. Первая публикация на эту тему в нашей стране, появившаяся в журнале «Вестник древней истории» (1958, № 1), принадлежала перу Клавдии Борисовны.

В дальнейшем ее оригинальные исследования в области кумрановедения получили признание самых видных гебраистов мира. Она подготовила научные переводы большого числа кумранских документов на русский язык. Не ограничиваясь только филологической стороной вопроса, исследовательница сумела показать идеологию кумранской общины в контексте социальной и политической ситуации в Иудее в период возникновения христианской цивилизации. Клавдию Борисовну приглашают участвовать в различных научных встречах ученых за рубежом,

но ей удалось встретиться с иностранными коллегами только на XXV Конгрессе востоковедов в Москве. В связи с начавшейся в стране после 1967 г. «антисионистской» кампанией публикация результатов ее трудов по кумрановедению была задержана на тридцать лет, и книга нашла своего читателя только в прошлом году («Тексты Кумрана». СПб., 1996). Более того, в 1979 г. плодотворно работающего ученого вообще отправляют на пенсию.

Однако даже несмотря на серьезную болезнь глаз, Клавдия Борисовна продолжает заниматься научной работой. Она много внимания уделяет библеистике, публикации творческого наследия своего учителя, блестящего семитолога Андрея Яковлевича Борисова, биографическим работам о выдающихся востоковедах и т. д. Ее публичные лекции по библеистике всегда вызывали огромный интерес у слушателей. Конечно, этому способствовали, кроме научной эрудиции лектора, также блестящая литературная форма изложения и принципиальность оценок фактов, не зависящая от каких-либо конъюнктурных обстоятельств.

Вообще искренность, правдивость и доброта — отличительные черты характера Клавдии Борисовны. В этом согласны все ее многочисленные друзья и ученики. Стоит добавить, что во всех ее трудах чувствуется искренняя любовь к народу, изучению языка, истории и культуры которого она посвятила весь свой большой талант исследователя.

Последние годы Клавдия Борисовна работает над книгой воспоминаний. Вниманию читателей предлагается отрывок, посвященный трагической судьбе ее коллеги-гебраиста Ильи Гринберга.

Публикация и примечания В. ВИХНОВИЧА.



**РЕЦЕНЗИИ.
БИБЛИОГРАФИЯ**

А. Локшин

BACON G. C. The Politics of Traditon: Agudat Israel in Poland, 1916—1939. Jerusalem, Magnes Press, the Hebrew University. 1996. 331 p.

БЭКОН Г. С. Политика традиции: Агудат Исраэль в Польше, 1916—1939. Иерусалим, 1996. 331 С.

«**Ж**изнь еврейского народа в России отличает необыкновенная политическая чувствительность и интенсивность политической деятельности», — справедливо констатировалось в одном из обзоров царского Департамента полиции в начале века. Однако такая оценка едва ли приложима к ортодоксальному большинству еврейского населения империи, которое на фоне активной деятельности различных модернистских еврейских партий в России нередко оставалось вне политики. Очевидно, мы не ошибемся, если отметим, что особое внимание историков приковано к деятельности различных социалистических и сионистских партий в Восточной Европе. В последнее время возрос интерес и к деятельности еврейских народнических и либеральных партий и групп. Однако в забвении до недавнего времени достаточно прочно пребывала любая исследовательская активность, касавшаяся положения ортодоксального большинства еврейства России и Восточной Европы, в том числе и деятельности Агудат Исраэль — ортодоксального движения, объединенного в политическую партию.

Собственно, подобное положение в историографии отмечает в своем предисловии к рецензируемой здесь книге и израильский историк Гершон Бэкон. Он сравнительно подробно объясняет причины подобной ситуации, сложившейся в историографии еврейских политических партий.

Традиционный («стандартный», по определению автора) подход к исследованию истории восточноевропейского еврейства держал в фокусе «почти исключительно наиболее современные движения, направленные на ниспровержение или изменение существующего порядка в еврейском обществе» (с. 9). Историки предпочитают иметь дело с изучением приверженцев изменений. Однако такой подход, по сути, означает, что большинство еврейской общины остается неизученным, ибо те же авторы констатируют, что большинство евреев сохраняло многовековую приверженность традиции, обучало своих детей в хедере и продолжало обращаться к раввинам для разрешения возникших спорных вопросов. Современные историки фактически восприняли, замечает исследователь, взгляды оппонентов ортодоксальных движений. Они смотрят на эти движения как на некую «темную силу», которая не в состоянии понять, что их время уже прошло.

Подобная тенденция создает искаженную картину еврейского общества в Восточной Европе той эпохи. Для доказательства этого утвер-

ждения Бэкон дает несколько примеров. Например, историография движения хасидизма, господствовавшего среди евреев многих регионов Восточной Европы, ограничивается пока в основном агнографическими апологетическими повествованиями о их лидерах. Не получила должного освещения и история традиционного раввината.

Только в последнее время сделан ряд значительных шагов для пересмотра и расширения источниковой базы изучения традиционной еврейской жизни. Здесь нужно указать на работы израильских историков Э. Эткеса и Ш. Штампфера, первый из которых посвятил свою работу движению Мусар¹, а второй — литовским иешивам².

Собственно, рецензируемая монография находится в контексте этого нового течения, заявившего о себе прежде всего в израильской историографии истории еврейства Восточной Европы. Сам Бэкон свою цель видит в том, чтобы представить более адекватную картину «польско-еврейской жизни во всем ее разнообразии» (с. 11).

Наряду с историографическими проблемами, некоторые из которых здесь названы, имеются и серьезные источниковедческие, препятствующие изучению ортодоксальных движений, их идеологии и политической активности. Документы почти всех еврейских общин погибли, редким исключением здесь может служить лодзинская община. Весьма обширны лакуны по данной теме и в польских государственных архивах. В этой связи израильский автор выражает надежду, что открытие архивов в России и Украине может предоставить дополнительные источники. Подобная ситуация касается не только архивных материалов, но и собраний периодики. Подчас историкам известны лишь названия многих ортодоксальных еженедельников и ежемесячников. В Холокосте погибли в большинстве своем и сами лидеры ортодоксии. А те, кто выжил, не были вовремя востребованы историками. Почти ни один из них не оставил воспоминаний. Говоря об историографических и источниковых проблемах, нельзя также не учитывать эмоциональную и идеологическую вовлеченность авторов, как польских, так и израильских, в события, происходившие накануне второй мировой войны.

В исследовании Бэкона история Агудат Исраэль — это не история «темной силы», зарывающей голову в песок, чтобы уйти от современных проблем, а история традиционной религиозной группы, стремящейся дать ответы на вызовы, брошенные современностью. «Растущая секуляризация и подъем идеологических и политических альтернатив вел основателей Агуды к попытке организовать ортодоксальное еврейство...» Впрочем, как утверждает автор, политическая активность была лишь небольшой частью изменений, введенных Агудат Исраэль... Агудат ввела целый ряд изменений в форму и содержание ортодоксальной еврейской жизни в Польше. В этом контексте историк обращается к рассмотрению идеологических и организационных начал движения, изучает его стратегию и тактику в еврейской общинной жизни и в общенациональном польском контексте.

Для понимания обстоятельств возникновения ортодоксального движения важна вторая глава книги, посвященной истории возникновения организационного движения среди ортодоксального еврейства Восточной Европы.

Основание Агудат Исраэль в Польше в 1916 г. явилось кульминацией процесса, происходившего в течение нескольких десятилетий. К предыстории Агудат Исраэль автор относит деятельность ряда лидеров ортодоксии, и прежде всего рабби Исраэля Салантера и Ицхака Меира Алтера, по противодействию распространению идей Гаскалы. Первой политической организацией Ицхака Меира Алтера — основателя династии гурских хасидов — была недолговечная *Ха-Дат*, основанная в Галиции в 1879 г. Первые еврейские депутаты, представлявшие ортодоксию в парламенте Австро-Венгрии, были избраны от этой организации.

Появление политического сионизма Т. Герцля стало тем явлением, которое (как и ранее Гаскала) вызвало реакцию ортодоксальных кругов и способствовало их политической активизации. Бэкон справедливо отмечает, что создание некоторыми ортодоксальными деятелями просионистской Мизрахи в целом не отражало позицию ортодоксии: «обширное большинство ортодоксального раввината в Восточной Европе или оставалось в стороне, или было открыто враждебно сионизму» (с. 28).

И еще одно явление способствовало активизации еврейской ортодоксии, а именно беспрецедентная ситуация, возникшая в результате массовой эмиграции евреев из Восточной Европы. Этот факт также находится в поле зрения исследователя. Раввины оказались не в состоянии разрешить ряд непростых вопросов, связанных с проблемами развода, разделенных семей, массового отхода от традиционной религиозной практики и т. д. Отсюда вполне закономерен вывод, который делает автор: «К началу двадцатого века идея ортодоксальной организации сумела пустить корни в Восточной Европе» (с. 29). Однако то, что в тот момент не возникло ортодоксальной политической структуры, Бэкон объясняет неблагоприятной для политической активности ситуацией в царской России и считает, что из-за нее партия могла организоваться лишь позже, когда были сделаны «некоторые ограниченные шаги к парламентской демократии, позволявшие различные формы политической деятельности» (там же). Однако очевидно, что дело здесь не только и не столько в общественно-политических условиях России до 1905 г., (достаточно указать на еврейские партии и организации, существовавшие до указанной даты), а в самой социальной природе ортодоксальных еврейских кругов Восточной Европы, крайне медленно реагировавших на запросы времени.

Важным фактором, ускорившим создание ортодоксальной организации Агудат Исраэль, явилось, как отмечает историк, влияние хорошо организованной ортодоксальной общины Франкфурта-на-Майне и созданной в 1905 г. в Германии организации «Freie Vereinigung für die Interessen des Orthodoxen Judentums».

Поворотным пунктом в истории еврейской политики в России автор справедливо называет события 1905 г. «После поражения революции выборы в Первую Думу предоставили многим силам в еврейской общине первую возможность для борьбы за открытое политическое лидерство» (с. 30). В это время несколько раввинов из России и Польши, среди них р. Хаим Озер Гродзинский из Вильны, приходят к пониманию того, что только организованная ортодоксальная общественность может выступить в качестве выразителя и защитника интересов религиозных масс. Это мнение автора подтверждает наше соображение о том, что пассивность ортодоксии определялась главным образом не политической атмосферой в России. В феврале 1908 г., получив разрешение от русских властей, р. Гродзинский опубликовал обращение о создании ортодоксальной организации «Кнессет Исраэль», обнародовал ее цели и программу. Весьма симптоматично, что создаваемая партия не ограничивала себя борьбой с распространением секулярных начал в еврейском обществе, но и предусматривала деятельность, направленную на борьбу за равноправие евреев и улучшение их экономического положения, выражала готовность координировать свою деятельность с еврейскими политическими силами, добивавшимися двух последних из обозначенных выше целей. Русские власти, пишет, ссылаясь на письма Гродзинского, Бэкон, создавали для организации «Кнессет Исраэль» всевозможные бюрократические препятствия и таким образом, утверждает исследователь, помешали «реализации этого движения» (с. 32). Хотя сам Бэкон приводит факты, из которых следует, что ортодоксальные силы и в этом случае действовали медленно и осторожно.

Официальная история Агудат Исраэль ведет свое начало с конференции в Катовицах в 1912 г. (где за двадцать восемь лет до этого впервые собрались палестинофилы). На конференции было создано всемирное ортодоксальное еврейское движение.

Партия Агудат Исраэль, или на идише — Агудас Исроэль, нередко известная как просто Агуда, приняла свое название от фразы из «Амиды» — молитвы, произносимой в День Искупления — Йом-Кипур: «И убоятся Тебя все создания, и падут ниц перед Тобою все сотворенные и составят все единый союз (*Агуда эхат*), чтобы исполнять волю Твою всем сердцем».

Новообразованное движение заявило о своем стремлении решать все насущные вопросы еврейства в духе Торы и традиции.

Симптоматично, что в первые годы после формального провозглашения Агудат Исраэль, то есть до начала первой мировой войны, Агуда, как пишет автор, была далека от «организационной реальности, а ее деятельность оставалась на бумаге» (с. 36). Это обстоятельство Бэкон объясняет на этот раз не внешними условиями, а тем фактом, что некоторые еврейские традиционалисты были убеждены в том, что Агуда не является единственным типом ортодоксии, символизируя лишь ортодоксальное франкфуртское еврейство (с. 37). Другими словами, мест-

ные особенности в Восточной Европе диктовали свои условия для формирования ортодоксальной организации.

Поворотным моментом для развития Агудат Исраэль в Польше стала первая мировая война и оккупация этой входившей в состав Российской империи территории. Возникновение Агуды именно в то время автор во многом объясняет изменившимися внешними условиями, а именно достаточно юдофильской политикой германских властей. Они не вмешивались во внутренние дела еврейской общины и позволили возрождение еврейской печати. В результате ряда встреч ортодоксальных деятелей, хасидских лидеров в центральной общине Варшавы (к тому времени превратившейся из-за наплыва беженцев, среди которых оказались многие хасидские авторитеты, в хасидский центр) в начале 1916 г. было принято решение об основании Агуды в Польше.

Обращаясь к еврейско-немецкому влиянию на организацию Агуды, автор пишет, что организационный опыт и политические связи немецкой неортодоксии имели решающее влияние. Но не менее важен и тот факт, что призыв с Запада был услышан. Здесь мы наблюдаем достаточно интересный парадокс: хотя ортодоксальные массы жили на Востоке, а западноевропейское еврейство, прежде всего в Германии, в большинстве своем еще со времен Мендельсона встало на путь реформированного иудаизма, организационное оформление восточноевропейских традиционалистов проходило под сильным идейным влиянием их западных единомышленников. И тем не менее ситуация, конечно, была иной. «Польская ортодоксия, — подчеркивает Бэкон, — обратилась к политике не для того, чтобы сохранить исчезающую группу меньшинства, как в Германии, но с целью стать выразителем взглядов молчаливого большинства» (с. 43). И вновь, как это уже не раз случалось, лидеры Агуды не спешили переходить к конкретной политической деятельности. Новообразованная партия обратилась к политической активности уже после обретения Польшей независимости, образования Второй Польской республики (1918).

Заслуживает внимания глава, посвященная идеологии движения. Как и в ряде других случаев, этот сюжет требует от исследователя высокого профессионализма. Идеологические основы Агуды можно понять, обратившись к весьма ограниченному набору источников: полемическим памфлетам, сравнительно редким, выходящим из-под пера ортодоксальных авторов, газетным статьям, а также респонсам. Тем не менее Бэкон отмечает, что вполне определенно можно говорить о самостоятельном характере идеологии Агуды в Польше, отличной как от идеологии других ортодоксальных групп в Польше, так и в других странах, особенно в Германии.

Израильский историк пишет, что эта идеология не носила мессианского характера и скорее была ориентирована на реалии, стремилась сохранить прежде всего традиционные ценности еврейского общества. В своей активности за влияние на «еврейской улице» Агудат Исраэль

отрицала светский сионизм, в то же время постоянно подчеркивала свою поддержку заселения Эрец-Исраэль. Однако в приоритете ценностей верность Торе стояла на первом месте. Без Торы, заявляли идеологи партии, еврейство не сможет выжить. Представители Агуды здесь нередко ссылались на пример Советской России, где евсекции вели решительную борьбу с еврейской религией и традицией, что привело еврейство к потере молодого поколения. В дополнение к своей оппозиции сионизму Агуда призывала к единству ортодоксии. «Агуда хотела объединить всех традиционных евреев под своим знаменем... стремилась представлять всех религиозных евреев, как хасидов, так и нехасидов» (с. 59). Тем не менее нельзя не отметить того факта, что Агудат Исраэль не сумела стать универсальной ортодоксальной организацией. Ультра-ортодоксальные — и в первую очередь хасидские — группы не поддерживали Агудат Исраэль, ибо, по сути, отрицали любую политическую деятельность и использование современных организационных форм.

Подробно остановившись на организационной структуре партии, Бэкон отмечает, что Агудат Исраэль являлась первой успешно функционировавшей независимой ортодоксальной партией в Польше. Партийный аппарат, хотя и был слабым, а в ряде мест и вовсе отсутствовал, тем не менее он обеспечил организационную основу для успехов партии как на местном, так и национальном уровне. «Для большинства ортодоксальных евреев она (Агуда.— *А. Л.*) была тем адресом, по которому они могли обратиться и которая являлась выразителем их интересов» (с. 99). Отражением активной деятельности партии, стремлением укрепить и расширить свое влияние стал путь, по которому шли все другие еврейские партии от сионистов до социалистов — создание молодежных, рабочих, женских организаций. Воплощением такой закономерности было создание ортодоксальной рабочей организации «Поалей Агудат Исраэль» и молодежной организации «Цеирей Агуда». Однако рабочая организация партии не смогла успешно соперничать с такими традиционными на «еврейской улице» пролетарскими организациями, как Бунд или Поалей Цион. Вместе с тем ортодоксальное рабочее движение играло важную роль для религиозной молодежи, вышедшей из хасидских семей и учащихся иешив. Движение еврейских религиозных рабочих в течение всего межвоенного периода оставалось важной составной частью Агудат Исраэль.

Одним из основных приоритетов для партии всегда оставалась деятельность в сфере образования. Однако, как пишет автор, лидеры Агуды стремились свести к минимуму изменения в системе традиционного образования. А в ряде мест эти реформы вообще оставались лишь на бумаге.

Тем не менее во многих сферах деятельность партии оказалась достаточно успешной. Это прежде всего касается успехов Агуды на выборах в местные общинные советы, особенно в самых крупных общинах — в Варшаве и Лодзи, где представители ортодоксии завоевали

самое большое число мандатов, оставив позади даже такую влиятельную силу, как сионисты. Однако партия не смогла добиться контроля над ортодоксальной частью польского еврейства в масштабах страны. Причин для того было немало, в том числе и из-за противодействия со стороны некоторых хасидских движений. К этому надо добавить тяжелое положение еврейской общины в целом: экономическая депрессия, рост антисемитизма...

Наиболее заметно на национальном уровне роль Агуды проявилась в парламентской и муниципальной политике, этим вопросом в монографии уделено значительное внимание. Автор подробно останавливается на выборах 1919, 1922 гг., на союзе с режимом Ю. Пилсудского. Касаясь «исторического альянса» Агуды, Бэкон считает его весьма притягательной альтернативой, в рамках ограниченных возможностей, для ортодоксального еврейства в тот период. Вместе с тем нельзя не отметить, что попытки улучшить положение евреев в 1930-х гг. путем соглашения с властями отрицательно сказались на авторитете и влиянии Агудат Исраэль. Союз с властями, закончившийся провалом, автор рассматривает как часть более обширной неудачи всех без исключения еврейских партий в Польше, правых и левых, сионистов и несионистов, социалистов и несоциалистов, которая отразила провал попыток Второй республики добиться *modus vivendi* с национальными меньшинствами... (с. 280). Впрочем, эта точка зрения не является новой, а скорее вполне устоявшейся в еврейской историографии Польши и всей несоветской Восточной Европы кануна Холокоста¹.

Содержание последней, десятой главы в основном выходит за хронологические рамки монографии и касается Холокоста и политической активности партии в Израиле. Примечателен вывод, который делает автор в этой главе-эпизоде. «Основатели Агудат Исраэль в Польше рассматривали партию как вынужденную уступку требованиям современности. Современные наследники (в Израиле. — А. Л.) считают Агуду ключевым фактором в выживании и поддержке ортодоксального иудаизма» (с. 310).

В заключение можно выразить надежду, что своего часа дождетсся и исследование, посвященное истории Агудат Исраэль и ортодоксального движения в целом, в России. Свидетельством их значительной популярности в России стали результаты выборов в руководящие советы новых еврейских общин, состоявшиеся во второй половине 1917 г. Ортодоксальные объединения уступили лишь сионистам, опередив социалистические партии.

¹ См.: Эткес Э. Р. Израэл Салантер ве' решита шел тенуат ха' муссар. Иерушалаим, 1982.

² Штампфер Ш. Хаиешива халитаит бехитхавута. Иерушалаим, 1996.

³ Mendelsohn E. The Jews of East Central Europe between the World Wars. Bloomington, 1983.

УКАЗАТЕЛЬ СОДЕРЖАНИЯ «ВЕСТНИКА ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В МОСКВЕ» ЗА 1992—1997 ГГ*.

1992. № 1; 1993. № 2; 1993. № 3; 1993. № 4; 1994. № 1(5);
1994. № 2(6); 1994. № 3(7); 1995. № 1(8); 1995. № 2(9);
1995. № 3(10); 1996. № 1(11); 1996. № 2(12); 1996. № 3(13); 1997.
№ 1(14); 1997. № 2(15); 1997. № 3(16)

ИССЛЕДОВАНИЯ

История

1. *Аграновский Г., Копилевич Р.* (Вильнюс). Когда российские евреи приняли фамилии? // 1995. № 1(8). С. 80—82.
2. *Аграновский Г.* (Вильнюс). Конфликт между маскилим и хасидами и репрессии против еврейской печати в 30-х годах XIX века: (По материалам вильнюсского архива) // 1996. № 2(12). С. 68—80.
3. *Арад И.* (Иерусалим). Отношение советского руководства к Холокосту // 1995. № 2(9). С. 4—45.
4. *Барковец А.* Об основных этапах деятельности «Агро-Джойнта» в СССР: (По материалам Государственного архива Российской Федерации) // 1996. № 2(12). С. 134—143.
5. *Будницкий О.* (Ростов-на-Дону). В чужом пиру похмелье: (Евреи и русская революция) // 1996. № 3(13). С. 21—39.
6. *Будницкий О.* (Ростов-на-Дону). «Еврейский вопрос» в эмигрантской публицистике 1920—1930-х годов // 1994. № 3(7). С. 4—27.
7. *Вайс А.* (Иерусалим). Отношение некоторых кругов украинского национального движения к евреям в период второй мировой войны // 1995. № 2(9). С. 104—114.
8. *Вейнберг И.* (Иерусалим). Древнееврейское государство: Идея и реальность // 1994. № 2(6). С. 4—17.
9. *Вексельман М.* (Беэр-Шева). Еврейские капиталы в хлопкоочистительной и маслобойной промышленности Средней Азии: Конец XIX — начало XX в. // 1996. № 1(11). С. 46—50.
10. *Гавлин М.* Еврейское предпринимательство в Москве в 60—90-е годы XIX века: (По материалам гильдейского налогообложения // 1997. № 3(16). С. 11—26.

* Рубрикатор указателя отражает содержание соответствующих номеров журнала (*прим. ред.*).

11. *Ганелин Р.* (Санкт-Петербург). Государственная дума и антисемитские циркуляры 1915—1916 годов // 1995. № 3(10). С. 4—37.
12. *Ганелин Р.* (Санкт-Петербург). Еврейский вопрос во внутренней политике России в 1915 году // 1997. № 1(14). С. 41—65.
13. *Герасимова И.* (Минск). К истории еврейского отдела Института белорусской культуры (Инбелкульт) и еврейского сектора Белорусской Академии наук в 20—30-х годах // 1996. № 2(12). С. 144—167.
14. *Гольдельман М.* (Иерусалим). Евреи в этнической истории Хазарии // 1995. № 1(8). С. 61—79.
15. *Гольдин А., Иоффе Э.* (Минск). Некоторые новые данные по истории Холокоста и еврейского Сопротивления в Белоруссии // 1995. № 2(9). С. 119—123.
16. *Гринбаум А.* (Иерусалим). Раввинская конференция в Коростене (1926) // 1994. № 3(7). С. 82—86.
17. *Гусев В.* (Киев). К вопросу о зарождении бундовского движения в Украине (конец XIX — начало XX века): Новые архивные материалы // 1996. № 2(12). С. 104—133.
18. *Гусев В.* (Киев). О еврейских погромах, помощи пострадавшим и эмиграции евреев из Украины (1917—1921 гг.) // 1994. № 3(7). С. 64—81.
19. *Динерштейн Е. А. С.* Суворин и «еврейский вопрос» // 1992. № 1. С. 57—74.
20. *Еленская И.* (Минск). Холокост на территории Пинщины, 1941—1944 годы // 1995. № 2(9). С. 114—118.
21. *Елисаветский С.* (Киев). Евреи Украины в антинацистском Сопротивлении // 1995. № 2(9). С. 93—103.
22. *Ермаков Е.* (Барнаул). Несостоявшийся проект: Попытка поселения евреев на Алтае в годы первой мировой войны // 1994. № 2(6). С. 32—34.
23. *Журавлева В.* Еврейский вопрос в России глазами американцев: (Из истории российско-американских отношений конца XIX века) // 1996. № 3(13). С. 64—87.
24. *Зельцер А.* (Иерусалим). Погром в Балте // 1996. № 3(13). С. 40—63.
25. *Иванов А.* «Еврейский вопрос» и высшее образование в России (конец XIX — начало XX в.) // 1994. № 1(5). С. 35—51.
26. *Измозик В.* (Санкт-Петербург). Ф. Э. Дзержинский, ОГПУ и сионизм в середине 20-х годов // 1995. № 1(8). С. 141—146.
27. *Казанов В.* (Кемерово). Нелегальные еврейские общины Кузбасса: (Конец 40-х — начало 50-х гг.) // 1994. № 2(6). С. 46—53.
28. *Казак К., Савицкий Э.* (Минск). Материалы Национального архива Республики Беларусь об участии евреев в партизанском движении и подполье Белоруссии (1941—1944 гг.) // 1995. № 2(9). С. 124—128.
29. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Еврейский вопрос и русская общественная жизнь в годы первой мировой войны // 1997. № 1(14). С. 66—93.

30. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Русско-еврейская интеллигенция: Генезис и проблемы национальной идентификации (вторая половина XIX — начало XX века) // 1996. № 3(13). С. 4—20.

31. *Кельнер Ст.* (Санкт-Петербург). «Союз для достижения самоуправления еврейского народа в России» и еврейское национальное представительство в Государственной думе // 1997. № 3(16). С. 27—50.

32. *Клиер Дж. Д.* (Великобритания). Круг Гинцбургов и политика штатдланута в императорской России // 1995. № 3(10). С. 38—55.

33. *Кричевский Л.* Евреи в аппарате ВЧК—ОГПУ в 20-е годы // 1995. № 1(8). С. 104—140.

34. *Лебедева-Каплан В.* (Тель-Авив). Евреи Петрограда в 1917 г. // 1993. № 2. С. 4—19.

35. *Левинская И.* (Санкт-Петербург). Еврейская самоидентификация и налог на евреев (Fiscus iudaicus) // 1997. № 1(14). С. 4—15.

36. *Левинская О.* Община терапевтов: реальность или фантом? // 1993. № 3. С. 56—77.

37. *Локшин А.* «Дело врачей»: «Отклики трудящихся» // 1994. № 1(5). С. 52—62.

38. *Локшин А.* Формирование политики: (Царская администрация и сионизм в России в конце XIX — начале XX в.) // 1992. № 1. С. 42—56.

39. *Любченко В.* (Киев). Евреи Подолии и Устим Карманюк (Кармалюк): Анализ взаимоотношений // 1997. № 2(15). С. 36—45.

40. *Меламед Е.* (Житомир). Еврейские «отцы и дети»: (К истории давнего спора) // 1997. № 3(16). С. 4—10.

41. *Миндлин А.* Еврейский вопрос и финансовые отношения России с Западом в конце XIX — начале XX века // 1996. №2(12). С. 81—103.

42. *Натанс Б.* (Стенфорд). За Чертой: Евреи, русские и «еврейский вопрос» в Петербурге (1855—1880) // 1994. № 2(6). С. 18—31.

43. *Нахманович В.* Прорыв за Черту: (История принятия закона о праве повсеместного жительства евреев — купцов 1-й гильдии) // 1997. № 1(14). С. 16—40.

44. *Немировский А.* К историческому содержанию Бьгтия XIV // 1997. № 2(15). С. 4—25.

45. *Нитобург Э.* Афроамериканцы и американские евреи: от общности целей к конфликту интересов // 1997. № 3(16). С. 73—95.

46. *Подольский А.* (Киев). Уничтожение еврейского населения в Среднем Поднепровье во время нацистской оккупации Украины // 1996. № 1(11). С. 61—74.

47. *Порат Д.* (Иерусалим). Катастрофа в Литве — специфические аспекты // 1993. № 2. С. 20—31.

48. *Рахманова Н.* (Санкт-Петербург). Еврейский вопрос в политике В. К. Плеве // 1995. № 1(8). С. 83—103.

49. *Розенберг Л.* Еврейское население Поволжья в середине XIX — начале XX в. // 1994. № 3(7). С. 39—48.

50. *Розенблат Е.* (Брест). Антисемитизм и политика советской власти в западных областях Беларуси в 1939—1941 годах: (На примере Пинской области) // 1997. № 3(16). С. 61—72.

51. *Романова Н.* (Санкт-Петербург). Еврейский отдел Петроградского комиссариата по делам национальностей (1918—1923 гг.) // 1995. № 3(10). С. 56—69.

52. *Романовский Д.* (Иерусалим). Холокост в Восточной Белоруссии и Северо-Западной России глазами неевреев // 1995. № 2(9). С. 56—92.

53. *Россман В.* (Иерусалим). Две концепции избранности, или Исторические заметки на неисторические темы / Предисл. Г. Померанца // 1993. № 4. С. 40—58.

54. *Селеменев В.* (Минск). Документы Белорусского государственного архива о трагедии еврейского населения в годы второй мировой войны // 1995. № 2(9). С. 128—133.

55. *Синельников А.* Социально-демографические последствия ограничения браков между евреями в немецких государствах в XVII—XIX вв. // 1993. № 3. С. 22—55.

56. *Смиловицкий Л.* (Иерусалим). Советская еврейская школа в Белоруссии в 1920—1930-х годах // 1997. № 1(14). С. 94—102.

57. *Сотниченко В.* (Киев). Еврейская сельскохозяйственная колонизация на Украине в середине 20-х годов XX века // 1997. № 3(16). С. 51—60.

58. *Тимофеев В.* (Харьков). Еврейская эмиграция из России в контексте российско-британских отношений конца XIX века // 1993. № 4. С. 59—88.

59. *Фельдман Д.* Из истории шкловских евреев: (По материалам Российского государственного архива древних актов) // 1994. № 3(7). С. 28—38.

60. *Фельдман Д.* К истории еврейского предпринимательства в России в начале правления Екатерины II // 1997. № 2(15). С. 26—35.

61. *Хазанов А.* (Мадисон, США). Евреи в раннесредневековой Византии // 1994. № 1(5). С. 4—34.

62. *Хенкин Е.* (Новосибирск). О роли «Джойнта» в оказании помощи России и Украине в 1921—1923 гг. // 1993. № 4. С. 89—98.

63. *Чарный С.* Советский государственный антисемитизм в цензуре начала 60-х годов: (На примере судьбы книги Б. Марка «Восстание в Варшавском гетто») // 1997. № 2(15). С. 76—81.

64. *Членов Матв.* Культурное движение и журнал «Наш иврит» // 1995. № 3(10). С. 70—88.

65. *Швейбиш С.* (Иерусалим). Еврейский семейный партизанский отряд Ш. Зорина // 1996. № 3(13). С. 88—109.

66. *Швейбиш С.* (Иерусалим). Эвакуация советских евреев в годы Катастрофы // 1995. № 2(9). С. 36—55.

67. *Шпотов Б.* «Автомобильный король» и «еврейский вопрос»: (Антисемизм Генри Форда) // 1997. № 2(15). С. 46—75.

68. *Энгель В.* Либеральные тенденции в «еврейской политике» самодержавия конца XIX — начала XX века // 1994. № 3(7). С. 49—63.

69. *Эстрайх Г.* Еврейские секции компартии: По материалам бывшего Центрального партархива // 1994. № 2(6). С. 35—45.

Археология. Этнография. Этнология

70. *Гиль П.* (Иерусалим). Фамилии ашкеназских евреев // 1993. № 2. С. 40—67.

71. *Дымерская-Цигельман Л., Кипнис М.* (Иерусалим). Вопросы этнического определения евреев в советских энциклопедиях до середины 80-х годов // 1997. № 2(15). С. 82—113.

72. *Каракетов М.* Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // 1997. № 1(14). С. 103—110.

73. *Наймарк А.* Следы еврейской культуры в Согде // 1996. № 1(11). С. 75—83.

74. *Соломоник Э.* (Симферополь). Новая находка в Крыму плиты с изображением меноры // 1994. № 2(6). С. 54—58.

75. *Улановский И.* (Ереван). Субботники села Еленовка // 1993. № 2. С. 32—39.

76. *Чернин В.* (Элькана, Израиль). Элементы языковой ситуации в этнодисперсных группах: на примере субэтнических групп евреев // 1994. № 2(6). С. 59—67.

77. *Шнирельман В.* Евразийцы и евреи // 1996. № 1(11). С. 4—45.

78. *Юхнёва Н.* «Мы были... мы жили...»: (О рассеянии евреев-ашкеназов в России) // 1992. № 1. С. 75—82.

Социология. Социальная психология. Демография

79. *Ашкинази Л., Гайнер М.* Еврейская тема в советской и постсоветской прессе 1990—1994 годов по данным контент-анализа // 1995. № 1(8). С. 51—60.

80. *Гительман Ц.* (Анн-Арбор), *Червяков В., Шапиро В.* Иудаизм в национальном самосознании российских евреев // 1994. № 3(7). С. 121—144.

81. *Гудков Л., Левинсон А.* Изменения в отношении к евреям населения республик на территории бывшего СССР // 1993. № 4. С. 4—39.

82. *Гудков Л., Левинсон А.* Отношение населения СССР к евреям // 1992. № 1. С. 6—41.

83. *Дымерская-Цигельман Л.* (Иерусалим). Об идеологической мотивации различных поколений активистов еврейского движения в СССР в 70-х годах // 1994. № 1(5). С. 63—90.

84. *Куповецкий М.* Людские потери еврейского населения в послево-

енных границах СССР в годы Великой Отечественной войны // 1995. № 2(9). С. 134—155.

85. *Рывкина Р.* Социальные типы евреев в современной России // 1996. № 2(12). С. 32—50.

86. *Синельников А.* Некоторые демографические последствия ассимиляции евреев в СССР // 1994. № 1(5). С. 91—99.

87. *Синельников А.* Почему исчезает российское еврейство? // 1996. № 2(12). С. 51—67.

88. *Собкин В.* Еврейские школы в Москве: (По материалам экспертного опроса) // 1993. № 3. С. 4—21.

89. *Собкин В.* Еврейский подросток о семье: Опыт социологического исследования // 1996. № 2(12). С. 4—31.

90. *Собкин В.* Ценностные ориентации еврейского подростка: Опыт социологического исследования // 1995. № 1(8). С. 4—50.

Культура

91. *Аграновский Г.* (Вильнюс). Еврейское книгопечатание в Вильне в 60—70-е годы XIX столетия // 1994. № 1(5). С. 115—126.

92. *Айзикович Т.* (Нетания, Израиль). О роли евреев в истории советской популярной и джазовой музыки // 1996. № 2(12). С. 212—222.

93. *Аннинский Л.* Еврейское киношастье // 1993. № 3. С. 78—107.

94. *Бар-Йосеф Х.* (Беэр-Шева, Израиль). Влияние русской литературы на становление и развитие новой литературы на иврите // 1997. № 2(15). С. 114—136.

95. *Белова О.* Евреи глазами славян: (По материалам традиционной народной культуры) // 1996. № 3(13). С. 110—119.

96. *Биневиц Е.* (Санкт-Петербург). Еврейский театр в Одессе: Очерк первый. А. Гольдфаден и его труппа // 1994. № 3(7). С. 87—106.

97. *Биневиц Е.* (Санкт-Петербург). Еврейский театр в Одессе: Очерк второй. Начало 1880-х годов // 1995. № 1(8). С. 147—174.

98. *Блюм А.* (Санкт-Петербург). Отношение советской цензуры (1940—1946) к проблеме Холокоста // 1995. № 2(9). С. 156—167.

99. *Блюм А.* (Санкт-Петербург). Цензурные преследования литературы на иврите в СССР в 1920-е годы // 1995. № 1(8). С. 175—185.

100. *Вальдман Б.* (Беэр-Шева). Тургенев и российское еврейство // 1997. № 3(16). С. 183—196.

101. *Гензелева Р.* (Иерусалим). К вопросу о двойственности национального самосознания Василия Гроссмана в романе «Жизнь и судьба» // 1996. № 1(11). С. 134—153.

102. *Гензелева Р.* (Иерусалим). Повесть Израиля Метгера «Конец детства» и русско-еврейская литература 30-х годов // 1997. № 1(14). С. 115—142.

103. *Грановская Л.* (Баку). О гебраизмах и идишизмах в русском языке // 1995. № 2(9). С. 188—201.

104. *Грановский Б.* Об еврейской музыке в музыкально-литературном наследии И. В. Липаева // 1993. № 2. С. 80—88.
105. *Десницкий А.* Септуагинта: На пути от библейской к византийской поэзии // 1996. № 1(11). С. 84—106.
106. *Дмитриева-Айнгорн М.* Еврейские художники из России в Берлине 20-х годов // 1995. № 2(9). С. 168—187.
107. *Жамкочян А.* (Ереван). Восточные источники «Сказки о золотом петушке» А. С. Пушкина // 1997. № 1(14). С. 111—114.
108. *Земцовский И.* В мире еврейской музыки // 1993. № 2. С. 68—79.
109. *Казовский Г.* (Иерусалим). Еврейские художники в России на рубеже веков: К проблеме национальной самоидентификации в искусстве // 1995. № 3(10). С. 166—189.
110. *Казовский Г.* (Иерусалим). Шагал и еврейская художественная программа в России // 1992. № 1. С. 83—96.
111. *Капланов Р.* Антонио Нунес Рибейро Саншес — первый еврейский интеллигент в Российской империи // 1997. № 1(14). С. 154—177.
112. *Кацис Л.* «Дело Бейлиса» в контексте «Серебряного века» // 1993. № 4. С. 119—140.
113. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Два инцидента: Из русско-еврейских отношений в начале XX в. // 1995. № 3(10). С. 190—198.
114. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Книжное дело в контексте русско-еврейской культуры на рубеже XIX—XX вв. // 1997. № 3(16). С. 129—150.
115. *Кобринский А.* (Санкт-Петербург). К вопросу о критериях понятия «русско-еврейская литература» // 1994. № 1(5). С. 100—114.
116. *Константиновская Е.* (Иерусалим). Еврейское подполье, или Сионизм по Достоевскому // 1997. № 3(16). С. 160—182.
117. *Крутиков М.* Душой разгадывая вечность: О религиозной поэзии Соломона Ибн-Гебиры // 1994. № 2(6). С. 68—85.
118. *Крутиков М.* Русская революция и еврейская литература: Реконструкция реальности 1905 года в идишской прозе начала XX века // 1996. № 1(11). С. 107—133.
119. *Левитова А.* Еврейский народный университет в Москве (1918—1921) // 1994. № 3(7). С. 107—120.
120. *Маркиш Ш.* (Женева). Стоит ли перечитывать Льва Леванду? Статья первая: Посыл // 1995. № 3(10). С. 89—140.
121. *Маркиш Ш.* (Женева). Стоит ли перечитывать Льва Леванду? Статья вторая: Художество // 1996. № 2(12). С. 168—193.
122. *Меламед Е.* (Житомир). «Посвящу Вудбайну...»: По следам не написанной статьи В. Г. Короленко // 1995. № 3(10). С. 141—153.
123. *Назарова Е.* Язык горских евреев Дагестана // 1996. № 3(13). С. 120—146.
124. *Нерлер П.* Евреи-студенты из России в Германии в начале XX

века: Эпизод с созданием русской читальни во Фрайбурге // 1996. № 2(12). С. 194—211.

125. *Портнова Н.* (Иерусалим). В кругу Достоевского: (По страницам русско-еврейской литературы // 1997. № 3(16). С. 151—159.

126. *Портнова Н.* (Иерусалим). Написать трагедию...: Свершения и пределы русско-еврейской литературы // 1995. № 3(10). С. 154—165.

127. *Равич Л.* (Санкт-Петербург). Скандальное происшествие с Владимиром Зотовым: (Эпизод из истории еврейского вопроса в России) // 1993. № 4. С. 99—118.

128. *Рогачевский А.* К истории одного издания: «Вавилонская башня» и Михаил Агурский // 1994. № 2(6). С. 99—105.

129. *Романовская Т.* (Киев). Мегиллат Эстер XVII века из Киевской хоральной синагоги Бродского в коллекции Киево-Печерского историко-культурного заповедника // 1996. № 1(11). С. 154—159.

130. *Сливкин Е.* (Урбана, США). Евреи безоружные и вооруженные: (Опыт параллельного чтения «Конармии» и «Одесских рассказов» Исаака Бабея) // 1997. № 2(15). С. 137—146.

131. *Соколова А.* (Санкт-Петербург). Архитектурный образ штетла // 1997. № 2(15). С. 147—185.

132. *Торчинов Е.* (Санкт-Петербург). Каббала и Восток // 1997. № 3(16). С. 96—128.

133. *Хитерер В.* (Киев). Еврейское образование в Украинской Народной Республике (1917—1920 гг.) // 1996. № 3(13). С. 147—162.

134. *Ходорковский Ю.* (Киев). К вопросу об исследовании историко-архитектурного наследия еврейских общин Украины // 1993. № 3. С. 108—129.

135. *Цицуашвили Ш.* (Тбилиси). К истории изучения иврита в Советской Грузии // 1997. № 3(16). С. 197—202.

136. *Шатин М., Шатина Н.* Строение под литерой «А»: Из истории Московской хоральной синагоги // 1994. № 2(6). С. 86—98.

137. *Шолохова Л.* (Киев). По материалам первой этнографической экспедиции М. Береговского // 1997. № 1(14). С. 143—153.

ОЧЕРКИ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

138. *Аграновский Г.* (Вильнюс). Малоизвестные документы Абрама Мапу // 1996. № 3(13). С. 164—168.

139. *Аграновский Г.* (Вильнюс). Нафтали Берлин и Воложинская иешива // 1993. № 3. С. 130—134.

140. *Андреев Д. А. И.* Браудо: Штрихи к политическому портрету // 1994. № 1(5). С. 151—170.

141. *Ахизер А.* Антисемизм в России: Взгляд культуролога // 1992. № 1. С. 98—128.

142. *Гессен В.* (Санкт-Петербург). И. Н. Винников в 20-е годы XX века: Еврейская тема // 1995. № 1(8). С. 186—198.
143. Исаак Аскназий: Жизнь художника в документах и материалах / Публ. А. Аскназия // 1996. № 2(12). С. 224—240.
144. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Александр Браудо и борьба с антисемитизмом в России в конце XIX — начале XX в. // 1993. № 2. С. 103—113.
145. *Кельнер В.* (Санкт-Петербург). Давид Маггид и его генеалогия Гинцбургов // 1996. № 1(11). С. 160—169.
146. *Лихоманов А. И. Я.* Гурлянд и еврейский вопрос в России // 1993. № 4. С. 142—153.
147. *Лобовская Р.* Поляковский зал в Музее изящных искусств в Москве // 1993. № 3. С. 135—137.
148. *Маркиш Ш.* (Женева). Осип Рабинович // 1994. № 1(5). С. 128—150; № 2(6). С. 106—173.
149. *Меламед Е.* (Житомир). Другой Наумов: История одной повести и одной жизни // 1993. № 2. С. 114—124.
150. *Меламед Е.* (Житомир). Из комментария к «Краткой еврейской энциклопедии» // 1995. № 1(8). С. 199—205.
151. *Полонский Л.* (Баку). Банкирский дом Рогшильда в Баку // 1996. № 3(13). С. 169—182.
152. *Раскин А.* Русско-еврейская тема в работах А. Кагана и М. Рисчина (США) // 1993. № 4. С. 154—156.
153. *Рогачевский А.* «Верноподданный еврей»: Новые данные о Лейбе Неваховиче // 1992. № 1. С. 129—132.
154. *Роговин В.* Л. Д. Троцкий об антисемитизме // 1993. № 2. С. 90—102.
155. *Салмон Л.* (Болонья). Жизнь и творчество Бен-Ами // 1994. 3(7). С. 145—155.
156. *Фирин Х.* (Санкт-Петербург). Последний путь ученого: (Иехиэль Равребе по материалам НКВД) // 1997. № 3(16). С. 204—214.
157. *Хитерер В.* (Киев). Арнольд Давидович Марголин — защитник Бейлиса // 1994. № 3(7). С. 156—163.
158. *Хоровиц Б.* (Небраска, США). Генрих Слиозберг: Штрихи к политическому портрету // 1997. № 2(15). С. 186—205.

АРХИВ

Публикации

159. «А идише Левоне» Маршака / Публ. А. Колгановой // 1994. № 2(6). С. 176—214.
160. *Аграновский Г.* Документы И.-Л. Гордона в Вильнюсском архиве // 1992. № 1. С. 151—156.

161. *Алцкан В.* Материалы по истории евреев Подолии в фондах Государственного архива Винницкой области: (Конец XVIII — начало XX в.) // 1996. № 3(13). С. 184—189.

162. *Андерман И.* За что? // 1995. № 2(9). С. 235—249.

163. Антисемитизм и русское народничество: Письмо Б. Николаевского — С. Дубнову / Публ. Ст. Кельнера // 1995. № 3(10). С. 212—215.

164. Большевизм и русское еврейство: (Из архива М. М. Винавера) / Публ. А. Степанского // 1996. № 1(11). С. 196—200.

165. В спорах о главном: (Отклики читателей на работу С. М. Дубнова «Письма о старом и новом еврействе») / Публ. В. Фирина // 1997. № 2(15). С. 206—215.

166. *Жаботинский В.* Письма Оскару Грузенбергу / Публ. Х. Фирина // 1994. № 2(6). С. 215—255.

167. *Дашевская О., Раскин Д.* Ортодоксальный просветитель Арон Левенштейн // 1995. № 3(10). С. 216—221.

168. «Еврейский вопрос» в частной переписке советских граждан середины 1920-х гг.: (По материалам перлюстрации) / Публ. В. Измолика // 1994. № 3(7). С. 164—189.

169. Еврейский художник на рубеже веков: Статья М. Л. Маймона «Кто виноват?» / Публ. Г. Казовского // 1993. № 2. С. 126—131.

170. Из истории духовного образования евреев в России: По документам личного фонда К. Палена / Публ. Г. Саминич // 1993. № 4. С. 158—167.

171. Из истории правительственных провокаций: Опыт исторического расследования / Публ. Ф. Лурье // 1993. № 4. С. 168—179.

172. Из «киевского периода» биографии Соломона Михоэлса / Публ. А. Подоприторы // 1997. № 3(16). С. 216—219.

173. Из переписки М. О. Гершензона с Жилкиными / Публ. Е. Литвин // 1995. № 3(10). С. 200—208.

174. *Кельнер С.* Материалы архива О. Б. Гавронского в РГИА // 1996. № 2(12). С. 253—256.

175. *Коган Л.* Еврейское литературное общество / Публ. Х. Фирина // 1996. № 2(12). С. 249—252.

176. Григорий Адольфович Ландау: Необходимые уточнения / Публ. В. Гессена // 1994. № 3(7). С. 189—192.

177. «Московское изгнание» евреев 1790 года / Публ. Д. Фельдмана // 1996. № 1(11). С. 170—195.

178. *Найман А.* Еврейское земледелие на Украине в 1930-е годы // 1995. № 1(8). С. 217—221.

179. Неопубликованные письма Ю. И. Гессена / Публ. В. Гессена // 1996. № 2(12). С. 242—248.

180. «Несостоявшийся» проект: (К биографии Я. М. Эйхенбаума / Публ. М. Эльзона // 1994. № 2(6). С. 174—175.

181. «Объективно создававшаяся экономическая катастрофа»: Еврей-

ские местечки в 1920-х годах / Публ. В. Хитерер // 1995. № 1(8). С. 212—216.

182. Отзвуки Гаскалы: («Дело» о Бродской синагоге в Одессе) / Публ. С. Кельнера // 1993. № 3. С. 138—147.

183. *Порудоминский В.* Знакомство полвека спустя: Из записок Григория Шура // 1993. № 3. С. 148—182.

184. Русское общество и евреи: Забытые и неопубликованные статьи Ю. Айхенвальда / Публ. А. Рейтблата // 1992. № 1. С. 134—150.

185. «С глубочайшим почтением и совершенною преданностью...»: (Из истории «Книги Кагала») / Публ. В. Кельнера // 1995. № 3(10). С. 222—227.

186. Сионизм и Кишиневский погром 1903 года / Публ. В. Кельнера // 1995. № 1(8). С. 206—211.

187. «Скорбь и обида»: Письмо С. Ан-ского Сологубам / Публ. В. Кельнера // 1995. № 3(10). С. 209—211.

188. «Со страшной быстротой растут активные силы сионистов из недр еврейских масс...» / Публ. В. Гусева // 1997. № 1(14). С. 178—192.

189. *Стоклицкая-Терешкович В.* Евреи в России при Петре Великом и его ближайших преемниках / Публ. А. Зельцера и Г. Казовского // 1994. № 1(5). С. 172—214.

190. Так говорил Жаботинский: Из протоколов съезда Союза для достижения полноправия еврейского народа в России / Публ. Х. Фирина // 1993. № 4. С. 180—189.

191. «Товарищ Сталин одобрил этот текст...» / Публ. Т. Ланиной // 1995. № 2(9). С. 208—211.

192. Уничтожение евреев Смоленщины и Брянщины в 1941—1943 годах / Публ. А. Круглова // 1994. № 3(7). С. 193—220.

193. Уничтожение еврейского населения в Крыму в 1941—1942 годах / Публ. А. Круглова // 1997. № 2(15). С. 216—233.

194. Уничтожение еврейского населения Гомельской области в период второй мировой войны / Публ. А. Карасева // 1995. № 2(9). С. 202—207.

195. *Циринский Н.* Подполье Слонимского гетто // 1995. № 2(9). С. 212—234.

196. «Шалость» Владимира Жаботинского / Публ. О. Будницкого // 1996. № 3(13). С. 190—192.

Воспоминания и дневники

197. *Букчин С.* Попытка возврата // 1993. № 2. С. 132—148.

198. *Гонтмахер Г.* Субъективные заметки офицера запаса: (Еврей в Советской Армии) // 1996. № 3(13). С. 193—212.

199. *Грузенберг О.* Страницы воспоминаний / Публ. В. Кельнера // 1994. № 3(7). С. 221—241.

200. *Жаботинский В.* Опыт автобиографии / Публ. Х. Фирина // 1993. № 3. С. 213—217.
201. *Зайчик Р.* «Джойнт» в России: Что помнится // 1993. № 3. С. 218—227.
202. *Зайчик Р.* Смиха от великого человека: (Рассказ о моем дедушке и отце) // 1993. № 4. С. 190—197.
203. *Зайчик Р.* Союз «Ахим» («Братья»): Фрагменты воспоминаний // 1995. № 1(8). С. 222—233.
204. *Крейн Ю.* Композиторы Григорий и Александр Крейны: (По неопубликованным воспоминаниям) / Публ. Б. Грановского // 1994. № 1(5). С. 215—230.
205. *Ландау Г.* Воспоминания / Публ. В. Кельнера и Е. Голлербаха // 1993. № 2. С. 149—173; 1993. № 3. С. 183—212.
206. *Лерт Р.* Еврейский погром в Киеве в 1919 году / Публ. И. Энгельгардта // 1997. № 1(14). С. 193—203.
207. *Плоткин А.* Воспоминания партизана, 1942—1943 годы // 1996. № 1(11). С. 201—227.
208. *Равребе И.* Свадьба макаровского цадика / Публ. А. Локпина // 1993. № 2. С. 174—189.
209. *Романовский Д., Зельцер А.* Уничтожение евреев в Витебске в 1941 году // 1993. № 4. С. 198—228.
210. *Романовский Д.* Чашники: Очерк о массовых расстрелах евреев в Белоруссии (1942) с приложением воспоминаний // 1992. № 1. С. 157—199.
211. *Старкова К.* Илья Гринберг: Из воспоминаний / Публ. В. Вихновича // 1997. №3(16). С. 220—238.

Письма

212. Венок на могилу художника: Письмо Леонида Пастернака барону Д. Г. Гинцбургу / Публ. В. Кельнера // 1994. № 1(5). С. 231—234.
213. *Жаботинский В.* Письма русским писателям / Публ. Х. Фирина и А. Колгановой // 1992. № 1. С. 200—221.
214. «...Интимно понять русских я не в состоянии»: Письмо М. О. Гершензона А. Г. Горнфельду / Публ. В. Кельнера // 1993. № 4. С. 229—232.
215. Неопубликованное письмо Ю. И. Гессена / Публ. В. Гессена // 1993. № 3. С. 257—261.
216. Письмо Бен-Ами Д. Н. Овсяннико-Куликовскому / Публ. А. Рогачевского // 1993. № 2. С. 215—218.
217. Почти семейная хроника: (О нескольких пачках неопубликованных писем Шолом-Алейхема) / Публ. Х. Бейдера // 1993. № 2. С. 190—215; 1993. № 3. С. 228—256.

218. *Фишбейн С.* Об одном письме Йосефа Захарии Штерна, светлой памяти раввина Шяуляя, Литва // 1992. № 1. С. 222—230.

ОБЗОРЫ

219. *Гаммал М., Капланов Р.* Новое о произношении иврита у караимов Восточной Европы // 1995. № 1(8). С. 242—246.

220. *Гарцман Ш.* Евреи в рисунках англичанина // 1995. № 3(10). С. 237—239.

221. *Меламед Е.* Кто писал под псевдонимом «Русский еврей»? // 1995. № 3(10). С. 235—236.

222. *Орлянский С.* Обзор изданий Запорожского госуниверситета по истории еврейского населения Юга Украины // 1995. № 2(9). С. 250—256.

223. *Рогачевский А.* Еврейская тема в русской литературе первой половины XIX в.: Библиографические заметки // 1992. № 1. С. 232—236.

224. *Степанский А.* Историографические проблемы истории российских евреев // 1995. № 1(8). С. 234—241.

225. *Хаеш А.* Ранние годы А. Я. Гаркави // 1995. № 3(10). С. 228—234.

РЕЦЕНЗИИ. РЕФЕРАТЫ

226. *А. Л.* Рец. на кн.: Дубнова-Эрлих С. Хлеб и маца: Воспоминания и стихи разных лет. СПб., 1994 // 1997. № 1(14). С. 210—212.

227. *Ашкинази Л.* Рец. на кн.: *Карасик В.* Еврейские периодические издания: Россия, 1960—1994, Тель-Авив, 1994 // 1995. № 1(8). С. 247—249.

228. *Брио В.* Танах, евреи и славянский мир // 1995. № 3(10). С. 257—267.

229. *Вигасин А.* Рец. на кн.: История еврейского народа от эпохи патриархов до восстания Бар-Кохбы: Учебник для среднего школьного возраста. Иерусалим, 1992 // 1993. № 3. С. 262—264.

230. *Гаммал М., Капланов Р.* Рец. на кн.: *Миллер Ф. И.* Караимский сепаратизм в России девятнадцатого века. «Послание об избавлении Израиля» Иосифа Соломона Луцкого. Цинциннати, 1993 // 1996. № 2(12). С. 277—280.

231. *Елина Н.* Рец. на кн.: *Фруг С.* Иудейская смоковница: Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. // 1997. № 2(15). С. 243—245.

232. *Жуковский Е.* Рец. на кн.: *Розовский Г.* Университет: Пособие для владельца. М., 1995 // 1997. № 1(14). С. 213—218.

233. *Капланов Р.* Рец. на кн.: *Мендельсон Э.* Евреи Центрально-Вос-

точной Европы между двумя мировыми войнами. Блумингтон, 1983 // 1992. № 1. С. 247—249.

234. *Капланов Р.* Рец. на кн.: *Фишман Д. Э.* Первые современные евреи в России: Евреи Шклова. Нью-Йорк, 1995 // 1996. № 1(11). С. 234—236.

235. *Крутиков М.* Рец. на кн.: *Краг Х. Л.* «Тогда не обращались в бюро путешествий...». Вена; Кельн; Грац, 1988 // 1994. № 1(5). С. 236—237.

236. *Локшин А.* Реф. на кн.: *Аронсон М.* Мутные воды: Происхождение еврейских погромов 1881 г. в России. Питсбург, 1990 // 1994. № 2(6). С. 256—261.

237. *Локшин А.* Реф. на кн.: *Станиславский М.* Царь Николай I и евреи: Трансформация еврейского общества в России, 1825—1855. Филадельфия, 1983 // 1994. № 1(5). С. 241—245.

238. *Локшин А.* Реф. на кн.: *Френкель Дж.* Пророчество и политика: Социализм, национализм и русские евреи, 1862—1917. Кембридж, 1981 // 1994. № 3(7). С. 242—251.

239. *Локшин А.* Реф. на кн.: *Ципперштейн С.* Евреи Одессы: История культуры, 1794—1881. Стенфорд, 1985 // 1994. № 2(6). С. 262—269.

240. *Локшин А.* Реф. на ст.: *Пайнс Р.* Екатерина II и евреи: Происхождение черты оседлости // *Soviet Jewish affairs*. 1975. Vol. 5. № 2 // 1994. № 2(6). С. 270—274.

241. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Бэкон Г. С.* Политика традиции: Агудат Исраэль в Польше, 1916—1939. Иерусалим, 1996 // 1997. № 3(16). С. 240—246.

242. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Гассенимидт К.* Еврейские либеральные политики царской России, 1900—1914: Модернизация русского еврейства. Оксфорд, 1955 // 1997. № 1(14). С. 204—209.

243. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Душенко К.* Русские политические цитаты от Ленина до Ельцина: Что, кем и когда было сказано. М., 1996 // 1996. № 3(13). С. 220—222.

244. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Клир Дж. Д.* Еврейский вопрос в Российской империи, 1855—1881. Кембридж, 1995 // 1996. № 3(13). С. 214—219.

245. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Либерлес Р.* Сало Уитмайер Барон — творец еврейской истории. Нью-Йорк, 1995 // 1996. № 2(12). С. 273—276.

246. *Локшин А.* Рец. на кн.: Погромы: Антиеврейское насилие в новой русской истории. Кембридж, 1992 // 1993. № 2. С. 231—236.

247. *Локшин А.* Рец. на кн.: *Редлих Ш.* Война, Катастрофа и Сталинизм: Документальное исследование истории Еврейского антифашистского комитета в СССР. Оксфорд, 1995; Еврейский антифашистский комитет в СССР, 1941—1948: Документированная история. М., 1996 // 1997. № 2(15). С. 234—242.

248. Локшин А. Рец. на кн.: Хаберер Э. Евреи и революция в России XIX века. Кембридж, 1995 // 1996. № 1(11). С. 228—233.

249. Прокофьев Д. Рец. на кн.: Альтшулер М. Евудей Мизрах Кавказ (Евреи Восточного Кавказа). Иерусалим, 1990 // 1993. № 4. С. 244—250.

250. Рогачевский А. Новые книги «Библиотеки-Алия» по еврейской истории // 1993. № 2. С. 237—244.

251. Розенберг Л. Реф. на кн.: Клир. Дж. Д. Россия собирает евреев: Происхождение «еврейского вопроса» в России, 1772—1825. Dekalb, 1986 // 1994. № 1(5). С. 238—240.

252. Серов Д. Рец. на кн.: Дудаков С. Ю. Петр Шафиров. Иерусалим, 1989 // 1993. № 3. С. 265—269.

253. Эстрайх Г. Реф. на ст.: Кахан А. Влияние индустриализации царской России на социально-экономические условия жизни еврейского населения // Очерки еврейской социальной и экономической истории. Чикаго; Лондон, 1986. // 1994. № 3(7). С. 252—256.

БИБЛИОГРАФИЯ

254. Дополнения к библиографическому указателю: Литература о евреях на русском языке (1890—1947). СПб., 1995 / Сост. В. Кельнер // 1997. № 2(15). С. 246—260.

255. Новые книги по иудаике: Библиогр. список / Сост. Н. И. Рутберг // 1994. № 2(6). С. 275—279.

256. Русская и иностранная литература о евреях за 1991 год: Библиогр. список // 1993. № 4. С. 234—243.

257. Русскоязычная иудаика, 1994—1995: Новые поступления в ИНИОН РАН. Ч. 1 / Сост. П. Стрельченко // 1996. № 1(11). С. 237—257; Ч. 2 // 1996. № 2(12). С. 258—272.

258. Сборники «Пережитое». СПб., 1908—1913. Т. 1—4: Указ. содерж. / Сост. М. Куповецкий // 1994. № 3(7). С. 256—261.

259. «Сион»: Аннотированный указатель содержания / Сост. А. Бржезовская // 1995. № 3(10). С. 240—256.

260. Советская и иностранная литература о евреях за 1988 г.: Библиогр. список // 1993. № 3. С. 270—281.

261. Советская и иностранная литература о евреях за 1989 г.: Библиогр. список // 1993. № 2. С. 220—230.

262. Советская и иностранная литература о евреях за 1990 г.: Библиогр. список // 1992. № 1. С. 237—246.

263. Советская иудаика на русском языке (1980—1989 гг.): Библиогр. указ. / Сост. М. Куповецкий, В. Алцкан // 1994. № 1(5). С. 246—259.

264. Указатель содержания «Вестника Еврейского университета в Москве» за 1992—1997 гг. / Сост. Г. Манчха // 1997. № 3(16). С. 247—263.

265. Указатель содержания «Приложения к журналу "Такармель"» / Сост. А. Бржезовская // 1996. № 3(13). С. 223—248; 1997. № 1(14). С. 219—247.

ХРОНИКА

266. А. Л. «Еврейское население юга Украины: История и современность» // 1992. № 2. С. 246—248.

267. *Альтман И.* Международный симпозиум по истории Холокоста // 1994. № 3(7). С. 262—263.

268. *Грановский Б.* Еврейская музыка: Проблемы изучения и преподавания // 1997. № 1(14). С. 248—251.

269. *Игнатенко Ант., Рогачевский А.* «Евреи и еврейская жизнь в России и Советском Союзе» // 1993. № 3. С. 294—299.

270. *Кацис Л.* Международная научная конференция «"Дело Бейлиса": Взгляд из современности» // 1994. № 1(5). С. 266—268.

271. *Кацис Л.* Петербургская конференция «Евреи в России» // 1992. № 1. С. 250—253.

272. *Куповецкий М.* Первая всероссийская студенческая конференция по иудаике в Москве // 1995. № 1(8). С. 250—253.

273. *Лейзеров А.* Новое о белорусских гетто // 1994. № 2(6). С. 283—284.

274. *Ляховицкий Ю.* Третья международная конференция «Дробицкий Яр: память, время, люди» // 1994. № 3(7). С. 267—268.

275. *Матвеев В.* «Еврейская история и культура в Украине» // 1995. № 2(9). С. 258—261.

276. *Матвеев В., Хитерер В.* Научная конференция «Шолом-Алейхем и еврейская культура Украины» // 1994. № 3(7). С. 264—266.

277. *Матвеев В., Фельдман А., Хитерер В.* «Проблемы еврейской истории и культуры в Украине» // 1994. № 2(6). С. 280—282.

278. *Милитарев А.* Международный симпозиум «Лингвистическая и этнокультурная история семитских народов» // 1994. № 1(5). С. 260—265.

279. *Мочалова В.* Третья ежегодная международная научная конференция, посвященная проблемам изучения и университетского преподавания иудаики // 1996. № 2(12). С. 282—285.

280. *Мочалова В.* Четвертая ежегодная международная конференция по иудаике // 1997. № 2(15). С. 262—264.

281. *Орлянский С.* Еврейская история Юга Украины: История и современность // 1995. № 1(8). С. 253—255.

282. *Райцен Л.* Заседания Еврейского исторического общества в Москве (июнь 1992 — июнь 1993) // 1993. № 4. С. 252.

283. *Рогачевская Е.* Славяне и их евреи // 1993. № 3. С. 289—293.

284. *Рогачевский А.* II международная конференция «Проблемы еврейского образования» // 1993. № 3. С. 282—288.

285. *Симонова Е.* Международная конференция «Еврейская мысль и мировая культура» // 1996. № 3(13). С. 250—253.

286. *Федорчук А.* Международная конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции: (На материале славянских и еврейских текстов)» // 1996. № 1(11). С. 258—264.

Составитель Г. МАНЧУА.



CONTENTS

RESEARCH

History

- Y. MELAMED (Zhitomir). **Jewish «fathers and sons» (towards a history of an old argument).**
- M. GAVLIN. **Jewish entrepreneurialism in Moscow from the 1860s to the 1890s (from materials of guild tax regulations).**
- S. KELNER (St. Petersburg). **«The Union for the achievement of equal rights for the Jewish people in Russia» and Jewish national representation in the Government Duma.**
- V. SOTNICHENKO (Kiev). **Jewish agricultural colonization in the Ukraine in the mid 1920s.**
- Y. ROSENBLAT (Brest). **Antisemitism and Soviet politics in the western regions of Byelorussia from 1939 to 1941 (using Pinsk oblast' as an example).**
- E. NITOBURG. **Afro-Americans and Jewish Americans: from common goals to conflicts of interest.**

Culture

- Y. TORCHINOV (St. Petersburg). **Kabbala and the East.**
- V. KELNER (St. Petersburg). **The book publishing business in the context of Russian-Jewish culture abroad in the 19th and 20th centuries.**
- N. PORTNOVA (Jerusalem). **In Dostoyevsky's circle (from the pages of Russian-Jewish literature).**
- Y. KONSTANTINOVSKAYA (Jerusalem). **The Jewish underground or Dostoyevsky-style Zionism.**
- B. VALDMAN (Beer-Sheva). **Turgenev and Russian Jewry.**
- S. TSITSYASHVILI (Tbilisi). **Towards a history of the study of Hebrew in Soviet Georgia.**

ESSAYS. HISTORICAL PORTRAITS

- K. FIRIN (St. Petersburg). **The last journey of a learned man. (Ieknel Rabrebe from NKVD materials).**

ARCHIVES

Publications

- From the «Kiev period» of Solomon Michoels' biography.** *Published by A. Podoprigora. Memoirs*
- K. STARKOVA. Ilya Grinberg (from his memoirs).** *Text prepared by V. L. Vikhnovich.*

BOOK REVIEW. BIBLIOGRAPHY

- A. LAKSHIN. Book Review of: Gershon S. Bacon. The Politics of Tradition: Agydat Israel in Poland. 1916—1919.**
- A table of contents of «Vestnik Evreiskogo Universiteta v Moskve» from 1992—1997. Compiled by G. Mancha.**



SUMMARY

Y. MELAMED

Jewish «fathers and sons» (towards a history of an old argument).

The article is dedicated to the interrelationship of two generations of Russian maskili at the beginning of the 1860s.

M. GAVLIN

Jewish entrepreneurialism in Moscow from the 1860s to the 1890s (from materials of guild tax regulations).

Based on an analysis of materials from the fonds of the Center Government Historical Archive of Moscow, the author researches the structure and dynamic of Jewish entrepreneurialism in Moscow in the second half of the 19th century.

S. KELNER

«The Union for the achievement of equal rights for the Jewish people in Russia» and Jewish national representation in the Government Duma.

Based on the study of materials in the Russian Government Historical Archives and the Manuscript Section of the Russian National Library, and using memoirs and secondary sources as well, the author sheds light on one of the problems of the Jewish National Movement in Russia.

V. SOTNICHENKO

Jewish agricultural colonization in the Ukraine in the mid 1920s.

The article is dedicated to the history of the formation and activity of the Jewish agricultural colony in Khersonschina and in Krivorozhye in the 1920s.

Y. ROSENBLAT

Antisemitism and Soviet politics in the western regions of Byelorussia from 1939 to 1941 (using Pinsk oblast' as an example).

The article is based on materials in the Government Archive of the Brest oblast' and its affiliate in Pinsk. The author shows that the manifestation of Soviet politics in western Byelorussia was a rise in antisemitism among the local population.

E. NITOBURG

Afro-Americans and Jewish Americans: from common goals to conflicts of interest.

The article is dedicated to the problem of relationships between Afro-Americans and Jewish Americans through the 19th and 20th centuries, focusing mainly on the periods of the 1960s through the 1990s.

Y. TORCHINOV

Kabbala and the East.

The author of the article compares kabbalistic tradition with the religio-philosophical traditions of India and China combined in Hinduism (Brahmanism), Buddhism and Taoism. Special attention is given to the psychological approach to the resolution of religion-oriented problems.

V. KELNER

The book publishing business in the context of Russian-Jewish culture abroad in the 19th and 20th centuries.

The article is dedicated to the development of the Russian-Jewish book publishing business as a significant part of Russian-Jewish culture. The author looks at the activity of publishers such as A. Landau, S. Pozner, the St. Petersburg publishing houses «Kadima», «Pravo», «Societal Benefit», and Moscow publishing houses — «Safryt», «Mir», the Odessa publisher Y. K. Sherman, and publishing houses — «Kineret», «Kadima», «Juventus» as well as publishing houses in Yekaterinoslav and Kharkov. Attention is paid to the activities of Russian-Jewish libraries in Odessa, Yekaterinoslav, Poltava, Ymani, Smolensk, Rostov on the Don and other cities.

N. PORTNOVA

In Dostoyevsky's circle (from the pages of Russian-Jewish literature).

The article analyzes the problem of interrelationships between Russian-Jewish and Russian culture (using the works of E. M. Dostoyevsky as an example) in the second half of the 19th, beginning of the 20th centuries.

Y. KONSTANTINOVSKAYA

The Jewish underground or Dostoyevsky-style Zionism.

The author, looking at the works of Joseph Haim Brenner and, in particular, his novel *From There and From Here* in comparison with T. Gerzl's *Altnoyland*, analyses the influence of F. M. Dostoyevsky's ideas on the literary oeuvre of Brenner and on the development of Jewish literature as a whole.

B. VALDMAN

Turgenev and Russian Jewry.

The author, along with an analysis of I. S. Turgenev's approach to Jewish themes (using his story «Zhid» as an example), also takes into account the authors social and political position with regard to the Jewish question in Russia. A big portion of the article focuses in the attitude of Russian-Jewish literary figures and publishers towards Turgenev.

S. TSITSYASHVILI

Towards a history of the study of Hebrew in Soviet Georgia.

The article is dedicated to the problem of the renaissance and development of Jewish culture in Soviet Georgia from the 1920s to the 1980s.



Лицензия № 30528 от 7.05.1993.

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

Сдано в набор 20.05.97 г. Подписано к печати 1.12.97 г.
Формат 60×90¹/16. Бумага офс. № 1. Печ. л. 17,0. Уч.-изд. л. 16,6.

Тираж 1 000 экз. Заказ 2797

Типография № 2 ВО «Наука». Москва, Шубинский пер., 6.

ПАМЯТКА ДЛЯ АВТОРОВ ЖУРНАЛА

Статья представляется в редакцию в двух машинописных экземплярах (1 и 2 экз.) либо в виде четких компьютерных распечаток (формат страницы и количество знаков на ней должны соответствовать машинописной странице). На странице должно размещаться 28—30 строк, напечатанных через 2 интервала, количество знаков в строке — 59—60. Объем статьи 1,5—2 а. л.

Список используемой и цитируемой литературы и архивных источников с комментариями должен быть помещен в конце статьи и пронумерован. Номера ссылок приводятся в тексте над строкой. Библиографическое описание источников дается по действующему стандарту, так, как это принято в современной научной литературе.

К статье прилагается краткое резюме объемом не более 0,5 стр.

Наш адрес: 103009, Москва,
ул. Моховая, 9, комн. № 329
Еврейский университет в Москве
Тел. 203-34-41.

