

ВЕСТНИК Еврейского университета в Москве №1(17)

1998

ВЕСТНИК Еврейского университета в Москве



ВЕСТНИК
ЕВРЕЙСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА
В МОСКВЕ

№1(17)

МОСКВА ИЕРУСАЛИМ
1998 5758

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

ВЕСТНИК

ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В МОСКВЕ

№ 1(17), 1998

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

История

- Д. ЭЛЬЯШЕВИЧ (С.-Петербург). **Из истории цензуры еврейской печати в России.** Эпоха цензурного бездействия и создания идеологии (1804—1828 гг.) 4
- Дж. КЛИЕР (Лондон). **Еврейский вопрос в славянофильской прессе 1862—1886 гг.** И. С. Аксаков и его издания 41
- М. БЕЙЗЕР (Иерусалим). **Евреи Ленинграда перед второй мировой войной: социальный и этнокультурный облик** 61
- Д. РОМАНОВСКИЙ (Иерусалим). **Холокост глазами евреев — его жертв: на примере Восточной Белоруссии и Северо-Западной России** 84

Культура

- Б. БЕРНШТЕЙН (Пало-Альто, Калифорния). **Моисей, или Искусство, названное мимоходом** 120
- А. ОСТРОВСКИЙ (С.-Петербург). **Сновидение, его интерпретация в библейском повествовании** 157

ОЧЕРКИ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

- И. АСТАШКЕВИЧ. **Цемах Шабад** 176

АРХИВ

Публикации

- «**Как историк историку...**» (Письма Саула Борового — Семену Дубнову). *Публикация В. Кельнера* 190
- Геры и субботники Кубани в описании анонимного ростовского сиониста (осень 1917 г.). Публикация А. Симоновой** 193
-

МОСКВА
1998



ИЕРУСАЛИМ
5758

Петроградский еврейский народный университет в 1919 году. <i>Публикация Л. Вольфиун</i>	200
«Я боюсь ее за ее гениальность» (Из протоколов «Вторников»: «О еврействе»). <i>Публикация Т. Богдановой</i>	204
Воспоминания	
М. ГИНДИН. Детство в Озаричах (фрагменты воспоминаний)	219
РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ	
Е. НОСЕНКО. Рецензия на книгу: Вассерстейн Б. Исчезающая диаспора. Евреи в Европе после 1945 г. Нью-Йорк, 1997	250
Л. КАЦИС. Рецензия на книгу: Тагер А. С. Царская Россия и дело Бейлиса. М., 1996	258
Б. ГРАНОВСКИЙ. Рецензия на книгу: Хириберг И. Музыка в еврейской общине Палестины. 1880—1948. Социальная история. Нью-Йорк, 1995	261
Указатель содержания журнала «Рассвет». <i>Составитель А. Бржезювская</i>	264



Редакционная коллегия:

Р. КАПЛАНОВ — <i>председатель</i>	А. ЛОКШИН
М. КУПОВЕЦКИЙ — <i>главный редактор</i>	А. МИЛИТАРЕВ
М. ГРИНБЕРГ — <i>зам. главного редактора</i>	В. ПЕТРУХИН
А. ЛИБЕРМАН — <i>зав. редакцией</i>	В. СОБКИН
Г. КАЗОВСКИЙ	М. ЧЛЕНОВ
В. КЕЛЬНЕР	Ш. ШТАМПФЕР
А. КОВЕЛЬМАН	

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ

Д. Эльяшевич (С.-Петербург)

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕНЗУРЫ ЕВРЕЙСКОЙ ПЕЧАТИ В РОССИИ

*Эпоха цензурного бездействия и создания идеологии
(1804—1828 гг.)**

Как в истории евреев в России, так и в судьбе отечественной цензуры первые годы XIX в. оказались отмеченными многими важными событиями. В 1804 г. были приняты первое Положение для евреев и первый Устав о цензуре. Совпадение во времени этих актов являлось, конечно, случайностью, но случайность эта была весьма знаменательной. Она свидетельствовала о том, что наступила новая эпоха в отношении правительства к евреям и еврейскому вопросу и в ней цензура будет занимать далеко не последнее место. Потребовалось, правда, еще почти четверть века, для того чтобы такое положение вещей стало реальностью. На протяжении же этого времени, на фоне практического бездействия еврейской цензуры, шел процесс создания цензурной идеологии.

Итогом деятельности учрежденного указом 9 ноября 1802 г. первого Еврейского комитета в составе гр. В. П. Кочубея, кн. А. А. Чарторыйского, гр. С. О. Потоцкого, Г. Р. Державина, гр. В. А. Зубова и М. М. Сперанского в качестве управляющего делами стало Положение для евреев, одобренное императором 9 декабря 1804 г. Первый его раздел, предварявший все последующие, был озаглавлен «О просвещении». Таким образом, на самом высоком уровне подчеркивался приоритет нравственно-культурного воздействия на евреев, центральное положение про-

* Публикуемая статья является частью монографии Д. Эльяшевича «Еврейская печать и цензура в России, 1797—1917», которая в настоящее время готовится к изданию.

свещения в программе «исправления» российского еврейства¹. Наряду с обещаниями принимать евреев в различные общерусские учебные заведения и другими положениями, здесь содержалось принципиально важное указание на то, что «никто из детей еврейских, быв в училище во время его воспитания, не должен быть ни под каким видом отвлекаем от своей религии, ни принуждаем учиться тому, что ей противно и даже несогласно с нею быть может»². В разделе «О гражданском устройстве евреев» декларировался принцип личной свободы евреев и их состояние «под точным покровительством законов наравне со всеми другими российскими подданными». Никто не может «притеснять, ни даже беспокоить их в отправлении веры и в общей гражданской жизни ни словом, ни делом»³.

Вполне либеральному духу Положения для евреев 1804 г. соответствовало содержание принятого ровно на пять месяцев раньше Устава о цензуре. Его основополагающие идеи известны: это и определение цензуры как инструмента, способного «доставить обществу книги и сочинения, способствующие к истинному просвещению ума и образованию нравов, и удалить книги и сочинения, противные сему намерению», и требование «благоразумного снисхождения», запрет на преследование «скромного и благоразумного исследования всякой истины» и т. п.⁴. Вследствие этого в литературе давно утвердилось мнение о том, что Устав 1804 г. был самым либеральным за всю историю существования предварительной цензуры в России. Так полагали, например, П. К. Щербальский, в качестве дополнительного положительного момента указывавший на краткость Устава⁵, и М. И. Сухомлинов⁶.

В соответствии с Уставом, просмотр местных изданий был возложен на цензурные комитеты, которые следовало учредить при университетах. Ведомственные издания Главного правления училищ, Академии наук, Академии художеств и некоторых других организаций подлежали цензуре внутри самих этих ведомств. Для произведений печати, выпущенных за рубежом и ввозимых в Россию посредством почты, учреждались цензурные комитеты при почтамтах (что касается заграничных изданий, проникавших в империю не по почте, то, в соответствии с Уставом, книгопродавцы обязаны были сами следить за их содержанием и не допускать продажи чего-либо противоречащего законам; для специального рассмотрения этих изданий только в 1811 г. при

Министерстве полиции была учреждена особая иностранная цензура)⁷.

Помимо либерализма, у Положения для евреев и Устава о цензуре 1804 г. было еще одно принципиально важное сходство: оба они во многом остались лишь благими пожеланиями и не претворились в практические дела. Причина тому — внутренние противоречия самих документов и непоследовательность политики александровской администрации. «Правительство Александра I-го, — писал С. А. Переселенков, — как известно, обладало двумя характерными особенностями, отложившими отпечаток на всю тогдашнюю русскую жизнь: оно по несколько раз меняло свои отношения к тем или другим вопросам общественной жизни и не всегда было согласовано в отдельных своих частях»⁸.

Необходимо обратить внимание на то, что в Положении для евреев 1804 г. не содержалось ни одного слова о цензуре еврейских изданий. С другой стороны, в Уставе о цензуре никаких указаний по этому предмету тоже не было. Еврейская цензура, этот важнейший инструмент воздействия на культурно-духовное бытие народа, оказалась на несколько лет как бы забытой, во многом предоставленной самой себе. В силу этого она попросту четверть века почти бездействовала. Однако это бездействие потом, при новом царствовании, дорого обошлось еврейскому книгопечатанию.

Во время подготовительных работ по Уставу о цензуре возникла необходимость выяснить, какие типографии имеются в России, что и в каком количестве они печатают. С этой целью губернаторам в 1802 г. был циркулярно разослан соответствующий запрос. В ответах, поступавших в Петербург на протяжении двух лет, содержались очень интересные данные, относящиеся к еврейским типографиям. Данные эти как бы очерчивали предполагаемый круг деятельности еврейской цензуры.

По сведениям, доставленным губернаторами, в России на 1803—1804 гг. имелось 14 еврейских типографий, большая часть которых находилась в Волынской и Подольской губерниях⁹. Кроме того, в трех типографиях, принадлежавших неевреям, имелся еврейский шрифт¹⁰. В литературе есть также документально подтвержденные указания на то, что католическая типография, находившаяся в монастыре Св. Георгия в Вильне, с 1805 г. тоже печатала еврейские книги¹¹. Размах деятельности всех этих типографий был различным, но в целом небольшим. Как правило,

они выпускали по две-три книги в год тиражами от 1 тыс. до 2 тыс. экземпляров. Более активно работали типографии в Остроге, Славуте и Межижирове. В репертуар печатной продукции этих типографий входили Танах, различные молитвенники, отдельные трактаты Талмуда, «Шулхан Арух», «Зоѓар» и другие книги.

Никаких достоверных сведений о размерах книжного импорта в два первых десятилетия XIX в. мы не имеем. Следует, однако, предположить, что иностранные еврейские книги в это время, точно так же как и в предыдущий период, продолжали ввозиться в массовом порядке минуя цензуру¹², так как местные маломощные типографии явно не могли удовлетворить спрос на религиозную литературу, нужную евреям в повседневном обиходе. Верность этого предположения подтверждает, в частности, тот факт, что в 1815 г. еврейские типографы, названные в документе Давидом Гиршовичем, Израилем Рубиновичем и Мордухом Михелевичем (без обозначения места их жительства), безрезультатно ходатайствовали перед властями о полном запрете на ввоз из-за границы еврейских книг, конкуренцию с которыми они не могли выдержать¹³.

Итак, новые законодательные акты не внесли никакой ясности в дело организации цензуры еврейских изданий. Каково же было положение последней на практике?

Как уже было указано, с февраля 1802 г. еврейская цензура в Риге не действовала из-за упразднения самого Рижского цензурного комитета. Цензура в Могилеве-на-Днестре, безусловно, не была учреждена¹⁴. Таким образом, просмотр еврейских изданий, как российских, так и ввозимых из-за границы, формально порученный директорам училищ, должен был попросту отсутствовать. Однако 4 апреля 1803 г. в акте утверждения университета в Вильне было указано, что университет обязан иметь свою цензуру, в ведение которой передаются не только академические сочинения, но и продукция всех типографий «в округе его»¹⁵. В уставе Виленского университета, утвержденном 18 мая 1803 г., содержалось следующее разъяснение: «Для рассматривания книг общее собрание Университета ежегодно выбирает из каждого отделения заслуженного или действительного профессора. Каждый цензор имеет рассматривать книги, относящиеся по своему содержанию к его отделению, и по донесению, какое он учинит правлению Университета, позволяется или отказывается в напечатании книги. В сомнительных же случаях цензор спрашивает

совета у профессоров своего отделения и потом на мнении одного основывается в своем донесении»¹⁶. Поскольку еврейский цензор в лице Карла Тиле имелся в предыдущем Виленском цензурном комитете, то логично было бы предположить, что в новых условиях еврейская цензура должна была сосредоточиться именно в Вильне — городе, в котором на тот момент проживало около 11 тыс. евреев и еврейская община которого славилась своей ученостью¹⁷.

Это предположение находит себе убедительное доказательство в том, что 21 июля 1803 г. Виленский университет обратился с официальным письмом на польском языке в Виленский кагал, содержащим требование предоставить в распоряжение университетского начальства человека, который, находясь в здании университета, наблюдал бы за деятельностью еврейской типографии в Вильне и давал разрешения на выпуск сочинений на еврейском языке. Такой человек должен был быть снабжен поручительством кагала. Требование свое университет обосновывал желанием в точности выполнять высочайший указ о возложении на него цензурного надзора за типографиями¹⁸.

Ответ кагала на это письмо нам не известен. Есть основания полагать, что он не был положительным, поскольку, как будет показано ниже, кагал всячески старался уклониться от любого участия в цензурной деятельности. Однако сам факт обращения руководства университета к еврейскому обществу весьма знаменателен: он свидетельствовал о том, что в среде университетской профессуры отсутствовал человек, которому могла быть поручена цензура еврейских сочинений. Это неизбежно должно было привести к беспорядку в этой сфере, что в действительности и случилось.

Поручение цензуре Виленского университета наблюдения за еврейскими изданиями произошло, без сомнения, в силу традиции и практической целесообразности. Никаких специальных постановлений по этому поводу принято не было. Точно так же, по традиции, уже в 1804 г. виленской цензуре были подчинены еврейские типографии не только ее учебного округа, но и вообще все имевшиеся в империи полиграфические заведения, печатавшие еврейским шрифтом. Об этом свидетельствует, в частности, то, что на последовавший в апреле 1804 г. запрос подольского и вольнского военного губернатора И. Эссена, куда следует направлять для цензурования еврейские книги из подчиненных ему

губерний, 23 октября того же года последовал ответ министра народного просвещения: в цензуру Виленского университета¹⁹.

Таким образом, цензура еврейских изданий начала действовать в Вильне скорее всего с конца 1804 г. Надо думать, что деятельность ее протекала весьма формально. За первые два десятилетия XIX в. ни одного официального запрета она не выдала.

Первые сведения о поступлении еврейских книг в виленскую цензуру относятся к 1805 г. В «Описи сочинениям, объявленным к печатанию Виленским цензурным комитетом в 1805 г.» таких книг насчитывается 22²⁰. Они поступали в основном из Гродно, где в тот период активно работала типография Зимеля Нахимовича. Репертуар рассматривавшихся изданий был вполне традиционным: Танах, молитвенники, календари, Пасхальная Агада. Из хасидской типографии Мордки Шмуйлловича в Копысе поступили фрагменты книги «Зоѓар». Продукция других полиграфических заведений, принадлежавших хасидам, в виленскую цензуру, по крайней мере в 1805 г., не попадала. Из этого можно сделать вывод о том, что она продолжала выходить совершенно бесконтрольно.

Следует сказать, что для периода 1802—1827 гг. нет полной ясности с личностями цензоров, рассматривавших (по крайней мере официально) еврейские издания в Виленском цензурном комитете. В 1805 г. таким цензором был ксендз проф. К. И. Богуславский — именно он фигурирует в указанной «Описи». Позже, в 10-е гг., еврейские сочинения рассматривал проф. Ф. Голянский. В 1823 г. цензором являлся ксендз проф. М. Бобровский²¹, а в 1824—1827 гг. — адъюнкт С. Жуковский²². Все они были урожденными христианами-католиками, преподававшими в Виленском университете древнееврейский язык.

В рассматриваемый период состоялось первое знакомство русских властей с проектами еврейских периодических изданий маскильского толка и даже с наиболее ранними образцами русско-еврейской литературы. В последнем случае речь идет, естественно, об известном сочинении Л. Н. Неваховича «Вопль дщери иудейской». В 1803 г. рукопись этой книги поступила на рассмотрение в Московскую духовную цензуру, учрежденную указом 14 марта 1799 г.²³. Отзыв последней был чрезвычайно строг: цензура не видела «в сем злохитром народе ни малейших следов раскаяния о своих и предков своих заблуждениях», а

посему и «умствования автора о доставлении иудеям благословения Божия в земных выгодах, кроме тех, которые они честными трудами иметь могут, не заслуживают, кажется, уважения». Отсюда следовал вывод о том, что «лучше сие сочиненьице... вовсе оставить не напечатанным, яко совсем не нужное, а может быть, и судьбам Божиим о народе иудейском противное»²⁴. Однако, несмотря на такое заключение духовных цензоров, книга Л. Н. Неваховича все же вышла в свет, быть может, из-за близости ее автора к влиятельным петербургским сановникам²⁵.

Обратимся к проектам периодических изданий. В августе 1806 г. в Министерство народного просвещения поступило отношение редакции еврейской немецкоязычной газеты «*Vamberger Zeitung*» с приложением одного ее пробного номера (от 10 августа 1806 г.). Редакция просила министерство «о способствовании сим листам», поскольку их целью является «образование еврейского народа» и они вполне «соответствуют намерениям, изображенным в высочайшем указе от 9 декабря 1804 г. (Положение для евреев.— Д. Э.)»²⁶. Знакомство с присланным номером и программой газеты показывает, что вся она от начала и до конца должна была быть посвящена восторгам по поводу так называемого «Парижского синедрона», который «будет иметь огромное влияние на миллионы евреев, проживающих в других частях света», и способствовать «возрождению нации»²⁷. Программа газеты отличалась краткостью: «1. Представить полные акты Парижского собрания с замечаниями и мыслями о том ученых Франции. 2. Сравнить с тем существующие уже в большей части европейских государств, а особливо в Баварии, законы, относящиеся к евреям. 3. Доставить историческо-топографические известия... относящиеся к еврейскому народу, и объявить о вышедших и выходящих по сему предмету сочинениях и делать на оные рецензии. Скромность будет сопровождать сие предприятие; издатели будут стараться удалить и малейший вид пристрастия»²⁸.

Крайне отрицательная реакция русского правительства на заигрывания императора Наполеона с евреями Франции и Европы в целом хорошо известна²⁹. Именно в августе 1806 г. в Петербурге было решено созвать еще один Еврейский комитет для рассмотрения мер противодействия идеологической экспансии Наполеона³⁰. Вследствие этого, хотя в деле и не содержится ответа министерства, представить себе его характер совсем не трудно.

Во время военного похода 1813 г. председатель Комитета министров и министр полиции гр. С. К. Вязьмитинов доложили Александру I о желании виленских евреев издавать собственную газету. Под названием «виленские евреи» скрывался, конечно, узкий кружок маскилов, в который в то время входили Н. - Г. Шульман и некоторые другие пионеры литовской Гаскалы. Император одобрил это желание, «с таковым, однако же, условием, если еврейский кагал примет на себя ответственность, что в означенной газете ничего не будет помещаемо неприличествующего»³¹. Однако через некоторое время стало известно, что Виленский кагал «за перевод газеты на еврейский язык ответственности на себя принять не может, по причине той, что в переводе разные могут случиться ошибки»³². Такая уклончивая формулировка свидетельствовала о нежелании кагала вмешиваться в дело, явно имеющее идеологическую да к тому же и маскильскую окраску. В развитие этого сюжета 4 мая 1817 г. владелец еврейской типографии в Вильне Берка Нейман обратился к гр. С. К. Вязьмитинову с прошением разрешить ему приступить к выпуску еврейского периодического издания уже под цензурой Виленского университета, которая, как было сообщено министру, выразила согласие его рассматривать³³.

Прошение Б. Неймана вызвало активную межведомственную переписку. Вскоре выяснилось, что Виленский университет, вопреки ранее сообщенному мнению, отнюдь не горит желанием брать на себя ответственность за еврейскую газету. Тогда министр духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицын, который отвечал за цензуру в империи и которому, несмотря на это, было «неизвестно, находятся ли в [Виленском] университете знающие добротнo еврейский язык»³⁴, обратился к попечителю Виленского учебного округа кн. А. А. Чарторыйскому за разъяснениями.

Отрицательное отношение кн. Чарторыйского к проекту Б. Неймана, выраженное в его письме к кн. Голицыну, послужило причиной официального отказа в прошении, который последовал 18 августа 1817 г.³⁵. Однако письмо это по своему содержанию было гораздо шире, чем простое обсуждение просьбы Б. Неймана. Оно, во-первых, ярко характеризовало ситуацию, сложившуюся в Виленском цензурном комитете с просмотром еврейских изданий, и тем самым послужило, наряду с доносами И. Франка, о которых речь пойдет ниже, поводом для начала разбирательства

в данном вопросе на самом высоком уровне. Во-вторых, содержало в себе изложение правительственной программы, или, вернее, выработанной, в том числе и на основе цензурных сведений, правительственной точки зрения в еврейском вопросе (личная близость кн. Чарторыйского к Александру I хорошо известна³⁶). И в-третьих, впервые демонстрировало официальный взгляд на язык идиш как на своего рода преграду на пути к просвещению. Таким образом, это письмо было во многом программным, и вследствие этого оно заслуживает того, чтобы быть процитированным почти полностью: «Виленский университет имеет кафедру для преподавания еврейского языка, и здесь много особ сей [язык] понимают, но сей язык, составлявший наречие древних израильтян, называемый вообще ученым еврейским языком и на коем написаны главнейшие творения о их религии, совсем различествует от простого жидовского наречия, коим говорят и пишут ныне они в Польше. Сие различие столь значительно, что народ жидовский и их жены, как не обучались по-еврейски, не разумеют даже своих молитв, написанных на сем языке, и обратно ученые христиане, кои в оном сведущи, совсем не понимают письма и разговоров нынешних евреев. Сие наречие есть странное смешение халдейского, сирийского и прочих восточных языков, испорченных, не имеющих более сходства с природными сими языками по причине беспрерывных переселений евреев. Слова не имеют определенного значения, употребление словарей им неизвестно; и поелику язык сей употребляем народом, погруженным в великое невежество, имеющим нравы, обычаи и образ мыслей совершенно различные от прочих народов, то, очевидно, что язык сей должен быть достаточным и маловразумительным. Для сего университет объявил мне, что когда надлежит рассмотреть сочинение, писанное на нынешнем еврейском языке, то Цензурный комитет не имеет другого средства, как призвать жида, на которого надеяться можно, дабы оное прочел и перевел, и положиться совершенно на его благонамерение.

Мне же нужно представить на замечание Вашему сиятельству, что подобное средство весьма неверно и не заслуживает названия цензуры, но долгом почитаю присовокупить к сему случаю замечание мое о том, что вместо того, чтобы евреям облегчать способы к сохранению их языка и распространить более употребление оногo, лучше, кажется, было бы поощрять их к изуче-

нию нашего отечественного языка и к употреблению оного в сношениях с своими согражданами. Они весьма многочисленны, их народонаселение возрастает выше всякой соразмерности, так что многие из оных ведут жизнь в великой нищете, несмотря на то, что способы их к доставлению себе пропитания весьма предосудительны как в рассуждении нравственности, так и в рассуждении успехов образования тех, среди коих они жительствоуют, равно как и для собственных их выгод.

Поелику они с упрямством придерживаются старых привычек и обычаев, то и не могут они выйти из своего невежества, и оное производит в них отвращение ко всему тому, что не есть еврейское, и усугубляет их упрямство.

Дабы исторгнуть их из пагубного сего состояния, должно стараться заставить их упражняться в ремеслах, употребительных в народе, среди коего обитают, и употреблять язык оного. Будучи, таким образом, более сближены с христианами, они могут оставить свое суеверие и корыстолюбие, которое есть главнейший их порок, а посему возвыситься в той степени, чтобы уразуметь нравственность нашей религии, свойство и происхождение которой поставляют правила, противные эгоизму. Тогда только начнется действительное их образование, ибо по теперешнему положению обществ не может другого образования воспоследовать для какого-либо европейского народа, как только распространение христианской нравственности и христианства, коему все просвещенные нации обязаны своими успехами»³⁷.

Письмо кн. Чарторыйского было очень своевременным: именно в 1817—1818 гг. в правительстве готовились приступить к подготовительным работам по составлению нового цензурного устава. Активно обсуждался и еврейский вопрос, интерес к которому во второй половине 10-х гг. вновь возродился благодаря росту мистических настроений у Александра I, влиянию на императора Л. Вея и деятельности некоторых так называемых «депутатов еврейского народа» (З. Зонненберга, Г. Диллона и др.). 25 марта 1817 г. состоялось учреждение «Общества израильских христиан», формальная цель которого заключалась в деятельности ради «доставления приемлющим веру христианскую евреям, какого бы исповедания то ни было, спокойного и безопасного пребывания в недрах Российской империи»³⁸ и которое на практике должно было стать (но не стало) главным правительственным учреждением для евреев. Следует отметить, что в

письме кн. Чарторыйского сформулированы все основные идеологические постулаты этого общества³⁹.

Немногочисленные издания «Общества израильских христиан», имевшие миссионерский характер и печатавшиеся на идише, должны были, естественно, проходить цензуру. Она осуществлялась в цензурном комитете при Петербургской духовной академии. Сохранилось несколько одобрительных отзывов на эти издания священника Г. П. Павского — фигуры, в более позднее время игравшей важную роль в деле организации еврейской цензуры⁴⁰. О качестве этих отзывов можно судить по тому факту, что Павский, хорошо знавший древнееврейский язык, языком идиш не владел вовсе⁴¹.

Несмотря на принципиальную важность содержащихся в письме кн. А. А. Чарторыйского замечаний о неудовлетворительном состоянии цензуры еврейских изданий в Вильне, они поначалу не были восприняты в Петербурге с должным вниманием. Гроза разразилась чуть позже, на рубеже 1818—1819 гг., и с тех пор уже не утихала. Разбирательство с Виленским цензурным комитетом в конечном итоге привело к появлению специальных «еврейских» статей в новом цензурном уставе.

15 ноября 1818 г. директор Публичной библиотеки А. Н. Оленин направил кн. А. Н. Голицыну донесение, в котором сообщал, что, вопреки принятому 14 октября 1810 г. закону о доставлении в библиотеку двух обязательных экземпляров всех изданий, выходящих в империи⁴², еврейские книги к нему вовсе не поступают. Это заключение он сделал на основании своих бесед с человеком, названным в письме «виленским раввином Исааком Франком», который по его просьбе справлялся в Виленском университете о еврейских книгах, отпечатанных после 1811 г.⁴³ А. Н. Оленин просил министра дать распоряжение о досылке недостающих книг в соответствии с составленным И. Франком реестром деизидерат Публичной библиотеки. В этом реестре указывалось 28 названий (53 тома), выпущенных в 1812—1817 гг. Больше всего среди них было различных изданий Танаха.

Первое, что привлекает к себе внимание в данном письме, — это личность человека, названного виленским раввином Исааком Франком. В начале XIX в. в Вильне и во всем Литовском крае такого раввина не было⁴⁴. Но даже если предположить, что он существовал, то сам факт ученых занятий литовского раввина в Публичной библиотеке в Петербурге в первые десятилетия

XIX в. — занятий, сопровождавшихся доносом на еврейские типографии, не присылающие свои издания, — представляется совершенно невероятным. Учитывая то, что другие письма Франка, имеющиеся в деле, выдержаны в совершенно маскильском духе и подписаны «И. Франк» без указания раввинского сана, можно сделать лишь один вывод: А. Н. Оленин или просто ошибочно, или со слов Франка назвал его виленским раввином и к тому же перепутал еще и имя и речь шла об Илье (Якове-Исайи) Франке — докторе из Креславки, бывшем на рубеже веков хорошо известным Г. Р. Державину. Именно он познакомил сановного поэта с основными идеями берлинской Гаскалы и подал ему собственную записку «Может ли еврей стать хорошим и полезным гражданином», которая впоследствии была использована в державинском «Мнении»⁴⁵.

Если видеть в добровольном советнике А. Н. Оленина доктора Илью Франка, то тогда становится вполне объяснимым его ревностное участие в деле наведения порядка в еврейском книгоиздании и еврейской цензуре. Следуя своим маскильским убеждениям, он старался принести пользу евреям, избавить их от ортодоксального фанатизма и хасидского невежества. Власти же, как и в случае с рижским еврейским цензором 1798—1802 гг. Леоном Элканом, а позже — и с другими цензорами-маскилами, использовали эти старания для организации широкого цензурного и, в более широком смысле, идеологического наступления на иудаизм и традиционную еврейскую культуру.

Письмо Оленина заставило кн. Голицына провести разбирательство, в результате которого выяснилось, что еврейские книги не поступали не только в Публичную библиотеку, но также и в Департамент народного просвещения, библиотеки Духовной академии и Царскосельского лицея. А кн. Чарторыйский сообщил такую важную деталь: «Цензурный комитет тогда только узнаёт о вышедшем из тиснения деле (книге. — Д. Э.), когда типография требует билета (на выпуск книги в продажу. — Д. Э.) и представляет печатные экземпляры». Книги, названные в реестре И. Франка, по сведениям кн. Чарторыйского, вообще не проходили цензуру⁴⁶.

Для выяснения всех обстоятельств этого дела в Министерстве народного просвещения было принято решение послать в Вильну специального проверяющего. Таковым по воле министра назначили И. Франка. Он находился в столице Литовского края, очевидно, летом и осенью 1819 г. В декабре И. Франк вернулся

в Петербург, привезя с собой 53 тома еврейских сочинений. 14 декабря 1819 г. он обратился к кн. А. Н. Голицыну с пространной запиской, в которой, в частности, писал: «В бытности моей в 1817 г. в Императорской публичной библиотеке по верноподданническому моему усердию, усмотрев там, что многих еврейских книг, печатанных в разных городах округа Виленского университета, не имеется, объявил об оном тогда же господину тайному советнику кавалеру Оленину и как верноподданный под присягой могу доложить Вашему сиятельству, что с 1811 года до сих пор, в противность высочайшего повеления, при выходе из печати еврейских книг как в Императорскую публичную библиотеку, так и в другие места согласно с высочайшим повелением из округа Виленского университета доставлены не были; а таковых еврейских книг, по немалому количеству типографий еврейских, простирается до пятнадцати тысяч рублей, и хотя я имел счастье удостоиться получить от Вашего сиятельства благовоительное письмо в вышеозначенный университет для высылки оных, но нашел там цензора Жуковского, который совсем не знает еврейского языка, а выбирает евреев под именем цензоров и употребляет их больше для факторства и продажи тех книг, которые должно прислать сюда; и на поданную мной просьбу в Виленский университет, где я просил о пересылке сюда еврейских книг, показав им по каталогу, сколько оных и с какого времени они не выполняют высочайшую волю, он, Жуковский, на просьбу мою мне отвечал: все еврейские типографии единодушно желают, чтобы все книги доставляемы были по-надлежащему и чтобы цензор был у них еврей; тогда было бы им менее притеснений, и воля Государя Императора была бы выполнена в точности; возвратившись я сюда, из верноподданнического усердия моего занялся сочинением каталога всех еврейских книг и с описанием всех пророков и толкования на оных, с какого времени сочинены, кем и когда изданы в печать, и находящихся и недостающих в оной Императорской публичной библиотеке... При сем осмеливаюсь всенижайше спрашивать благоизволения Вашего сиятельства: благоволите дать мне приказание истребовать у Виленского университета всех недостающих с 1811 года еврейских книг для доставления сюда и позволить мне быть цензором еврейских книг...»⁴⁷

Вместе с письмом был представлен упомянутый в нем каталог. Из него следовало, что еврейские книги в Российской империи печатаются в Славуте, Бердичеве, Шклове, Копысе, Кореце,

Могилеве, Белостоке, Дубровне, Новом Дворе, Тальном, Судзилкове, Остроге, Вильне, Риге. Чаще всего выходят молитвенники и календари, Танах с комментариями. В 1814 г. типография в Копысе выпустила «Шулхан Арух» с толкованиями р. Шнеура-Залмана бен-Баруха из Ляд. В том же году со станков могилевской типографии сошел «Зоѓар». Важнейшей информацией каталога были сведения о цензуре указанных в нем книг. И. Франк подчеркивал, что многие издания имеют надпись «С дозволения цензуры в Вильне» без фамилии конкретного цензора. На изданиях 1813—1815 гг. встречалась подпись цензора Менделя Ротенбурга, не имевшего никакого отношения к Виленскому университету. Отмечено и несколько книг 1815—1818 гг. с разрешительными надписями рижской цензуры, в то время как таковой уже минимум 13 лет не существовало. Множество изданий вообще не имело разрешительных цензорских надписей⁴⁸.

В начале марта 1820 г. кн. А. Н. Голицын вновь вызвал к себе И. Франка и приказал представить подробнейшие сведения о числе всех известных ему еврейских книг, выпущенных в России, и о еврейских типографиях. Одновременно он направил в Виленский университет запрос, в котором, в частности, писал: «...предлагаю университету представить мне объяснения, каким образом полагает он учредить отныне цензуру еврейских книг так, чтобы она производилась человеком, знающим тот язык и могущим отвечать за исправное и надлежащее рассмотрение оных, а притом чтобы и был достоин всякого доверия, ибо сие, буде дошедшее до меня известие справедливо, ни в коем случае не может далее оставаться в руках цензора, не знающего по-еврейски»⁴⁹. В ответном письме 26 апреля 1820 г. ректор Виленского университета С. Малевский объяснил, что среди профессоров университета нет людей, «знающих общественный еврейский язык» (идиш), и вследствие этого, когда цензурному комитету приходилось рассматривать сочинения на этом языке, то привлекался какой-нибудь еврей. Последний всегда следовал правилу «представлять письменное мнение с точным изъяснением содержания всякой книги, а цензор по усмотрению из такового содержания книги одобрял оную или отказывал одобрением». В последнее время в качестве такого еврея-чтеца использовался студент-медик Исаак Маркусович Зейберлинг, «хорошее поведение» которого было засвидетельствовано Виленским кагалом и некоторыми профессорами. С. Малевский предлагал даже

кн. А. Н. Голицыну придать деятельности И. М. Зейберлинга официальный статус, а именно: оплачивать его работу в размере 5 копеек за каждый прочитанный печатный лист (взимая необходимые для этого деньги с содержателей еврейских типографий) и поручить вести журнал учета еврейских книг⁵⁰.

Таким образом, ректор С. Малевский своими объяснениями подтвердил сведения И. Франка. Впрочем, последний сообщал, что до И. М. Зейберлинга в качестве чтеца при С. Жуковском состоял Мендель Ротенбург (тот самый, чьи подписи встречаются на некоторых еврейских книгах, причем он именуется в них цензором), по словам И. Франка, невежественный еврей, бывший на самом деле фактором. М. Ротенбург был заменен на И. М. Зейберлинга только после обращения правительством внимания на состояние цензуры еврейских сочинений. Однако и сей последний «по наущению Жуковского» работал недобросовестно, а свидетелям, им представленным, верить нельзя, поскольку их подписывали люди, плохо знающие И. М. Зейберлинга, зачастую — вовсе безграмотные. Отсюда вновь, уже в апреле 1820 г., следовал закономерный вывод о том, что только в случае предоставления цензорской должности ему, И. Франку, в качестве поощрения за все его труды и старания цензура еврейских изданий будет осуществляться надлежащим образом. Одновременно И. Франк, осознавший значительность своей миссии и вошедший, так сказать, «в роль», предлагал кн. Голицыну учредить в Вильне специальное следствие по делу о еврейской цензуре и доверить вести его кандидату медицины Иоселю Розенсону и доктору Кошеловскому, известным ему с «весьма хорошей стороны»⁵¹.

Выше уже указывалось, что в рассматриваемый период нет никакой ясности в вопросе о том, кто именно и в какие годы являлся цензором еврейских сочинений в Вильне. Упоминания И. Франка о цензоре С. Жуковском относятся к 1819—1820 гг.⁵² Однако, по словам самого С. Жуковского (записка 1828 г.), он был цензором в 1824—1827 гг. и пользовался услугами сначала выкреста Феликса Антония Неймана (впоследствии, с 1828 г., служившего при Виленском цензурном комитете официально) и потом студента Виленского университета — еврея Гальперина. Об И. М. Зейберлинге, равно как и о М. Ротенбурге, С. Жуковский вообще не упоминает⁵³. Одновременно он указывает в качестве примера на помещенное в одном из изданий «Maavar

Yabok» (Острог, 1817) цензурное разрешение, подписанное его именем, и на основании подложности такового (в 1817 г. С. Жуковский не был цензором) заключает, что следует сомневаться в подлинности и других разрешительных надписей на еврейских книгах того периода⁵⁴. И. М. Зейберлинг упоминается в объяснительной записке ксендза проф. М. Бобровского, который служил цензором в 1823 г.⁵⁵ В разрешительных надписях встречается также фамилия проф. Ф. Голянского, о чем уже тоже говорилось в начале настоящей статьи. Вся эта путаница еще раз свидетельствует о неподконтрольности еврейских типографий, их коммерческой и идеологической заинтересованности в наличии «своего» человека в Виленском цензурном комитете и в конечном итоге фактической неустроенности цензуры еврейских изданий в 1804—1827 гг. Post factum эта неустроенность была признана и властями. «До высочайшего утверждения... нового Устава о цензуре, — писал в 1828 г. министр народного просвещения во всеподданнейшем докладе, — не существовало никаких особенных и положительных правил для руководства при рассматривании печатаемых внутри государства еврейских книг, хотя по многим причинам и даже из сведений, доходивших через попечителя Виленского учебного округа, надлежало заключить о значительных по сей части беспорядках... Предусмотрительное попечение о сем правительства было крайне необходимо»⁵⁶. Такое «предусмотрительное попечение» стало основным содержанием следующего этапа истории цензуры еврейских изданий. События же 1805—1828 гг. следует рассматривать в качестве повода для его установления.

Старания И. Франка получить должность еврейского цензора, вызванные как вполне благородными маскильскими побуждениями, так и, очевидно, соображениями личной материальной выгоды, не принесли никакого результата. Собственно, они и не могли его принести, поскольку одновременно с заявлениями И. Франка на стол к кн. А. Н. Голицыну легло посвященное еврейским книгам письмо гораздо более влиятельного и могущественного на тот момент корреспондента — министра народного просвещения Царства Польского гр. Станислава Потоцкого. Письмо это переводило все обсуждение из плоскости чисто формальной (вопрос в том, кто рассматривает еврейские книги) в плоскость содержательную (что именно в этих книгах должно рассматриваться). Под таким углом зрения цензура еврейских

изданий сразу же переставала быть узковедомственной канцелярской проблемой и приобретала общегосударственное идеологическое значение.

Как известно, вопрос о содержании иудаизма и соотношении Танаха и Талмуда в Царстве Польском был поставлен раньше, чем в России. Его обсуждали в 1816—1817 гг. в своих статьях и докладах многие публицисты и сановники. Так, например, С. Сташиц, критикуя религиозный фанатизм евреев, говорил: «Мы называем их старозаконными, народом Моисеева вероисповедания и тому подобными приличными именами, а они называют нас в своих молитвах идолопоклонниками»⁵⁷. Кн. А. А. Чарторыйский посвятил иудаизму специальную записку, в которой указывал на Новый Завет как на единственное средство исправления пороков евреев⁵⁸. В 1816 г. в кругу государственных деятелей Царства Польского, работавших над проектами еврейской реформы, активно читалась рукопись известного последователя М. Мендельсона немецкого еврея Д. Фридлендера «Об улучшении евреев в Польше», в которой утверждалось, что главной причиной духовно-культурного отставания польских евреев от своих западных соплеменников является их приверженность Талмуду и различным вредным хасидским течениям⁵⁹. Нельзя, наконец, не упомянуть о том, что в 1818 г. гр. С. Потоцкий выступил с идеей учреждения в Варшаве специальной еврейской школы с целью распространения среди евреев просвещения (через несколько лет эта идея воплотилась в действительность: в 1826 г. в Варшаве было открыто раввинское училище). На взгляды гр. С. Потоцкого, несомненно, оказывали воздействие, помимо Д. Фридлендера, такие видные варшавские маскилы, как цензор, деятель народного образования и публицист Яков Тугендгольд (родной брат будущего виленского еврейского цензора Вольфа Тугендгольда) и издатель субсидированной правительством первой польско-еврейской газеты «Der Beobachter an der Weichsel» Антон Эйзенбаум⁶⁰.

В своем письме кн. А. Н. Голицыну гр. С. Потоцкий указывал, что в Царство Польское, в котором, по его словам, ощущается нехватка еврейских типографий, ввозится из Вильны и Славуты большое число еврейских книг. Таких книг, по отчетам таможен, ежегодно бывает на 300 тыс. злотых. Вследствие этого казна несет существенные убытки⁶¹. Но главное же зло, по мнению гр. С. Потоцкого, состоит в том, что книги эти содержат много вредных

мест: «Сочинения... печатаемые в Вильне и Славуте, кроме неслыханных несообразностей, преисполнены правил, весьма вредных общественному порядку»⁶². На основании этого в письме предлагается запретить ввоз еврейских книг из России в Польшу и ввести строгий контроль за еврейским книгопечатанием в империи — так, как это сделано уже в Царстве Польском, где еврейские цензоры, «честные и благоразумные люди», подают свои отзывы на рассмотренные сочинения в Комиссию духовных дел и народного просвещения, которая и выносит по ним окончательное заключение⁶³.

Поднятый гр. С. Потоцким вопрос был сразу же доложен императору Александру I⁶⁴. Реакцией на доклад стало повеление министру народного просвещения собрать и представить сведения о всех существующих в империи еврейских типографиях. При этом Александр I специально подчеркнул, что таковые типографии, судя по докладу, не подчиняются цензурным правилам и, следовательно, нуждаются в особом контроле со стороны властей⁶⁵. Таким образом, была заложена традиция выделения всех еврейских типографий в некую особую подозрительную группу, требующую специального правительственного внимания. Впоследствии, на протяжении всего XIX в., любые более или менее серьезные действия по устройству еврейской цензуры сопровождались предварительным обследованием типографий, выпускавших продукцию на языках иврит и идиш.

Во исполнение монаршего повеления 12 мая 1820 г. Департамент народного просвещения, «по случаю производимого ныне в оном дела по печатанию еврейских книг», обратился в Министерство внутренних дел с просьбой доставить «в возможно непродолжительное время» информацию о еврейских типографиях⁶⁶. Ответ МВД действительно был получен в самое непродолжительное время — через три дня, однако он ни в коей мере не мог удовлетворить Департамент народного просвещения, ибо в нем было сказано буквально следующее: еврейские типографии в империи есть, «но где именно и кому они принадлежат, подробных сведений не имеется»⁶⁷. Следует заметить, что подобный ответ еще раз свидетельствовал о полном хаосе в контроле за еврейской печатной продукцией и должен был укрепить Министерство народного просвещения в его желании навести порядок в данной сфере.

Хотя кн. А. Н. Голицын и направил в МВД отношение, в

котором просил затребовать все же от губернаторов точные сведения по этому предмету, но временное неведение этого ведомства принудило его обратиться к частным источникам информации. Вскоре в Департаменте народного просвещения появился список еврейских типографий, «по частным сведениям известных»⁶⁸. Поскольку он практически полностью совпал с данными, представленными в декабре 1819 г. И. Франком, то можно предположить, что чиновники департамента просто воспользовались старыми материалами, уже имевшимися в их распоряжении. Весьма примечательно, что чиновники эти продолжали оставаться уверенными в существовании в империи двух еврейских цензур — в Вильне и Риге.

Относительно быстро в Министерство народного просвещения поступили еще два документа: из МВД — все-таки составленный по губернаторским донесениям и прокомментированный гр. В. П. Кочубеем перечень еврейских типографий и от гродненского гражданского губернатора — выписки из нескольких еврейских религиозных книг. Что касается перечня, то из него следовало, что в империи имелось на тот момент 16 еврейских типографий, причем крупнейшей из них была хасидская типография раввина М. Шапиро в Славуте: в ней работало 10 печатных станков⁶⁹. Материалы же гродненского губернатора имели принципиально важное значение, поскольку они, с точки зрения кн. А. Н. Голицына, полностью подтверждали высказывания гр. С. Потоцкого о вредности содержания многих еврейских книг. В присланных им выдержках из «Hoshen ha-Mishpat» (они были переведены с иврита на польский Меером Лейбовичем и с польского на русский — коллежским секретарем П. Туловым) шла речь о запрещении пользоваться государственным судом и абсолютном превосходстве кагального даяна и раввина над официальным судьей, возможности лжесвидетельствования против христиан и применении херема и наказания смертью по отношению к тем евреям, которые наносят вред имуществу единоверцев⁷⁰.

Наконец, 4 ноября 1820 г. министру народного просвещения была представлена записка о цензуре еврейских книг, составленная чиновником Департамента народного просвещения Михаилом Позеном — крещеным евреем, который, по его собственным словам, имел «верное сведение о языке и обычаях еврейских», обучаясь им «с малолетства»⁷¹. Это был тот самый М. П. Позен,

который 35 лет спустя, будучи уже помещиком губернии, направил Александру II свои программные сочинения «О системе улучшения по основным предметам государственного управления», «О мерах освобождения крепостных крестьян» и др. Известно, что они обратили на себя внимание верховной власти и даже способствовали созданию в 1857 г. Совета Министров⁷². Записка М. Позена 1820 г. тоже имела программный характер, и ее без преувеличения можно назвать одним из важнейших документов, повлиявших на формирование официальной политики в делах еврейской печати.

М. Позен начинает свои рассуждения со следующего заявления: «Утвердительно сказать можно, что при строгом рассмотрении издаваемых евреями сочинений на их языке наименьшую часть из оных можно дозволить печатать, не погрешая против Устава о цензуре; большая же часть из сих сочинений служит ко внедрению в евреях ненависти к христианству и изощрению разума их на разные пронырства... Все напоминания о сем от высшего начальства по многим причинам пребудут тщетными, если цензура книг сих останется на том положении, на коем она ныне существует». Для изменения ситуации М. Позен, в согласии с идеей гр. С. Потоцкого, предлагает учредить цензуру еврейских изданий в Петербурге при Департаменте народного просвещения. В нее «надобно будет определить первоначально одного, а потом, когда надобность потребует, и более чиновников», знающих не только иврит и идиш, но и систему еврейской книжности в целом, взаимосвязь отдельных книг. Эти чиновники должны внимательно рассматривать все присылаемые в цензуру издания и сообщать по каждому из них «краткое свое мнение директору департамента или Ученому комитету Главного правления училищ», которые и будут решать окончательно судьбу книги⁷³.

Далее М. Позен, вступая в явное противоречие с известным 21-м параграфом еще действовавшего тогда Устава о цензуре 1804 г., указывает: «Все книги Талмуд Бавли (Вавилонского Талмуда.— Д. Э.), познание коих составляет главнейшую ученость евреев, для знающего язык сей по правилам грамматики будут казаться токмо незанимательными... книги сии никогда не преподаются юношеству в буквальном их значении, а учителя или раввины делают обыкновенно на оные изустные толкования», всегда крайне невыгодные для христианства. Вследствие этого цензоры должны сообщать начальству не только о сомни-

тельных фрагментах самого текста талмудических трактатов, но и о возможных их толкованиях и комментариях. В записке содержатся также замечания о том, кто должен непосредственно осуществлять цензуру еврейских книг. «Грамматическое познание языка,— пишет М. Позен,— весьма недостаточно, но нужно, чтобы цензор был из числа таких лиц, которые имели случай лично узнать образ и дух преподавания книг сих еврейскому юношеству». Конечно, такие специалисты есть среди образованных евреев, но поручить им цензуру «крайне неудобно», ибо они никогда не будут абсолютно искренними. Причина тому есть разделение еврейского мира на два лагеря — миснагидов и хасидов. Последователи разных цадиков ненавидят друг друга и миснагидов, а последние ненавидят хасидов. «Посему еврей-цензор всегда будет находить много противного в книгах другой секты и постарается распространить сочинения своей секты. Вообще же учения сих новейших раввинов (цадиков.— Д. Э.) весьма вредны; ибо сами раввины сии суть большей частью люди пронырливые, старающиеся употреблять в свою пользу невежество своих собратий». Выход из этого положения М. Позен видит в том, чтобы назначить на должность цензора еврея, принявшего христианство. Для того чтобы материально заинтересовать его такой работой, ему следует предоставить все преимущества, предусмотренные законом для находящихся на государственной службе, и положить хороший оклад, который избавит его от поиска другой должности, «по которой занятия могут быть приятнее постоянного чтения сочинений, содержание коих для христианина совершенно незанимательно и бесполезно»⁷⁴.

Наконец, намного предвосхищая ход событий и развитие политики в области еврейской цензуры, М. Позен предлагает установить порядок, при котором сами евреи будут оплачивать заботу правительства о цензурном очищении их книг, а именно: выплачивать еврейскому цензору (цензорам) жалованье не из казны, а из средств, которые появятся в результате обложения каждого листа всех книг на языках иврит и идиш (как печатаемых внутри страны, так и импортируемых) особым сбором. Помимо экономии государственных средств, это приведет и к увеличению стоимости изданий, что в свою очередь позволит «затруднить несколько распространение книг, содержащих одни ложные умствования и производящих вредное влияние на нравственность евреев». От такого сбора следует, по мысли М. Позена, освободить

дить только издания Танаха без комментариев, сидуров (очевидно, немецкого образца) и Псалмов Давида. На издания же трактатов Талмуда, «Шулхан Арух» и «Зофар» сбор может быть даже удвоен. Остатки сумм этого сбора, которые неминуемо образуются после выплаты жалованья цензорам, можно будет использовать на нужды «Общества израильских христиан» для оказания пособия евреям, принимающим крещение⁷⁵.

Уникальность записки М. Позена состоит в том, что практически все ее основные положения рано или поздно были востребованы властями и воплотились в законодательные и ведомственные акты. Она пришлась как нельзя кстати и в момент своего появления, так как в это время уже была начата практическая работа по подготовке нового цензурного Устава.

На основе переработки всех полученных Департаментом народного просвещения документов, относящихся к цензуре еврейских изданий и еврейскому книгопечатанию, — писем кн. А. А. Чарторыйского, гр. С. Потоцкого, С. Малевского, И. Франка, записки М. Позена и губернаторских сведений о еврейских типографиях, — для доклада Александру I поздней осенью 1820 г. была подготовлена специальная записка о еврейской цензуре. После изложения содержания дела (недоставление книг в Публичную библиотеку, непорядки в Виленском цензурном комитете, где евреи оказанное им доверие «могут легко употреблять во зло», цитаты из еврейских книг и т. д.) в ней испрашивалось повеление «об учреждении здесь в Санкт-Петербурге для еврейских книг, печатаемых в России, особой цензуры из чиновников, знающих основательно все диалекты сего языка и поведением своим заслуживающих доверия правительства, с тем чтобы без одобрения сей цензуры ни одна книга не могла быть напечатана на еврейском языке в наших типографиях.

Сим способом все... неудобства могут быть прекращены, а евреям доставится возможность пользоваться хорошего содержания книгами, каковые без сомнения и нравственности их дадут со временем лучшее направление»⁷⁶.

Из-за временного отъезда императора записка эта не была ему представлена, однако она некоторое время все равно определяла деятельность петербургских чиновников, ведавших вопросами цензуры. Так, А. И. Тургенев в одном из писем В. М. Попову, подчеркивая необходимость скорейшего устройства еврейской цензуры, указывал, что главной задачей является именно ее перенос из Вильны в столицу. Важно, по мысли

А. И. Тургенева, учредить цензуру еврейских изданий при Министерстве народного просвещения, а потом уже можно будет заняться разработкой специальных правил для нее⁷⁷.

Все материалы по еврейской цензуре были переданы учрежденному при Главном правлении училищ Комитету для составления нового цензурного Устава. Туда же в 1822 г. направили и записку рижского еврейского цензора Леона Элкана, посвященную хасидам и хасидским книгам (Элкан, как это видно из документов⁷⁸, уже в 1820 г. вновь оказался в Петербурге и принимал участие в обсуждении цензурных проблем). В записке этой, в частности, указывалось, что хасиды распространяют «суеверные и темные понятия» и их сочинения «отклоняются от истинного и полезного просвещения». Элкан тоже настаивал на необходимости учреждения еврейской цензуры «не в уездах, где находятся подобные секты, но в главном городе»⁷⁹.

Таким образом, в результате усилий как цензоров предыдущего периода — Леона Элкана, Мозеса Гезекиля и Гезекиля Давида Леви, так и деятелей новой эпохи к 1820—1822 гг. у правительства появилось не только достаточно ясное, хотя объективно и чрезвычайно превратное, представление о еврейской книжности, но и программа воздействия на нее, своего рода идеология, базирующаяся на официальных взглядах в еврейском вопросе, общих понятиях о благе государства и его подданных и конъюнктурных соображениях текущего момента (борьба консерваторов с мистиками и т. п.⁸⁰). Впрочем, последние не имели в данном случае большого значения, поскольку официальная позиция в еврейском вопросе, выработанная в первые годы XIX в., долгое время была мало подвержена воздействиям извне. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что сформулированные еще при кн. А. Н. Голицыне, в начале 20-х гг., положения нового цензурного Устава, относящиеся к цензуре еврейских изданий, почти в неизменном виде вошли в окончательный текст этого документа, разработанный уже А. С. Шишковым.

Как указывалось выше, все материалы по еврейской цензуре передавались в Комитет для составления нового цензурного Устава. Членами этого комитета, начавшего свою деятельность 20 июня 1820 г., были Л. Ф. Магницкий, Д. П. Рунич, гр. С. И. Лаваль, П. Н. Фусс и др.⁸¹. Окончательный текст проекта Устава, подготовленный скандально известным мракобесом Л. Ф. Маг-

ническим, считавшим, что преподавание философии «невозможно без пагубы религии и престола»⁸², был представлен в мае 1823 г. Параграфы, посвященные цензуре еврейских изданий, прошли при этом несколько этапов редактуры.

Исходный текст Л. Ф. Магницкого, созданный зимой 1820—1821 гг., сводился к следующему. В параграфах 3 и 4, в соответствии с идеями М. Позена и И. Франка, указывалось, что цензурный комитет в Петербурге, именуемый Главным, будет состоять из восьми цензоров, «между которыми будет распределяемо рассмотрение книг на разных языках, не исключая и еврейского, для коего одному цензору греко-российского исповедания должно необходимо знать язык и обычаи евреев. Цензура книг еврейских принадлежит исключительно Главному цензурному комитету»⁸³. Далее, согласно мысли гр. С. Потоцкого, в параграфе 31 говорилось: «Запрещаются все еврейские книги без дозволения, означенного на них цензурным комитетом, в России напечатанные или из-за границы привезенные»⁸⁴. Затем Л. Ф. Магницкий в параграфах 32, 33 и 54 вновь почти дословно повторяет М. Позена и И. Франка: «Параграф 32. А так как цель правительства при запрещении вредных еврейских книг есть та, чтобы народ сей мог читать священную Библию без ложных и злоумышленных на нее толкований и имел книги, для богослужения его нужные, без повреждения их, посему дозволяются к ввозу и печатанию в России: 1. Библия без толкований, у евреев Раши называемая. 2. Книги молитв без прибавлений. 3. Книга Псалмов Давидовых. Параграф 33. Все прочие книги, как-то: Талмуд, Миснаеш (Мишна.— Д. Э.), Шулхан Орух, Зогар, равно как все ложные толкования на книгу Талмуд Бавле, клонящиеся к закрытию истинного смысла книг пророческих и к распространению ненависти к христианам и их правительствам, подлежат запрещению... Параграф 54. Подлежат запрещению все еврейские книги, заключающие споры и пререкания сект их: миснагим и хасидим»⁸⁵.

Как видно из приведенного текста, Комитет при Главном правлении училищ старался не отклоняться от имевшихся в его распоряжении материалов. Чутко уловив их основное содержание и ведущую идею, он подготовил проект, который практически запрещал всю еврейскую литературу. Помимо этого, особенностями данного проекта было следующее: во-первых, в нем устанавливалось правило, в соответствии с которым религиозные

нужды и потребности евреев должны отныне определяться и контролироваться правительством, то есть христианами; во-вторых, в нем вводился запрет на любые печатные проявления религиозного раскола в еврейском обществе.

При обсуждении данных положений проекта Устава о цензуре в комитете возникли сомнения: уж больно жесткими они выглядели. Вследствие этого в феврале 1821 г. было принято новое решение: поручить какому-либо авторитетному и ученому лицу заново рассмотреть эти положения и представить свое мнение. В качестве такого лица был избран архиепископ Филарет (Дроздов).

Известный деятель русской православной церкви XIX в. архиепископ Тверской, Ярославский и Московский Филарет (будущий Московский митрополит) был для своего времени человеком чрезвычайно образованным. Он хорошо знал иврит и проводил сличения изданий некоторых книг Танаха по текстам Масоры и Септуагинты⁸⁶. Уже в начале 20-х гг. архиепископ Филарет являлся членом Главного правления училищ и благодаря знакомству со многими ведущими деятелями той эпохи пользовался большим влиянием⁸⁷. Получив материалы, касающиеся цензуры еврейских изданий, он прежде всего исправил имевшиеся в них ошибки. Так, архиепископ Филарет указывал, что у евреев Библия без толкований отнюдь не называется «Раши» — Раши как раз являлся автором наиболее почитаемых у евреев комментариев к Танаху. Исправляя название «Миснаеш» на «Мишнаиот», Филарет писал далее, что Мишна не есть нечто отдельное от Вавилонского Талмуда, а смысл пророческих книг не может закрываться ложными толкованиями на Талмуд, поскольку последний сам есть смесь толкований, а не предмет толкования⁸⁸.

Архиепископ Филарет получил проект «еврейских» параграфов нового Устава о цензуре с заданием «подробно определить и даже перечислить книги, подлежащие запрещению». От этого, однако, ему пришлось сразу же отказаться, поскольку обнаружился «недостаток пособий для полного обозрения еврейско-раввинской литературы, особенно средних [веков] и новейшего времени»⁸⁹. Что же касается самого текста этих параграфов, то в них архиепископом Филаретом были внесены следующие изменения и дополнения: в параграфе 31 вычеркнуто «или из-за границы привезенные»; в параграфе 32: о Библии — вычеркнуто «у евреев Раши называемая», о книгах молитв — добавлено: «о

предметах посторонних», о Псалмах Давида — добавлено: «также без толкований». Весь текст параграфов 33 и 54 был вообще зачеркнут. Архиепископ Филарет предложил такую их новую редакцию: «В рассмотрении прочих книг еврейские цензоры, сверх общих правил, руководствуются в особенности следующими:

Книги, в коих содержатся хуления на святейшее христианство и на божественного основателя его, не только не пропускаются к напечатанию, но и представленный в цензурный комитет экземпляр таковой книги удерживается в архиве его.

Книги, в которых лжеучителями внушается евреям ненависть или презрение к людям не одного с ними вероисповедания и преподаются правила противные нравственности и общественному благоустройству, как, например, не позволено свидетельствовать в пользу христианина или позволено обманывать христианина, также подлежат запрещению». Параграф 54 имел следующий вид: «Спорные книги между сектами еврейскими дозволяется печатать в том случае, если в них нет ничего противного двум предыдущим правилам»⁹⁰.

По поводу этого последнего параграфа архиепископ Филарет дал специальный комментарий, который может рассматриваться в качестве концентрированного выражения его взгляда на иудаизм в целом и той идеологической основы, на которой им были сделаны все дополнения и изменения Устава. Комментарий этот гласил: «Кажется несообразно с целью цензуры и то правило, чтобы запрещать спорные книги между сектами хасидим и мишнагдим, то есть между еврейскими неологами и старообрядцами. Пусть еврейские неологи доказывают еврейским старообрядцам, что священные обряды не действительны вне Святой земли, а предания раввинские суть человеческие и неспасительные. Пусть и еврейские старообрядцы доказывают еврейским неологам, что, отвергая обряды, они отвергают установление Божественное. И таким спором обе стороны будут объяснять определенную истину, что в настоящее время Ветхого завета не довольно для спасения. А между тем будут пользоваться в своих спорах свободой, которой ни у кого без нужды отнимать не позволяет христианское человеколюбие, оставляющее и плевелы, если они не подавляют пшеницы, расти до жатвы»⁹¹.

Таким образом, редакция архиепископа Филарета существенно изменила первоначальный текст «еврейских» параграфов про-

екта цензурного Устава. Им был убран тотальный запрет на еврейскую религиозную литературу как таковую. Вместе с тем филаретовская редакция параграфа 33, внешне вполне безобидная, оставляла широчайший простор для цензорского произвола, ибо представления о нравственности и общественном благоустройстве в системе религиозных представлений иудаизма, существующего в условиях галута, и православного христианства — господствующего и официально утверждаемого культа — существенно различаются. К тому же иудаизм трактует христианство всего лишь как лжемессианское еретическое течение, вследствие чего его адепты отрицают учение Христа и с целью защиты самого иудаизма как уникальной национальной религии, и ради сохранения в чистоте единственно истинной религии, что с точки зрения иудаизма как раз и является главным предназначением евреев.

Архиепископ Филарет, естественно, оставил в полной силе давнюю идею о том, что религиозная жизнь евреев должна оцениваться и управляться с точки зрения интересов христианства и христианских правительств — но в строго очерченных пределах плевел, оставляемых до жатвы лишь в том случае, если они не подавляют пшеницу. Идея эта неизбежно приводила к конфликтам и противоречиям, разрешавшимся не в пользу евреев. Предоставив из «христианского человеколюбия» еврейским религиозным авторам право опровергать своими собственными писаниями сущность иудаизма, архиепископ Филарет, во-первых, заложил долготленную традицию относительно безразличного отношения русского правительства к борьбе миснагидов и хасидов (борьбе, кстати сказать, быстро переродившейся в более или менее мирное параллельное сосуществование) и, во-вторых, ввел правительство в заблуждение: оно, это правительство, 60 лет потом ожидало, что евреи наконец-то опровергнут самих себя и обратятся к истинной вере, автоматически став «хорошими» гражданами. Поскольку такой процесс, вопреки ожиданиям, сам собою не происходил, то правительство все эти 60 лет старалось его подтолкнуть и ускорить, а потом, отчаявшись, и вовсе сменило тактику.

Изменения, внесенные архиепископом Филаретом в текст Л. Ф. Магницкого, были приняты и одобрены Комитетом при Главном правлении училищ. Несмотря на многочисленные трансформации, которые претерпел проект Устава о цензуре в процессе своей подготовки, они вошли и в оконча-

тельный текст данного законодательного акта, известного в истории русской культуры под именем «чугунного устава». А. С. Шишков и кн. П. А. Ширинский-Шихматов, эти, по определению Н. Энгельгардта, «невежественный галлюцинат-старик» и «рифмоплет и святоша»⁹², немного изменили лишь стилистическое оформление соответствующих параграфов и перегруппировали их. Поскольку окончательно принятый текст Устава по своим размерам существенно превосходил проект Магницкого, то эти параграфы получили номера с 194-го по 200-й и даже были выделены в специальную главу (гл. 16) «О книгах еврейских»⁹³.

По сравнению с проектом начала 20-х гг. окончательный текст Устава о цензуре 1826 г., отличавшегося «крайней казуистичностью»⁹⁴, в своей «еврейской» части имел только одно существенное отличие. 15-й параграф его гласил: «Один из цензоров Виленского цензурного комитета должен знать в совершенстве как еврейский и раббинский, так и жидовско-немецкий язык, для рассматривания еврейских книг»⁹⁵. Это означало, что от идеи М. Позена и И. Франка об учреждении еврейской цензуры в столице пока решили отказаться. Имеющиеся документы не позволяют точно сказать, чем было вызвано такое решение и кто являлся его инициатором. Однако можно предположить, что оно было принято императором Николаем I под влиянием Департамента народного просвещения.

Несмотря на некоторые преимущества нахождения цензуры еврейских изданий в Петербурге, которые заключались прежде всего в возможности полного контроля за ее деятельностью, чиновники от просвещения во главе с А. С. Шишковым не могли не понимать, что при таком положении вещей самой цензуре будет чрезвычайно сложно следить за работой еврейских типографий, расположенных за сотни и тысячи верст от столицы, в Черте оседлости. Присылка их печатной продукции на просмотр окажется делом хлопотным, долгим и дорогостоящим, а отсюда неизбежно возникнут различные злоупотребления со стороны типографов и книготорговцев. Быть может, именно для изучения этого вопроса в августе 1827 г., когда под руководством В. С. Ланского проходила работа по частичному пересмотру шишковского Устава⁹⁶, Николай I распорядился доставить ему сведения об имеющихся в империи еврейских типографиях⁹⁷. Полученные материалы красноречиво свидетельствовали о том, что полигра-

фические предприятия, печатающие еврейские книги, находятся в самых «глухих углах» провинции⁹⁸.

Дополнительным мотивом решения оставить еврейскую цензуру в Вильне могло быть также явное нежелание императора Николая I видеть в Петербурге что-либо, что могло иметь хоть какое-то отношение к евреям и еврейству. Об том, кроме известных фактов, свидетельствует, например, и такой эпизод: когда «верноподданные представители» белорусского и виленского еврейских обществ во главе с З. Сакером обратились к нему с просьбой разрешить напечатать в столице оду в честь рождения великого князя Константина Николаевича (еврейский театр с русским переводом), император, после совещания с митрополитом Серафимом, распорядился дозволить «печатать сии стихотворения на еврейском языке, но только самими евреями и не здесь»⁹⁹.

В заключение необходимо сказать, что рассмотренный исторический материал позволяет сделать следующий важный вывод: в 1804—1828 гг. основные усилия русского правительства были направлены не столько на осуществление конкретных мероприятий по организации цензуры еврейских изданий, сколько на выработку концепции таких мероприятий в будущем, создание цензуры идеологии, базировавшейся, конечно, на общих взглядах и представлениях о еврейском вопросе и одновременно обогащавшей их фактическим материалом. Отныне на еврейскую религиозную литературу стали смотреть как на самостоятельное и весьма важное явление, требующее постоянного внимания. Этой задаче был придан государственный статус. После того как выработка идеологии и формирование законодательной базы повседневной деятельности цензоров были завершены, настала очередь практических действий. Началась эпоха мощного цензурного наступления на еврейскую книгу.

¹ Положению для евреев 1804 г. посвящена достаточно обширная научная литература. См., например: *Оршанский И. Г.* Русское законодательство о евреях. Очерки и исследования. СПб., 1877. С. 244—309; *Гессен Ю. И.* Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. С. 11—142; *Гессен Ю. И.* История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 146—159; *Дубнов С. М.* Новейшая история еврейского народа. Рига, 1937. Т. 1. С. 210—216; *Klier J. D.* Russia Gathers Her Jews. The Origins of the «Jewish Question» in Russia, 1772—1825. Dekalb, 1986. P. 116—143, и др.

² Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени, от 1649—1873 г. / Сост. В. О. Леванда. СПб., 1874. С. 45.

³ Там же. С. 59.

⁴ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. СПб., 1862. С. 84, 89, 90.

⁵ [Щебальский П. К.] Исторические сведения о цензуре в России. СПб., 1862. С. 13; об авторстве П. К. Щебальского см.: *Добровольский Л. М.* Библиографический обзор дореволюционной и советской литературы по истории русской цензуры // Труды Библиотеки АН СССР. 1965. Т. 5. С. 245.

⁶ *Сухоминов М. И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1. С. 419.

⁷ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 85—91.

⁸ *Переселенков С. А.* Законодательство и цензурная практика в России в 1-ю четверть 19-го века // Описание дел Архива Министерства народного просвещения. Пг., 1921. Т. 2. С. XIX.

⁹ Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из Архива Министерства народного просвещения. СПб., 1897. Т. 2. С. 77—137. Вот список этих типографий с указанием года их основания (здесь и далее оригинальное написание имен владельцев сохранено, названия населенных пунктов приводятся в исправленной форме, соответствующей традиции): Гродно: Зиммель Нахимович и компаньоны, с 1803 г.; Дубно: заведена кн. М. Любомирским, с 1802 г. содержится Ионасом Якубовичем; Житомир: Гершко Шиманович, с 1803 г.; Острог: Шмуль Беркович и Арон Иосиович, с 1792 г.; Корец: заведена в 1790 г. Шмулем Берковичем, содержится Абрамкою Ицковичем; Славута: Мошко Пинхасович (Шапиро.—Д. Э.), с 1790 г.; Полонное: заведена в 1788 г. Шмулем Берковичем, содержится Иосей Гершковичем; 2 типографии в Миньковицах — с 1792 г. Эстер Мошковой и с 1802 г.—Мордки Шельваховича; 2 типографии в Межирове: с 1787 г. Михеля Дувидовича и с того же 1787 г.—Хаскеля Гейваховича; Янов: Хаим Гершкович, с 1802 г.; Могилев: Хаим Минкович, с 1803 г. Список этот очень неполный. Еврейских типографий было, безусловно, больше. Ответ подольского и волынского военного губернатора И. Эссена на запрос 1802 г. о наличии типографий частично перепечатан в: *В. Д.* Печатное дело в Малороссии в начале XIX в. // Киевская старина. 1900. № 9. С. 83—88 (2-я паг.). Я. Берлин считал, что большинство указанных в ответах губернаторов еврейских типографий принадлежало хасидам и печатали они почти исключительно сочинения цадиков «как для употребления в России, так и в зарубежной Польше (австрийское правительство запретило тогда печатать хасидские книги в Галиции)... Часто шрифты временно перевозились из одного города в другой, и это означало «заведение» новой типографии». См.: *Берлин Я.* Печатное дело конца XVIII и начала XIX века // Еврейская старина. 1915. Т. 8. С. 405.

¹⁰ Сборник материалов... Т. 2. С. 77—137. Имеются в виду типографии Миллера в Риге, И. Ф. Штефенгагена и сына в Митаве (о последней в рапорте губернатора Н. И. Арсеньева сказано: типографщики имеют «столь достаточно разных сортов [еврейских] литер, что ежели б дана им была привилегия печатать некоторые самонужнейшие еврейские книги, то бы не малая сумма, которая за

покупку оных выходит за границу, осталась бы в государстве». См.: там же. С. 101) и С. Селезнева в Махновке.

¹¹ *Аграновский Г.* Становление еврейского книгопечатания в Литве. М., 1993. С. 7.

¹² По крайней мере в составленном в 1828 г. председателем Цензурного комитета Министерства внутренних дел М. М. Демчинским обзоре деятельности иностранной цензуры за период 1811—1827 гг. никаких упоминаний о еврейских книгах не имеется. Никто из членов этого комитета еврейскими языками не владел. См.: РГИА, ф. 772 (Главное управление цензуры), оп. 1, ед. хр. 20.

¹³ РГИА, ф. 733, оп. 118 (1815 г.), ед. хр. 563, л. 106об. В ответ на прошение типографов министр народного просвещения просил А. С. Лавинского объявить им, что ввоз книг производится «на основании общих государственных узаконений, кои признаны полезными, и потому для выгод нескольких частных лиц отменены быть не могут».

¹⁴ О цензуре еврейских книг в России в 1798—1801 гг. см.: *Гессен Ю. И.* Возникновение цензуры еврейских книг // *Гессен Ю. И.* Евреи в России.

¹⁵ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 77.

¹⁶ Там же. С. 78—79.

¹⁷ *Шацкин Я.* Виленские евреи в начале XIX века // *Еврейская старина.* 1914. Т. 7. С. 487.

¹⁸ Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из Архива Министерства народного просвещения. Т. 2. С. 371—372.

¹⁹ РГИА, ф. 733, оп. 118 (1804 г.), ед. хр. 563, л. 74.

²⁰ Центральный исторический архив Литвы, ф. 1240 (Виленский цензурный комитет), оп. 1 (1805 г.), ед. хр. 3. Эта «Опись» 1805 г.—единственная из сохранившихся за период 1804—1827 гг. Г. Аграновский указывает другую цифру — 21 название (см.: *Аграновский Г.* Указ. соч. С. 9).

²¹ РГИА, ф. 777 (Петербургский цензурный комитет), оп. 1 (1828 г.), ед. хр. 777, л. 55.

²² Там же.

²³ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 49—51.

²⁴ Цит. по: *Котович А.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб., 1909. С. 47. У А. Котовича название указано ошибочно: «Утешение дщери иудейской».

²⁵ О Л. Н. Неваховиче и его сочинении см.: *Гессен Ю. И.* Евреи в России. С. 89—98. Книга «Вопль дщери иудейской» издания 1803 г. еще в прошлом веке стала большой библиографической редкостью. Вследствие этого ее текст был перепечатан по экземпляру Публичной библиотеки в Научно-литературном сборнике «Будущности» (СПб., 1902. Т. 3).

²⁶ РГИА, ф. 733, оп. 118 (1806 г.), ед. хр. 81, л. 1.

²⁷ Там же, л. 5.

²⁸ Там же, л. 5об.

²⁹ См. об этом: *Гессен Ю. И.* История еврейского народа в России. Т. 1.

С. 161—162; *Гинзбург С. М.* Отечественная война 1812 г. и русские евреи. СПб., 1912. С. 14 и сл.; *Dubnow S. M.* History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times Until the Present Day. Philadelphia, 1916. Vol. 1. P. 346—349.

³⁰ *Оршанский И. Г.* Указ. соч. С. 271.

³¹ РГИА, ф. 733, оп. 118 (1817 г.), ед. хр. 367, л. 1. Насколько нам известно, это была первая и единственная попытка поручить цензуру еврейского издания кагалу, то есть органу общинного самоуправления.

³² Там же, л. 2об. Сведения об этом эпизоде см. в: *Gessen J.* / Zur geschichte des judische presse in Russland // *Dos leben.* 1906. 19 apr.; *Цинберг С. Л.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 11—12; *Аграновский Г.* Указ. соч. С. 8. Ю. И. Гессен приводит в своей статье обширные цитаты из архивных документов, однако в настоящем исследовании мы даем часть этих цитат по рукописному подлиннику РГИА, а не в выполненном по публикации Ю. Гессена обратном переводе с языка идиш.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, л. 8об.

³⁶ См.: Мемуары князя Адама Чарторыйского и его переписка с императором Александром I. Т. 1. М., 1912; *Корнилов И. П.* Князь Адам Чарторыйский. СПб., 1896.

³⁷ РГИА, ф. 733, оп. 118, ед. хр. 367, лл. 6—7об.

³⁸ Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени... С. 90.

³⁹ Наиболее полные сведения об «Обществе израильских христиан» приведены в кн. Н. Н. Голицына «История русского законодательства о евреях». СПб., 1886. Т. 1. С. 608—624.

⁴⁰ РГИА, ф. 807 (Петербургский духовный цензурный комитет), оп. 1 (1820 г.), ед. хр. 54, лл. 1—2. Об о. Г. П. Павском см.: *Протопопов С. В.* Протоиерей Герасим Петрович Павский (Биограф. очерк). СПб., 1876.

⁴¹ Священник Казанского собора в Санкт-Петербурге Г. Павский давал, в частности, рецензии и отзывы на учебники и словари древнееврейского языка, которые в то время стали появляться в России. В частности, он одобрил учебники (грамматики) протоиерея Н. Мироносицкого и Я. Пожарского, «Еврейско-русский лексикон» священника Вятской епархии Сперанского и др. См.: РГИА, ф. 807, оп. 1 (1818 г.), ед. хр. 27; оп. 1 (1824 г.), ед. хр. 142; ф. 733, оп. 87 (1824 г.), ед. хр. 225; ф. 807, оп. 1, ед. хр. 72.

⁴² Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 106.

⁴³ РГИА, ф. 733, оп. 87 (1818 г.), ед. хр. 24, л. 1.

⁴⁴ Раввин Исаак Франк не фигурирует в наиболее известных исследованиях по истории евреев в Литве. См., например: *Klausner I.* Toledot ha-kehillah ha-Ivrit be-Vilna. Vilna, 1938; *Maggid H. N.* Ir Vilna. Vilna, 1900; *Yahadut Lita.* Vol. 1—4. Tel Aviv, 1959—1967.

⁴⁵ См.: *Гессен Ю. И.* Евреи в России. С. 45, 61—62, 446—448 (текст записки И. Франка). Ю. Гессен пишет: «Единственное имеющееся известие о Франке относится к 1823 г.; одна из подсудимых по Велижскому ритуальному процессу

доказывала свое alibi тем, что лечится в то время у доктора Франка в Креславке» (с. 45). И. Франк учился в Берлине и Вильне, с 1794 г. занимался медицинской практикой в Вильне и Креславке (Витебская губ.).

⁴⁶ РГИА, ф. 733, оп. 87, ед. хр. 24, л. 9.

⁴⁷ Там же, лл. 15—16.

⁴⁸ Там же, лл. 21—22. По поводу разрешительных надписей рижской цензуры можно предположить, что в руки И. Франка попали переиздания сочинений, в свое время разрешенных Леоном Элканом и его коллегами. Еврейские типографы могли считать, что полученное когда-то цензурное одобрение обеспечивает возможность повторных изданий без предоставления их на новое рассмотрение. Книги этого периода плохо сохранились. Большой части изданий, упоминаемых И. Франком, несмотря на все его старания, и сегодня нет в Российской национальной библиотеке и Библиотеке Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, вследствие чего проверить истинность утверждений И. Франка по первоисточникам мы могли далеко не во всех случаях. Тогда же, когда такая проверка была возможна, она подтверждала истинность сведений И. Франка.

⁴⁹ Там же, л. 30.

⁵⁰ Там же, лл. 31—32. В деле имеются свидетельства, данные И. М. Зейберлингу проф. В. Пеликаном и Виленским кагалом. Проф. В. Пеликан указывал, что И. М. Зейберлинг прилежно посещал лекции с 1809 г. и делал большие успехи в медицинском образовании. Он свободно владеет польским, немецким, французским и латинским языками (л. 34). Кагальные старшины сообщили, что И. М. Зейберлинг обучал единоплеменников иностранным языкам и «находится уже много в здешнем городе из евреев, умеющих читать и писать на некоторых иностранных языках, и сие произошло от похвального соревнования по примеру Маркусовича (И. М. Зейберлинга.—Д. Э.)» (лл. 37—38).

⁵¹ Там же, лл. 58—59. Какие-либо сведения о И. Розенсоне и Кошеловском отсутствуют.

⁵² Познания С. Жуковского в древнееврейском языке современниками оценивались по-разному. Автор «Еврейской грамматики» Я. Пожарский утверждал в 1826 г., что тот его совсем не знает (РГИА, ф. 733, оп. 87 (1824 г.), ед. хр. 225, л. 60б.). С другой стороны, в 1827 г. в одном из официальных документов указывалось прямо противоположное: «Нет сомнения, что преподающий в Виленском университете еврейский язык адъюнкт Жуковский знает оный лучше, чем кто-либо в Виленском учебном округе» (РГИА, ф. 735 (Канцелярия министра народного просвещения), оп. 1 (1827 г.), ед. хр. 244, л. 20б.).

⁵³ РГИА, ф. 777, оп. 1 (1828 г.), ед. хр. 777, л. 60.

⁵⁴ Там же, л. 61.

⁵⁵ Там же, л. 65. Каких-либо биографических сведений о М. Ротенбурге и Гальперине в нашем распоряжении не имеется (отождествить последнего с И. И. Гальпериним было бы слишком смелым предположением. См.: *Моргулис М.* Из моих воспоминаний // *Восход.* 1895. Кн. 2). О И. М. Зейберлинге известно, что он после окончания Виленского университета работал лекарем в Полоцке, где и погиб во время пожара в собственном доме в 1837 г. (см.: РГИА, ф. 772 (Главное управление цензуры), оп. 1, ед. хр. 904, л. 53). И. М. Зейберлинг был отцом

Иосифа Исааковича Зейберлинга — еврейского цензора в Киеве и Петербурге в 40—60-е гг.

⁵⁶ Там же, лл. 30—30об.; см. также: ф. 735, оп. 1 (1827 г.), ед. хр. 244, л. 2об.

⁵⁷ Цит. по: *Вишницер М. Л.* Проект реформы еврейского быта в Герцогстве Варшавском и Царстве Польском (По неизданным материалам) // *Пережитое. Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России.* СПб., 1908. Т. 1. С. 185.

⁵⁸ *Гессен Ю. И.* История еврейского народа в России. Т. 1. С. 227.

⁵⁹ Сочинение Д. Фридендера было издано спустя три года на немецком языке: *Friedlender D.* Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Polen. Ein von der Regierung daselbst abgefordertes Gutachten. Berlin, 1819. О нем см.: *Вишницер М. Л.* Указ. соч. С. 118—189; *Zinberg I.* The Haskalah Movement in Russia. Cincinnati; New York, 1978. P. 172—173 (A History of Jewish Literature. Vol. XI).

⁶⁰ См.: *Цинберг С. Л.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. С. 13—15; см. также: *Gaiorowska N.* Cenzura zydowska w Krolestwie Polskiem // *Kwartalnik Zydow w Polsce.* 1912. T. 2. S. 59.

⁶¹ РГИА, ф. 733, оп. 87 (1818 г.), ед. хр. 24, л. 45.

⁶² Там же, лл. 94—94об.

⁶³ Там же, л. 46.

⁶⁴ Нельзя сказать, что Александр I был совсем не осведомлен о содержании некоторых образцов еврейской религиозной литературы. Так, в частности, еще в 1803 г. житель Брауншвейга еврей Леон Гаунц прислал ему свой собственный немецкий перевод основных еврейских молитв, снабдив его «замечаниями и изъяснениями». Реакция императора на эту посылку, правда, неизвестна. См.: РГИА, ф. 733, оп. 118 (1803 г.), ед. хр. 563, л. 71об.

⁶⁵ РГИА, ф. 733, оп. 87, ед. хр. 24, л. 49.

⁶⁶ Там же, л. 50.

⁶⁷ Там же, л. 51.

⁶⁸ Там же, л. 56.

⁶⁹ Там же, лл. 75—77. Поскольку этот перечень типографий был составлен на основе вполне достоверных источников (донесения из губерний), то он, очевидно, реально отражал развитие еврейского типографского дела в России на рубеже 20-х гг. XIX в. и может служить сегодня полезным историческим материалом. Вследствие этого приводим содержание этого перечня полностью. Волынская губ.: Корец — типография Абрамки Зигельмана, Иоси Гершковича, Сруля Абрамовича (итого 3), Славуга — типография раввина Мошки Шапиро «о 10 станках», Судзилков — типография Лейзера Мордуховича Билика, Парица (очевидно, Парисов) — типография Сруля Бурштына, Бердичев — типографии Сруля Абрамовича Бана и Яшвиля Шмулевича Финкельмана (итого 2); Могилевская губ.: Копысь — одна типография, сведений о владельце нет; Гродненская губ.: Гродна — типография Зимеля Нахимовича; Виленская губ.: Вильна — типография Мошки Баруховича (Ромма.—Д. Э.); Каменец-Подольская губ.: Могилев-Подольский — типография Дувида Рабинштейна, Меджибож — типография Аарона Гершковича («типография сия 2 года без действия»), Миньковицы — типография Мордки Шмулевича; Белостокская обл.: Белосток — типография Аарона Ербштейна; Минская губ.: Минск — одна типография, сведений о вла-

дельце нет, «2 года без действия». Странно, что в этот перечень не попали типографии Шклова, Острога, Нового Двора, Могилева, Тального и Жабокрича, известные по списку И. Франка. В целом полностью прояснить историю еврейского типографского дела в России в конце XVIII и первой трети XIX в. сегодня уже вряд ли возможно. Имеющиеся свидетельства — как архивные, так и печатные (работы А. Я. Гаркави, С. Я. Борового, Хайма-Дова Фридберга) — часто противоречат друг другу. Из-за уже отмечавшейся плохой сохранности еврейских изданий тех лет невозможно реконструировать и их полный репертуар. См.: *Гаркави А. Я.* Из истории культуры русских евреев // Сборник в пользу начальных еврейских школ. СПб., 1896; *Боровой С.* Нариси з історії єврейської книги на Україні // *Бібліологічні вісті*. 1925. № 1-2 (8-9); *Friedberg H. D.* *Toledot ha-defus ha-ivri be-Polaniyah*. Tel Aviv, 1950.

⁷⁰ РГИА, ф. 733, оп. 87, ед. хр. 24, лл. 66—67.

⁷¹ Там же, лл. 78, 79об.

⁷² О М. П. Позене см.: *Чернуха В. Г.* Внутренняя политика царизма с середины 50-х до начала 80-х гг. XIX в. Л., 1978. С. 139—140; *Чернуха В. Г.* Совет Министров в 1857—1861 гг. // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Л., 1973. Вып. 5. С. 125—126; *Захарова Л. Г.* Самодержавие и отмена крепостного права в России, 1856—1861. М., 1984. С. 36—37; Отрывки из записки М. П. Позена по крестьянскому вопросу // *Бумаги по крестьянскому вопросу* М. П. Позена. Дрезден, 1864.

⁷³ РГИА, ф. 733, оп. 87, ед. хр. 24, лл. 79об.—81об.

⁷⁴ Там же, лл. 81об.—84. Совершенно очевидно, что на месте такого цензора-выкреста М. Позен видел самого себя.

⁷⁵ Там же, лл. 84—85.

⁷⁶ Там же, лл. 62об.—64.

⁷⁷ Там же, л. 70об.

⁷⁸ Например, резолюция кн. А. Н. Голицына на одном из писем гр. В. П. Кочубея от 5 сентября 1820 г. См.: там же, л. 60.

⁷⁹ Там же, л. 93.

⁸⁰ В этом отношении весьма примечателен следующий факт: когда в 1817 г. в Вильне анонимный христианский автор выпустил брошюру на польском языке, оправдывавшую масонские ложи, он назвал ее «Письмом лиссабонского раввина к раввину брестскому». В брошюре этой «Авраам бен Нагассон, недостойный раввин в Лиссабоне», обращаясь к «Исааку бен Моше, ученому раввину в Бресте», говорит о древности «вольных каменщиков», о том, что царь Саул, все Маккавеи, Иисус Христос, римские папы Климент XII («Ясон бен Гелиаг») и Бенедикт XIV («Барух бен Абель») были масонами, и о добродетели последних. Это письмо, вызвавшее публикацию также анонимного сочинения «Простой ответ простого христианина, однако же верного, на неверное письмо жидовское, недавно в Вильне напечатанное...», привлекло к себе внимание Министерства народного просвещения. Кн. А. Н. Голицын, считая, что «непозволительно издавать в свет описаний и рассуждений о таком обществе, которого существование неизвестно и не имеет никакого явного на то права», объявил выговор виленскому цензору проф. Г. Гродеку. См.: РГИА, ф. 733, оп. 118 (1817 г.), ед. хр. 390.

⁸¹ *Скабичевский А. М.* Очерки по истории русской цензуры (1700—1863 гг.). СПб., 1892. С. 185.

⁸² *Никитенко А. В.* Дневник. М., 1955. Т. 1. С. 325.

⁸³ РГИА, ф. 733, оп. 87, ед. хр. 24, л. 95.

⁸⁴ РГИА, ф. 732 (Главное правление училищ), оп. 2 (1821 г.), ед. хр. 141, л. 5.

⁸⁵ Там же, лл. 5—5об.

⁸⁶ *Котович А.* Указ. соч. С. 45.

⁸⁷ *Смирнов А.* Петербургский период жизни митрополита Филарета (1808—1819). М., 1894. С. 43; см. также: *Смирнов А.* Филарет, архиепископ Тверской, Ярославский и Московский (1819—1826). М., 1896. С. 29.

⁸⁸ РГИА, ф. 732, оп. 2, ед. хр. 141, л. 7.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же, лл. 5—6.

⁹¹ Мнение архиепископа Ярославского Филарета о правилах цензурного устава, относящихся до издания еврейских книг // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1885. Т. 2. С. 70.

⁹² *Энгельгардт Н.* Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703—1903). СПб., 1904. С. 74.

⁹³ Так как положения рассматриваемого Устава на протяжении тридцати лет определяли судьбу еврейского книгопечатания в России, то имеет смысл привести окончательный полный текст главы 16 «О книгах еврейских»: «§ 194. Запрещаются еврейские книги, изданные до сего времени в России без разрешения цензуры. § 195. Дозволяется печатать в России следующие еврейские книги: 1) книги Священного Писания без толкований; и 2) молитвенники без прибавлений о предметах посторонних. § 196. При рассмотрении прочих еврейской книг цензоры, сверх общих правил, руководствуются в особенности нижеследующими: § 197. Книги, в коих содержится хуление на христианство и на Божественного Основателя Его, подвергаются строгому запрещению. § 198. Равным образом воспрещается печатание книг, в которых внушается евреям ненависть или презрение к людям не одной с ними веры и преподаются правила, противные нравственности и общественному благоустройству, как, например, запрещается свидетельствовать в пользу христианина или позволяется обманывать христианина. § 199. Спорные книги между сектами еврейскими могут быть одобряемы к напечатанию, если в них нет ничего противного цензурным правилам. § 200. Означенные в сей и в двух предшествовавших главах («О книгах и сочинениях по части словесности, истории, географии и статистики, с включением правил касательно изображений, предполагаемых к гравированию и литографированию» и «О сочинениях логических, философических, юридических, а также по части естественных наук и медицины»; специальных замечаний о еврейских книгах эти главы не имеют.— *Д. Э.*) частные указания цензорам не освобождают их от точного наблюдения общих правил, содержащихся в Уставе о цензуре» (Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 177—178). Новый § 200, отсутствовавший в тексте Л. Ф. Магницкого — Филарета, еще больше усложнял задачу еврейских цензоров. Следует отметить, что в своей деятельности они вынуждены были использовать также и §§ 144 и 146, которые запрещали публикацию сочинений, содержащих «учения каких-либо тайных обществ, обнаруживающихся обыкновенно эмблемами и преданиями,

нередко к Библии и учению Евангельскому примешиваемыми», и книг магического, астрологического, кабалистического и т. п. содержания (там же. С. 165).

⁹⁴ *Нотович О.* Исторический очерк нашего законодательства о печати. СПб., 1873. С. 62.

⁹⁵ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. С. 133. В Уставе, утвержденном в 1828 г., этот параграф был несколько изменен (речь шла уже о двух еврейских цензорах) и получил номер 22 (там же. С. 319).

⁹⁶ См.: *Скабичевский А. М.* Указ. соч. С. 220.

⁹⁷ РГИА, ф. 735, оп. 1 (1827 г.), ед. хр. 259, л. 1.

⁹⁸ О составлении для Николая I списка еврейских типографий в 1827 г. см.: *Ю. Г. [Гессен Ю. И.]*. К истории еврейских типографий. Крещенные евреи Зандберг и Фоделло // *Еврейская старина*. 1909. Т. 2. С. 251—255. Ю. И. Гессен не связывает желание императора получить сведения о еврейских типографиях с рассмотрением цензурного Устава. Не зная о деятельности И. Франка в 20-е гг., он не указывает также, что списки типографий, доставленные Зандбергом и Фоделло, базируются на материалах И. Франка. Зандберг, по всей вероятности, просто воспользовался перечнем последнего; об этом свидетельствует такой пассаж из его записки: «Открылись бы большие злоупотребления, если бы сравнить вышедшие с 1811 г. из 20 типографий, ежедневно занятых, книги с числом поступивших в Государственную библиотеку» (там же. С. 253). «Ведомость о еврейских типографиях», составленная, по словам Ю. И. Гессена, «по другим материалам» (см. с. 254—255), была не чем иным, как выборкой из губернаторских ответов на упоминавшийся в начале этой статьи запрос 1802 г. о числе типографий во вверенных им губерниях. Таким образом, Николаю I была представлена информация как минимум двадцатилетней давности.

⁹⁹ РГИА, ф. 733, оп. 87 (1827 г.), ед. хр. 274, лл. 3, 19.



Дж. Клиер (Лондон)

ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС В СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ ПРЕССЕ 1862—1886 гг.

И. С. Аксаков и его издания

Во второй половине XIX в. еврейский вопрос, обсуждение которого до этого находилось под цензурным запретом, впервые выдвинулся на передний план в сознании российского общества. Славянофилы не остались в стороне от этого — их основные печатные органы сыграли важную роль в последующей полемике. Такое внимание было вызвано не простым интересом к данной проблеме, но продиктовано «высшими» соображениями: славянофильство с его идеей русских как избранного народа, объединенного общей религией, на который возложена всемирная миссия, не могло не увидеть в своем идеале явной аналогии с евреями¹.

Говорить о еврейском вопросе в славянофильской прессе — фактически то же, что говорить о взглядах Ивана Аксакова. Аксаков был если и не ведущим теоретиком своего движения, то его самым талантливым публицистом и популяризатором. На протяжении всей своей деятельности Аксаков проявлял интерес к еврейскому вопросу. Все три его наиболее популярные газеты — «День» (1862—1865), «Москва» (1867—1868) и «Русь» (1881—1886) — уделяли внимание этой проблеме.

Без особых натяжек можно идентифицировать собственные взгляды Аксакова с мнением, которое выражала пресса, им издававшаяся. Аксаковские газеты фактически были форумом для его собственных идей. Так, в объявлении об издании газеты «День» в 1862 г. Аксаков писал: «Издатель и редактор газеты «День» смеет думать, что его имя само по себе указывает на характер и направление нового литературного предприятия»². Аксаков приводил в отчаяние сотрудников «Дня» проверками их статей на соответствие его собственным идеям. Он дал согласие возглавить газету «Москва» только после того, как убедился, что

его редакторская свобода не будет ограничена. Газета «Русь» настолько зависела от Аксакова, что, когда он в 1885 г. уехал на лечение за границу, она приостановила свой выход на 6 месяцев, а после его смерти в 1886 г. вообще закрылась. Позднее читатели, — по-видимому, без особого недовольства, — приняли в виде равноценной компенсации подписку на собрание сочинений Аксакова³.

Взгляды Аксакова на еврейский вопрос были не только составной частью его мировоззрения, но и частью всей идеологии позднего славянофильства. С. Лукашевич посвятил часть своей работы об Аксакове его «антисемитским взглядам»⁴; Н. Рязановский включил идеи Аксакова в свой обзор отношений славянофилов к еврейскому вопросу⁵.

Основным источником для исследователей является семитомное собрание сочинений Аксакова, изданное его вдовой Анной Федоровной Тютчевой. В своей работе об Аксакове Н. И. Цимбаев предостерегает от чрезмерного доверия к текстам этого издания, отмечая неполноту и неточность представленных в нем текстов. В частности, в собрание не вошли многие статьи и заметки, принадлежавшие перу Аксакова. Некоторые номера газеты «День», рассмотренные Цимбаевым, почти полностью написаны самим Аксаковым.

Первая четверть царствования Александра II была «эрой великих реформ» и для евреев. Было устранено множество ограничений, в частности, некоторые категории евреев смогли покинуть Черту оседлости. Реформа, которая широко обсуждалась в печати, дала евреям с высшим образованием право поступления на государственную службу.

Русское общество поддерживало власти в данном вопросе. В 1858 г. свыше сотни русских литераторов, включая и Ивана Аксакова, выразили «литературный протест» против газеты «Иллюстрация», которая оскорбила двух русско-еврейских публицистов⁶. В 1860 г. еврейские интеллигенты создали первую русскоязычную еврейскую газету в России — «Рассвет» (позже переименованную в «Сион»). Помня прецедент с «Иллюстрацией», руководство «Сиона» было уверено в поддержке русского общества и не избегало полемического тона. В 1862 г. «Сион» ввязался в спор с украинофильским журналом «Основа», издававшимся в Петербурге. «Основа» объясняла украинскую

неприязнь к евреям «еврейской изоляцией» и нежеланием евреев интегрироваться в украинское общество⁷. «Сион» в ответ попросил русскую прессу рассудить его спор с «Основой». В последовавших бурных дебатах участвовало множество публицистов, не стало неожиданностью и подключение к ним Аксакова. Опубликованным им тогда в «Дне» статьям присуща характерная славянофильская аура. По поводу спора «Сиона» с «Основой» Аксаков рекомендовал критикам с русской стороны рассудить их честно и добросовестно, не пугаясь «либеральных идей» и «гуманного мышления», которые служили аргументами в этой дискуссии.

Новый указ, позволявший евреям поступать на государственную службу, приветствовался всей прессой как «своевременный». Конечно, возможность такой службы оговаривалась различными «практическими соображениями». В некоторых из них, в том числе высказывавшихся Аксаковым, можно было разглядеть обоснование для недопущения евреев к большинству видов государственной службы⁸. Аксаков подчеркивал, что «христианство — такое учение, которое... указало особые начала для всего нравственного и духовного мира человека, а следовательно — и общества, и на основании этих начал... пересоздает быт частный, общественный, гражданский, государственный, просвещение, науку, законодательство, отношения людей между собою, одним словом — всю область человеческой деятельности». Существование евреев с российским обществом представлялось Аксакову так: «В христианскую землю приходит горсть людей... Они голодны, сиры, везде и всюду гонимы. Христианская земля, руководствуясь духом своего учителя, дает им приют и средства существования, свободу внутренней и гражданской жизни. Больше этого она дать не может». В особенности пока евреи продолжали оставаться под своим «еврейским знаменем». Для Аксакова «еврейское знамя» (ставшее в России популярным юдофобским мотивом) — это законы Моисея, которые представлялись ему полностью противоречащими христианской вере, идеалам и моральному кодексу. По Аксакову, христианство и иудаизм взаимно исключали друг друга и гражданские взаимоотношения, которые игнорировали этот факт, могли покоиться лишь на лицемерии и неискренности.

Аксаков констатировал, что многие русские либералы призывали к еврейской эмансипации «в духе современной цивилизации». Проявление этого «духа» он видел в том, что «англичане

теснят славян», «в учении... материалистов», «в разврате женщин». Либералы, по его мнению, не понимали, что «живут в XIX веке Христианской эры». До тех пор пока евреи будут отвергать «христианское знамя», сохранять свою религию, особые еврейские школы, изучать и следовать Талмуду, который «противоречит всем принципам, лежащим в основе местной, социальной и государственной жизни в Христианской стране», — полагает публицист, — «только во имя христианских же начал, а не какой-то цивилизации, можно желать расширения льгот и прав для евреев, но нельзя же, опираясь на начала, внесенные в мир христианством, требовать отрицания и отвержения этих начал!»

Учитывая явную аксаковскую антипатию к евреям, его ультимативные требования к ним можно считать относительно мягкими. Он был сторонником отмены всех ограничительных законов, которые продолжали тяготеть над евреями: обещал им полную автономию, право на образование, право работать и жить в России (то есть устранить Черту оседлости). Евреев, по мнению Аксакова, можно принимать на государственную службу, но только под руководством христиан и в таких сферах, где евреи не могли бы «начальствовать над христианской нацией».

Истоки аргументов, приводимых Аксаковым, коренились в глубине славянофильской идеологии. Он отвергал либеральную концепцию секулярного государства и оставался верным славянофильской идее православия как жизненного, естественного принципа российской государственности⁹. Все прочее казалось ему «материализмом и коммунизмом». Аксаковский «либерализм», гарантировавший евреям неотъемлемую свободу личной и общественной жизни (при необходимом в государственных интересах контроле) и не более того, был нестойким и непоследовательным.

Вскоре «День» начал изображать еврейство в более мрачных тонах, подчеркивая открытую злонамеренность сторонников «еврейского знамени». № 25 газеты от 31 марта 1862 г. открывался длинной статьей, озаглавленной «Несколько слов о Талмуде». Автором ее значился А. Александров¹⁰. В этой и в последующих статьях суть спора о евреях смещена с аксаковских славянофильских позиций в сторону традиционной русской юдофобии, основой которой был антита́лмудизм. Подобные статьи, вполне вероятно, сказывались и на позиции самого Аксакова. Единственным его выступлением по еврейской проблеме в том году было

резюме в № 33 за 26 мая. В нем он укорял русских либералов за то, что они будто бы больше занимаются юридическим положением евреев, чем своих «соплеменников» — русских староверов, которые также продолжали испытывать жесткую правовую дискриминацию.

Некоторые из аргументов, выдвигавшихся в полемике между «Основой» и «Сионом», были морально равнозначны и для христиан, и для евреев, ибо апеллировали к десяти заповедям. Признавая это, Александров обвинял Талмуд (игнорируя особенности эволюции галахического права в том, что касается отношения евреев ко всем нееврейским народам) во враждебности именно учению Христа. «Иудаизм может быть понят и раскрыт только в Талмуде; в нем воплотился ныне весь дух еврейского народа, в нем вся тайна и разгадка тех непонятных и грустных явлений, из которых сложились быт и история этого народа». Талмуд проповедует непримиримую вражду к «гоям», объяснял Александров. «Ибо одни Иудеи произошли от первого человека, а все прочие народы от нечистого духа... и останутся навеки... в аду». «Любое зло, запрещенное законом Моисея, позволительно по отношению к гоям. Их можно обманывать, грабить и даже убивать».

Александров полагал, что современные евреи лишь притворяются, будто отказались от этого учения: «Предохраняя себя от заслуженной вражды со стороны христиан, евреи заявляют, что талмудические гойи относятся ко временам эллинизма, а не к христианам». Но, писал Александров, великий средневековый еврейский законоучитель Маймонид приравнивал христиан к «гоям», а «бывавшие в Польше и западных губерниях хорошо знают, что евреи никогда не называют нас иначе, чем гоями». Александров допускал, что «человеконенавистническое влияние Талмуда на евреев убывает по мере того, как те получают образование и просвещаются». Однако Талмуд остается обязательным законом, от которого еврей не может отступить. Следовательно, утверждал автор, пока евреи не откажутся от Талмуда и не вернуться к чистым Моисеевым принципам (которые совместимы с христианством), они не должны получать равных прав. Христиане обязаны любить, продолжал Александров, но их любовь не должна быть слепой. Следовательно, надо разобраться в том, что из себя представляют евреи, для чего лучше всего перевести на русский язык Талмуд. Это снимет завесу секретности со всех

сторон еврейской жизни, а христиане перестанут быть жертвами «талмудизма». Это, и только это будет способствовать проявлению симпатии и милосердия к евреям, предоставлению им равных прав.

Статья Александрова отличается от передовой самого Аксакова в № 19 газеты «День» по нескольким важным позициям. Аксаков, упоминая учение Талмуда, не характеризовал его как противоречащее всем основным принципам жизни в христианской стране. Но в споре «христианского знамени» со «знаменем еврейским» Аксаков четко противопоставляет «учение Христа» «Моисееву закону». Александров же считал «чистое учение Моисея» совместимым с христианством. Однако подтекст у обоих авторов был одинаков. Александров готов дать евреям равные права только тогда, когда они отрекутся от Талмуда. Аксаков же не против равноправия — однако при условии, что (даже сохраняя Талмуд) евреи никогда не будут более чем гостями в российском государстве и никогда не станут существенной частью его организма (до тех пор, пока не покинут «еврейское знамя», то есть не перейдут в православие). Эта идея и стала центральным пунктом в последующем подходе Аксакова к еврейскому вопросу.

В своем отношении к еврейству и Талмуду славянофилы не были оригинальны. С конца XVIII в. в России Талмуд неизменно оставался под подозрением. В 1795 г. были даны особые привилегии приверженцам антиталмудического течения в иудаизме — караимам — на том основании, что они не признают Талмуд; одновременно в этом было специально отказано крымским евреям-раввинистам. Николай I поддерживал деятельность аббата Л. Кьярини, профессора восточных языков Варшавского университета. В 1830 г. Кьярини опубликовал свою «Теорию Иудаизма», в которой опирался на известную в XVIII в. работу Ж. Айзенменгера «Entdecktes Judentum», особенно в части нападок на Талмуд. Кьярини получал субсидии от правительства на свой так и не оконченный перевод Талмуда на французский язык¹¹. Некоторые критики Александрова упрекали его в том, что он в большей мере черпал аргументы из книги Кьярини, чем из самого Талмуда. Этим и было вызвано предложение Александрова перевести Талмуд на русский язык.

Статьи Аксакова и Александрова привлекли всеобщее внимание. Издатели русско-еврейского журнала «Сион» адресовали Аксакову открытое письмо, в котором опровергали обвинения и

призывали к отделению церкви от государства. Это письмо было опубликовано в № 33 «Дня» от 26 мая 1862 г. вместе с коротким и весьма надменным комментарием, подписанным «Р.С.Т.». В № 32 от 19 мая 1862 г. два ассимилированных еврея (Леон Зеленский и Вениамин Португалов) оспорили тезис Александрова о нации, следующей «диктату Талмуда». Александров ответил на растущую критику в свой адрес фактическим повторением своих аргументов в № 34 за 2 июня 1862 г.

Затем полемика утихла почти на два года. Только 8 августа 1864 г. Аксаков вернулся к еврейскому вопросу в статье «Что такое «Еврей» относительно христианской цивилизации?». Здесь появились новые мотивы. Продолжая акцентировать «то противоречие, которое представляет существование Еврейского племени среди христианского общества», Аксаков высказывался против концепции позднего Просвещения о «нейтральном обществе», в котором христианин и еврей, игнорируя религиозные различия, могут встретиться на равных (лучшим выражением этой концепции было стремление М. Мендельсона «быть евреем дома и человеком на улице»¹²). Пока христиане и евреи живут рядом, объяснял Аксаков, и пока каждый отстаивает свои собственные взгляды, они никогда не смогут найти ни духовного единства, ни общих моральных устоев.

«...И в среде христиан очень много людей неверующих, отрицающих христианство... В христианском обществе... атеизм является фактом партикулярным, личным... атеисты, как бы ни было рьяно их отрицание, вращаются в том же круге христианского общечеловеческого сознания... и на место отрицаемого не могут поставить ничего положительного: ни нового высшего нравственного идеала, ни новой веры... Совсем в ином отношении находятся к христианству Евреи. Их отрицание тем сильнее, чем теснее связь христианства с иудаизмом. И какая связь? Это — логическая преемственная связь двух исторических моментов духовного развития человечества...»; «...христианство есть венец иудаизма — конечная цель, к которой иудаизм стремился, которая осмыслила все его историческое бытие... В логическом сознании, как факты сознания, — христианство и иудаизм немислимы один без другого... Что же такое Евреи в наше время? Это — воплощение отжившего исторического периода, это — застывший, упраздненный момент общечеловеческого духовного развития... притязания которого на дальнейшую жизнь равносильны отрицанию всего последовавшего после него развития человечества».

Аксаков ссылался на убежденность главного славянофильского идеолога Алексея Хомякова в том, что «иудеи после Христа есть живая бессмыслица, не имеющая... никакого значения в историческом мире». Хотя евреи и отказывались считать себя живым анахронизмом, для Аксакова само наличие современного иудаизма равнялось критике христианства. «Еврей, отрицая христианство и предъявляя притязания иудаизма, отрицает вместе с тем логически все до 1864 года успехи человеческой истории и возвращает человечество на ту степень, в тот момент, в котором оно обреталось до явления Христа на земле», — писал Аксаков.

Хотя его аргументы стали более стройными, чем раньше, а их связь с идеями первого поколения славянофилов — более явной, по сути они возвращали к былому противопоставлению «христианского» и «еврейского» знамен. Изменения этих первоначальных формулировок произошло в силу того, что Аксаков открыл для себя новый феномен — «просвещенных евреев». К такой категории относились люди типа издателей «Сиона» или Португалова с Зеленским, которых было трудно отнести к «талмудистам». Они свободно говорили и писали по-русски, закончили российские высшие учебные заведения, далеко ушли от мира «кошера и трефа», пейсов и лапсердаков. Более того, они могли найти аргументы в пользу еврейской эмансипации, ссылаясь на достижения европейского просвещения. Эмансипированные евреи очевидно покинули «еврейское знамя» и Талмуд, но они и не могли найти себе место в идеальном христианском государстве Аксакова.

Аксаков отвергал их «путь безверия» как «отрицательный и комфортабельный» способ перестать быть евреями, не отрекаясь от иудаизма, но и не крестившись. Для него такие люди были всего лишь «моральными и интеллектуальными амфибиями», беспринципными личностями, чуждыми морального климата христианского общества и работавшими на распространение атеизма. «Прогрессивный еврей» продолжал оставаться вне базовых социальных и семейных принципов, по которым живет современное общество и которые создают атмосферу этого общества, действуя на его членов вне зависимости от их личного отношения к подобным принципам. На взгляд Аксакова, на этих принципах покоятся моральные гарантии безопасности любого — не только христианского — общества. Вне тех или иных «религиозно-нравственных законов» никакого об-

щечеловеческого «Кодекса нравственных прав и обязанностей» не существует, считал Аксаков.

Подобное недоверие к русско-еврейской интеллигенции не было характерно лишь для славянофилов¹³. Распространенные в широких кругах русской интеллигенции, такие чувства были результатом поворота российского общества от абстрактной юдофобии (времен протеста по делу «Иллюстрации») к юдофобии 1870—1880-х гг. во всем ее многообразии. Именно эта юдофобия и выразилась во всей поздней публицистике Аксакова.

В 1865 г. из-за падения читательского спроса, трудностей с финансированием, проблем с цензурой (и по личным соображениям, включая женитьбу) Аксаков закрыл «День». Но уже в 1867 г. он начал выпуск ежедневной газеты «Москва», призванной защищать интересы финансовых спонсоров Аксакова — московского купечества¹⁴. Газета, борьба за право издавать которую длилась два года, стала излюбленной мишенью цензуры, многие из ее публикаций запрещались на срок от 13 до 22 месяцев. Однако появление своего печатного органа дало Аксакову возможность вновь вернуться к еврейскому вопросу.

Аксаков опубликовал здесь всего несколько статей о евреях, но, как и в случае с газетой «День», они привлекли к себе всеобщее внимание. Лозунг «еврейского знамени» теперь сменила концепция «еврейских привилегий».

В московской прессе уже в 1864 г. описывались случаи физического насилия над евреями-выкрестами и похищения новообращенных их бывшими единоверцами. Аксаков подхватил и развил эту тему в своей «Москве», заявив в № 84 от 15 июля 1867 г.: «Одно из самых привилегированных племен в России это несомненно евреи в наших западных и южных губерниях». На первый взгляд такое утверждение кажется странным, — Аксаков понимал, что русские привыкли смотреть на евреев как на преследуемую и унижаемую нацию. Поэтому он пояснял: именно исходя из подобного взгляда, власть и приняла законы, способствующие евреям в достижении равноправия. Но в результате евреи получили особые привилегии. Евреи уже почти достигли равных прав, при этом еще и сумели организовать в особую общину, которая живет автономно и на началах самоуправления. Евреи являются государством в государстве. Их упорная приверженность своей системе общинного самоуправления (кагалу) утвердила Аксакова в мысли о неискренности заверений еврей-

ских интеллигентов в том, что они являются (или хотят быть) «русскими». Он был уверен и в том, что на самом деле евреи лишь добиваются двойного преимущества — равных прав в качестве российских граждан и особых прав в качестве членов еврейской автономной общины. В этом, по его мнению, и заключалась «привилегированная позиция» евреев.

В 1867 г. интерес к кагалу был еще в зародыше. Еще за год до этого выкрест Яков Брафман приступил к публикации серии статей в провинциальной газете «Виленский вестник», доказывая, что кагал, система общинного самоуправления евреев, созданная в средневековой Польше, продолжает существовать и жестко контролирует жизнь и деятельность всех своих членов. Кагал, по утверждению Я. Брафмана, предписывает евреям эксплуатировать всех неевреев.

«Кагал» быстро стал синонимом всех еврейских злодеяний и самым ходовым аргументом юдофобского движения. Отдавая должное приоритету «Виленского вестника», Аксаков понял всю выигрышность этой темы. Статья в «Москве» стала началом плодотворного сотрудничества Аксакова с Брафманом.

В 1868 г. из-за цензурных предупреждений Аксаков прекратил издание «Москвы». Только в 1880 г. ему было вновь разрешено заниматься издательской деятельностью. С 1881 по 1886 г. он выпускал новую газету под названием «Русь». За это время в России изменилось многое. Взгляды Аксакова эволюционировали в сторону воинствующего панславизма. Экономика России переживала подъем после освобождения крестьян; однако и стабильность государства стала серьезно расшатываться революционным движением. Только еврейский вопрос, казалось бы, оставался в своем неизменном виде.

На самом деле правительство Александра II перешло от программы умеренной эмансипации к началу постепенной дискриминации еврейства. Однако еврейская интеллигенция усиливала свою активность. К 1881 г. она уже издавала две русскоязычные газеты — «Русский еврей» и «Рассвет». Множество провинциальных и столичных органов печати, в особенности популярные «Новое время», «Киевлянин» и «Новороссийский телеграф», сделали юдофобию принципом своей издательской полемики. К этому времени получили широкое распространение

те идеи, которые Аксаков выдвигал еще в 1860-х гг. XIX в. Они заключались в отрицании самой возможности спора о еврействе в России без упоминания кагала как символа еврейской обособленности и враждебности христианскому государству. Погромы, последовавшие за убийством Александра II в 1881 г., усилили остроту еврейского вопроса в общественном сознании. Он обсуждался на страницах всех газет империи. Аксаков также вернулся к этой теме — в ней появились если и не новые, то достаточно провокационные мотивы.

Перед погромами «Русь», которая не упоминала о евреях уже пять месяцев, вновь форсировала обсуждение еврейского вопроса. Эта газета не использовала собственных местных корреспондентов. Она зависела от информации, поставляемой другими изданиями, что позволяло «Руси» выбирать из множества разноречивых сообщений нужные ей факты.

Пока масштабы погромов еще не были ясны, Аксаков вел полемические баталии со своими идеологическими противниками. В его многословной статье в № 30 за июнь 1881 г. погромам было уделено столько же места, сколько и нападкам на «либеральную прессу». За убийством царя 1 марта 1881 г. последовало множество газетных инсинуаций со стороны всех общественных лагерей, обвинявших друг друга в разжигании смуты. Сейчас, писал Аксаков, либералы стараются объяснить погромы агитацией и подстрекательством популярной прессы. Либеральные газеты (такие, как «Порядок» в С.-Петербурге или киевская «Заря») демонстрировали этим, по его мнению, свое бессилие или неспособность увидеть реальное положение вещей. Аксаков считал это типичным для либеральной прессы: она ухватилась за темы «эксплуатации» крестьян кулаками или рабочих фабрикантами только из желания прослыть модной. «Еврейская эксплуатация», которую уже разоблачали другие органы печати, игнорировалась либералами, поскольку разговор о ней касался понятий «национальности» и «религиозности» и, следовательно, был вне рамок либеральной парадигмы.

Спор с либералами на страницах «Руси» продолжался весь 1881 г. Газета утверждала, что погромы явились ответом на «еврейскую эксплуатацию христиан». Именно в таком контексте «Русь» предлагала искать средства от повторения антиеврейских беспорядков. Подобные взгляды разделял и сам Аксаков. Он видел в погромах протест многострадального русского народа.

Причина беспорядков вполне могла лежать в том страхе и беспokoйстве, которые последовали за убийством царя. Скорее всего сознательное подстрекательство играло лишь второстепенную роль, а первопричина крылась в самой общественной психологии. Аксаков особенно подчеркивал то, что в газетах писалось об ущербе, нанесенном еврейскому имуществу, и было гораздо меньше упоминаний о насилии над самими евреями. Погромщики были вооружены ломami и топорами, а не огнестрельным оружием и использовали их только для разрушения имущества, а не для убийства, полагал Аксаков, считая это осмысленным поведением погромщиков. В действительности грабежей не было, а еврейское добро расхватывали только мародеры-люмпены, следовавшие за погромщиками. Не трогали собственность ни христиан, ни «хороших» евреев, за которых мог заступиться кто-нибудь из толпы¹⁵. Толпа кричала: «Оставьте нам, это [еврейское добро] — наша кровь»¹⁶. Аксаков настолько романтизировал погромы, что даже отрицал случаи массового распития алкоголя из разгромленных еврейских шинков.

«Руси» удалось облагородить погромы, представив их движением в поддержку властей: статья в № 30 за июнь 1881 г. провозглашала, что крестьяне действовали с искренним убеждением в поддержке погромщиков со стороны закона. По мнению Аксакова, погром они считали делом законным и не антиправительственным, полагая, что подрыв еврейской мощи служит национальным интересам. Все это позитивно оценивалось «Русью». Конечно, самосуды и насилие не могли беспрепятственно продолжаться. Газета была согласна с применением силы властями. Однако ситуация не требовала масштабных мер безопасности. Убийство нескольких евреев произошло в ходе беспорядков, в которых участвовали тысячи людей, и их всех можно было бы обвинить в нем. К тому же, убеждал Аксаков, «физическое насилие вызвали сами евреи, хватавшие револьверы и стрелявшие в толпу»¹⁷, что и спровоцировало погромщиков. После нежинского погрома, во время прекращения которого войска застрелили около 30-ти христиан, «Русь» вопрошала: как можно оправдать такое кровопролитие, если погром грозил только еврейскому имуществу?¹⁸

Именно на таком фоне «Русь» и обратилась к проблеме предупреждения новых погромов. Газета высказала пожелание, дорогое всему славянофильскому движению, о необходимости

связи правительства с народом, не находя мотивов, по которым «христианская кровь может быть пролита ради евреев». Как отмечалось в газете, репрессии в отношении погромщиков никогда не смогут убедить людей в способности принять законные меры против беспощадной эксплуатации со стороны евреев. Анализируя административное управление в сельской местности, «Русь» подчеркивала: в атмосфере слухов и неопределенности простому народу просто не к кому обратиться за разъяснениями. Волостные старосты и исправники были в глазах крестьянской общины только представителями полиции и налоговых служб. От имени центральной власти могли бы выступить губернаторы, обладавшие достаточными полномочиями, но бюрократы не были способны на диалог с крестьянством. Это, по мнению газеты, и вызвало беспорядки, которые были развязаны для того, чтобы привлечь внимание начальства. «С другой стороны, в белорусских губерниях крестьяне часто обращаются за объяснениями к предводителю дворянства, если он обладает хорошей репутацией в их среде. К сожалению, в среде Великороссии, а также на ее юге и западе, начальство не внушает обществу такого доверия»¹⁹.

Подобный подход был характерен для всех заметных деятелей славянофильского движения. Они видели правительство отрезанным от нужд и чаяний народных армией бюрократов, чья функция сводилась не к сотрудничеству с народом, а к его принуждению. Публикации «Руси» являлись отголоском некоей сокровенной аксаковской мечты, которую он никогда прямо не обнаружил. Сразу же после освобождения крестьян Аксаков заявил в «Дне», что теперь существование сословия крупных землевладельцев и в особенности его привилегированное положение утратили смысл. Взамен дворянство должно превратиться в служилое сословие, направить активность на работу в земстве, новом органе местного самоуправления²⁰. Тогдашнее русское дворянство резко отвергло мечты славянофила, и «День» даже потерял вследствие своей позиции треть подписчиков, но сама идея продолжала жить в сознании его издателя²¹.

Если Аксаков и «Русь» затруднялись в выборе способа пресечения погромов, то они явно сознавали, что это не предлог для получения евреями равных прав. А именно этого добивалась еврейская и часть либеральной прессы. В атмосфере общественной подавленности, вызванной погромами, настойчиво зазвучали

предложения покончить с особым «еврейским законодательством», дискриминационность которого подразумевала, что евреи не находятся под полновесной защитой закона. Аксаков был решительным противником подобной позиции. Он вновь упомянул о «привилегированном статусе» евреев в России. Если евреи получили так много от эксплуатации крестьян, будучи ограничены законодательством, задавался вопросом Аксаков, то что же будет, когда они получат равные права?

«Трудно понять, в силу каких филантропических, политических, административных или экономических соображений можно предъявлять требование об уничтожении Черты оседлости... Либерализм относительно евреев — кабала для русского населения; образ действия, согласный будто бы с указаниями «современного прогресса», другими словами — снятие плотины, задерживающей напор на остальную Русь еврейского потока, в сущности, послужил бы только к регрессу русского народа, ибо остановил бы его самообытное экономическое развитие»²².

Во время этого спора Аксаков вновь обратился к старому мотиву — изображению христианства как антитезы иудаизму. В длинной статье в № 31 за 13 июня 1881 г. он воспроизвел эту идею, однако с некоторыми существенными новациями. Евреи представлены носителями того духа, который достиг своего высшего проявления лишь в христианстве. К сожалению, евреи отвергли Христа и его послание, предназначенное для всего человечества. В своей расовой гордыне они, считая себя «избранным народом», стремятся к материальному владычеству над всем миром. Христианское учение представляет собой конечную точку развития «семитической идеи», основанной на Танахе. С тех пор евреи сумели создать только искаженное продолжение Танаха — Талмуд, с его ненавистью ко всем неевреям. «Еврейское знамя» для Аксакова теперь было не просто соблюдением Моисеева закона, но намеренной подтасовкой или искаженным развитием библейских идей. Сила евреев — не пассивная, она вдохновляется сознательным и активнейшим отрицанием христианства, нашедшим выражение в Талмуде. Это не просто неприязнь к христианству: Аксаков рисует «талмудическую идею» как «принцип отрицания», направленный против христианской цивилизации в самом широком ее понимании. «Так как семитическая идея заквашена отныне на начале отрицания, то вселенское миродержавство евреев выражается... в постепенном духовном под-

тачивании христианского мира и во внешнем, материальном над ним преобладании посредством самой греховной, самой безнравственной из сил — силы денег, иначе — в эксплуатации».

По оценке газеты, еврейская опасность лишь совсем недавно стала грозить православной Руси. (К католическо-протестантскому Западу славянофилы большой любви не питали.) «Иудаизм, в наши дни, является не только матерьяльным могуществом, но и духовным, входя постепенно во все духовные и нравственные изгибы христианского бытия. Он господствует не только на бирже, но и в журналистике — как, напр., в Австрии, — он проникает, особенно в Германии, в сферу искусства и литературы... в область социального внутреннего процесса европейских обществ, везде и всюду внося свой дух отрицания». «Русь» опубликовала серию статей, многозначительно озаглавленных — «Покорение евреями Германии»²³.

Еврейскому господству противопоставлялось антисемитское движение. «Антисемитическое движение, антисемитический союз, возникший недавно в Германии, в стране, стоящей во главе европейской культуры, — это не есть исчадие религиозной нетерпимости, продукт грубого невежества, ретроградства и т. д., как думают наши наивные либералы. Это есть признак времени, свидетельствующий о пробуждении общественного сознания... Во всяком случае, западноевропейскому христианскому миру предстоит в будущем... борьба с иудаизмом, стремящимся заменить миродержавную христианскую идею другою семитическою же идеею, также миродержавною, но отрицательною, но антихристианскою»²⁴.

Так славянофильство, долго не признававшее своего идейного родства с немецким романтизмом, вновь обратилось к Германии. Одним из порождений этого романтизма был антисемитизм²⁵. «Русь» давно уже пропагандировала на своих страницах опыт антисемитских движений в Германии, Венгрии и Польше²⁶ как образец для российской юдофобии. Вместе с «Новым временем» «Русь» стала главным поставщиком в Россию идей европейского антисемитизма. Долг Западу, однако, был с лихвой возвращен: миф о всевластном и всемогущем кагале как часть мифа о еврейском заговоре пришел из России и вскоре стал неотъемлемой частью европейского антисемитизма²⁷.

Ничто так не выявляет этих заимствований с Запада, как публикация в № 21 за 1 ноября 1883 г. фальшивого «Воззвания

к Израилю». Этот документ, перепечатанный из французской газеты «L'Anti-Semitique», был типичнейшей подделкой европейского антисемитизма. В документе содержалась «секретная речь», приписываемая Адольфу Кремье, который будто бы произнес ее при основании Всемирного еврейского союза. В «речи» выдвигался ряд важнейших задач для мирового еврейства, вытекающих не из гражданского долга евреев какой-либо страны, а якобы из «единства избранного народа». С возрастанием его силы, уже проявившимся в упадке церкви и господстве евреев в журналистике и банковском деле Западной Европы, евреи добьются превосходства и поработят весь мир.

Эта «речь» являлась весьма действенным орудием антисемитизма — в первую очередь потому, что была вложена в уста Кремье. Член двух французских правительств, побывавший министром юстиции, Кремье был символом ассимилированного еврея. Сохраняя верность своему народу (Кремье был известен своими выступлениями в защиту притесняемых евреев по всему миру), он в то же время оставался патриотом и лояльным гражданином Франции. Некоторые еврейские публицисты приводили Кремье как пример того, какими станут эмансипированные евреи.

Представить его позицию как лицемерное притворство было сильным ходом антисемитов. Аксаков незамедлительно прокомментировал публикацию «речи»: «Таково свидетельство евреев о самих себе, данное не в какие-либо Средние века, а во второй половине XIX века, изложенное и сформулированное не каким-либо еврейским изувером, религиозным фанатиком или грубым невеждой, а одним из светил французской магистратуры, знаменитым, авторитетным юристом, «передовым человеком» своей эпохи, творцом и борцом революции, одним из правителей республиканской Франции, заведывающим вместе с другими «передовыми» французскими вольномыслителями судьбою французского народа, словом: г-м Кремье. Это тот самый, на которого так любят указывать представители нашей интеллигенции известного пошиба, приговаривая России в поучение и назидание: «Вот-де истинно просвещенная страна Франция: она не побоялась вверить французское правосудие просвещенному еврею, ибо в сфере высшей культуры и прогресса идеалы у всех равны!..» Признает ли теперь наша интеллигенция тождественность своих идеалов с еврейскими?»; «Но всего важнее в настоящем случае — это раскрытие самой сущности еврейского

религиозного идеала и различия между еврейским и христианским единобожием... Торжество религиозной истины для Евреев не водворение царства духа и правды... а создание могущественного земного царства Еврейского, превознесенного над всеми народами... одного привилегированного у Господа племени». В данную аксаковскую концепцию иудаизма как отрицания христианства это укладывалось превосходно.

Публикация «Воззвания» вызвала грандиозный скандал. Такие юдофобские органы печати, как «Новое время», поспешили воспользоваться им, а русско-еврейская пресса, представленная «Недельной хроникой Восхода» и «Русским евреем», энергично отрицала подлинность документа. Аксаков, как мастер полемики, был готов к нападкам оппонентов. Он призывал не смущаться «кроткой и душевраздирающей» критикой еврейского издателя Льва Бинштока, которую тот высказал в № 251 «Русского курьера». Биншток сетовал на то, что репутация Аксакова может испортиться из-за его нападок на целую нацию (евреев) и на такого деятеля, как Кремье²⁸.

Встретив бурю критики, Аксаков слегка отступил, допустив вероятность подложности документа. Но, считал он, если это так, то евреи Западной Европы должны были бы опровергнуть документ при первом же его появлении. Следуя принципу: «что я написал — то написал», Аксаков фактически пересказывает своим читателям основные идеи «Воззвания», подводя их к выводу об антихристианской и антисоциальной сущности еврейства. На этом тема была закрыта.

Следующие три года, вплоть до своего закрытия, «Русь» еврейского вопроса почти не касалась. Несколько статей, появившихся на ее страницах, были перепечатанными из других газет случайными отрывками сообщений их специальных корреспондентов. Ни одна из этих публикаций не привлекла особого внимания и не затронула новых тем. Отметим только статьи философа В. Соловьева, который сочувственно описывал роль русской культуры и просвещения в трансформации еврейской среды. Отметим, что этот процесс, пик которого уже миновал, Аксаков прежде не замечал.

Русско-еврейская пресса, для которой аксаковские издания всегда были пугалом, стала игнорировать «Русь». После смерти Аксакова еврейские публицисты скорее сожалели о погибшем в нем таланте, нежели осуждали покойного²⁹.

Некоторые из этих публицистов попытались определить роль Аксакова в эволюции российского антисемитизма. В обращении Аксакова-журналиста к еврейскому вопросу они видели пример вырождения тех идеалов славянофильства, которые он стремился выражать в своих изданиях. Этот процесс прошел ряд стадий: от публичной защиты оскорбленных евреев в деле «Иллюстрации», через рассуждения о «еврейском знамени» — к русской юдофобии с ее мифом о всевластном кагале, которая под конец была снабжена новейшими заимствованиями из европейского антисемитизма.

Мы постарались проследить это вырождение в его хронологической последовательности; можно выявить и последовательность логическую. Элементы юдофобии были заложены уже в идеях раннего славянофильства. Взгляд Хомякова на евреев как на «живое противоречие» может послужить здесь идеологической точкой отсчета. Славянофильское движение оказалось и весьма восприимчивым к соблазнам европейского антисемитизма. Показательна та легкость, с которой были восприняты в 1876 г. лозунги немецкого антисемитизма Юрием Самариным, солидарным с оценками «влияния евреев на современный мир»: «В сфере политики — это поклонение успехам и культ золотого тельца; в философии — ограниченный материализм; в социальной жизни это подгонка всех исторических институтов под сугубо манчестерскую доктрину, которая выражается в приоритете абстрактного роста производства ради него самого же; в семье это индивидуалистические чувства как единственная основа всех действий; в деле образования все подчинено развитию инстинктов и управлению ими по системе «стимул — реакция», не более того; вышеперечисленные намерения направлены на эксплуатацию паразитическими элементами простого народа»³⁰.

Подобные идеи были развиты аксаковской периодикой, которая создала концепцию привилегированной «Талмудической муниципальной республики» — кагала. Из этих элементов был сконструирован миф о всеобщем антихристианском заговоре евреев, послуживший строительным материалом и для нынешнего антисемитизма. Философские и социологические обобщения обратились в яркий обвинительный акт.

Существует тенденция рассматривать аксаковскую юдофобию вне контекста русского консерватизма. Н. И. Цимбаев, на-

пример, считает, что в конце своей жизни Аксаков полностью отошел от славянофильства и его идеология превратилась в смесь национализма и панславизма³¹. Хотя «Русь» в своей трактовке еврейского вопроса была близка к консервативному «Новому времени», такая связь еще не означала идеологической конвергенции.

В 1860—1870-х гг. взгляды Аксакова очень походили на взгляды некоторых русских либералов, особенно тех, которые группировались вокруг газеты «Голос». «Голос» относился к евреям с подозрением и неприязнью и часто предоставлял свои страницы печально известному автору «Книги Кагала» — Я. Брафману. Эта неприязнь проистекала из экономических трансформаций жизни в пореформенной деревне. Русские либералы писали о проблеме роста «кулаков» и «мироедов», пользовавшихся экономической нестабильностью для обмана и разорения крестьян. Евреи русского северо-запада, о которых столичные либералы почти ничего не знали, легко могли быть представлены в роли подобных же эксплуататоров крестьянства.

Аксаковское славянофильство включало массу либеральных элементов: требование свободы прессы и религиозной терпимости. В аграрном вопросе Аксаков также следовал либеральному направлению. С проблемой эксплуатации в городских условиях он мог хорошо ознакомиться, общаясь с московским купечеством, которое жаловалось на еврейскую конкуренцию еще в 1790 г. По-видимому, связь между славянофильской и либеральной концепциями еврейского вопроса заслуживает своего дальнейшего исследования.

¹ Еще более глубокие корни этого лежали в древнерусской идеологии «Третьего Рима», в которой Н. Бердяев видел «несомненные элементы юдаизма на христианской почве» (*Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского* // Н. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 121). Симптоматична и жесткая критика этой идеологии нынешними российскими «патриотами», похоже, такие «несомненные элементы» осознали. См., напр.: *Паламарчук П. Г. Москва или Третий Рим*. М., 1991. С. 4—39.

² *Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978. С. 73.

³ Русь. 1886. 1 марта.

⁴ *Lukashevich St. I. Aksakov, 1823—1886* // *A Study in Russian Thought and Politics*. Cambridge (Mass.), 1965. P. 95—110.

- ⁵ *Riasanovsky N. V.* Russian and the West in Teaching of the Slavophiles. Gloucester (Mass.), 1965. P. 115—117.
- ⁶ *Klier J. D.* The Illustratsia Affair of 1858: Polemics on the Jewish Question on the Russian Press // Nationalities Papers. 1977. Vol. 2. P. 117—135.
- ⁷ *Костомаров Н.* Иудеям // Основа. 1862. С. 38—58.
- ⁸ [Передовая статья] // День. 1862. 16 февр.
- ⁹ *Riasanovsky N. V.* Op. cit. P. 119—132.
- ¹⁰ Псевдоним А. Н. Аксакова, впоследствии одного из первых российских спиритов. Принимая статью своего близкого родственника, И. Аксаков не знал, кто ее подлинный автор (*Цимбаев Н. И.* Указ. соч. С. 82).
- ¹¹ *Dubnow S. M.* History of the Jews in Russia and Poland. Philadelphia, 1916—1920. Vol. II. P. 103; *Kats J.* Emancipation and Assimilation. Westmead (England), 1972. P. 68.
- ¹² *Kats J.* Tradition and Crisis. Glencoe (Illinois), 1961. P. 245—259.
- ¹³ *Klier J.* Kievlianin and the Jews. A Dekade of Disillusionment, 1864—1873 // Harvard Ukrainian Studies. 1981. Vol. 1. P. 83—101.
- ¹⁴ *Цимбаев Н. И.* Указ. соч. С. 138—142
- ¹⁵ Еврейский разгром на юге // Русь. 1881. 9 мая.
- ¹⁶ Москва, 20 июня // Русь. 1881. 20 июня.
- ¹⁷ Москва, 6 июня // Русь. 1881. 30 июня.
- ¹⁸ Москва, 8 августа // Русь. 1881. 8 июля.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ *Lukashevich St.* Op. cit. P. 51—53.
- ²¹ *Цимбаев Н. И.* Указ. соч. С. 121.
- ²² [Передовая статья] // Русь. 1881. 20 июня.
- ²³ Русь. 1881. № 41, 43-44.
- ²⁴ Москва. 1881. 13 июня.
- ²⁵ О связях славянофильства с германским романтизмом см.: *Riasanovsky N. V.* Op. cit.; о романтических элементах в немецком антисемитизме см.: *Stern F.* The Politics of Cultural Despair. Berkley (Cal.), 1961.
- ²⁶ *В. П.* Антиеврейские беспорядки в Германии // Русь. 1881. 29 июля; Вне России // Русь. 1882. 2 сент.; *А. Б.* Фикция польско-еврейской национальной солидарности // Русь. 1882. 9 февр.
- ²⁷ *Kats J.* «A State within a state», the history of an Anti-Semitic slogan // *Kats J.* Op. cit. P. 47—76.
- ²⁸ Москва, 1 декабря // Русь. 1883. 1 дек.
- ²⁹ *Критикус* [*С. М. Дубнов*]. И. С. Аксаков и евреи // Восход. 1881. Т. 2. С. 87—99.
- ³⁰ *Riasanovsky N. V.* Op. cit. P. 115—116.
- ³¹ *Цимбаев Н. И.* Указ. соч. С. 225—226.

М. Бейзер (Иерусалим)

ЕВРЕИ ЛЕНИНГРАДА ПЕРЕД ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНОЙ: СОЦИАЛЬНЫЙ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ОБЛИК*

Но безмолвствуют могилы,
Знамя старое в пыли!
Эти люди, эти силы
Отгремели и ушли.

Семен Фруг

И всей стране хочу поведать я
Про радостный и светлый жребий мой.
Врачами стали наши сыновья,
Звезда горит над нашей головой.

*«Счастье». Еврейская народная песня.
Перевод Л. Длигач.*

В течение одного десятилетия 1929—1938 гг. СССР изменился до неузнаваемости. Накануне этого периода еще существовала частная собственность на землю и средства производства. В стране имелись тысячи независимых или почти независимых общественных организаций. Наука, литература, искусство были относительно автономны. Национальные культуры, в их пролетарском варианте, поощрялись. По прошествии «фатального десятилетия» Советский Союз превратился в тоталитарное государство, в котором частная собственность была отменена, национальные культуры подавлены, а всякие формы общественной деятельности и выражения независимого мнения были запрещены.

В то же время индустриализация, объявленная в рамках «первого пятилетнего плана» (1928—1932 гг.) и продолженная в

* Статья основана на материалах докторской диссертации автора «Евреи Ленинграда (Петрограда) между мировыми войнами», защищенной в Еврейском университете в Иерусалиме. Исследование было выполнено при поддержке Levi Eshkol Scholarship Fund by the Ministry of Science and Art (Israel) и Memorial Foundation for Jewish Culture (New York).

последующие «пятилетки», привела к новому разбуханию бюрократического аппарата, к небывалому росту занятости населения в промышленности и науке. Нужда в квалифицированных кадрах для стремительно расширяющегося промышленного сектора заставила власти прекратить преследование старых «спецов». В 1931 г. секретная инструкция предписывала улучшить отношение к технической интеллигенции и повысить ее материальное положение. Усилилась дифференциация доходов между городом и деревней, между квалифицированными и рядовыми работниками. В результате смягчения «классового» подхода при приеме в ВКП(б) процент членов партии, не занятых физическим трудом, уже в 1932 г. достиг 38,2%¹. Однако лучшим решением проблемы кадров партия считала подготовку новой интеллигенции, которая являлась бы продуктом коммунистического воспитания, своим образованием и карьерой всецело обязанной режиму. Молодым специалистам, окончившим институты, открывались возможности быстрого социального продвижения. Для подготовки юношества и молодежи к работе в науке и технике государство пошло на отмену всех экспериментов в методике обучения в школе и вузе, начатых в 20-х гг. Снова были введены экзамены, снижена роль рабфаков. Лекционный метод обучения, замененный в середине 20-х гг. на менее авторитарный «бригадно-лабораторный», вернулся в вузы в 30-е гг.²

В программе индустриализации Ленинграду была отведена первостепенная роль. В осуществление решений пленумов ЦК 1928 и 1929 гг. «Об улучшении подготовки новых специалистов» и «О кадрах народного хозяйства» в начале 30-х гг. в Ленинграде открылось более десятка новых отраслевых учебных институтов, в основном готовивших специалистов технических профессий. Соответственно выросло количество студентов в высших учебных заведениях. Если в 1928 г. в 18-ти ленинградских вузах обучалось 34 тыс. студентов, то накануне войны с Германией в 1941 г. существовало уже 62 вуза, в которых обучалось 85,1 тыс. студентов³.

В Академии наук гуманитарии, оказавшиеся в тисках марксистского единомыслия, заняли подчиненное по отношению к естественным наукам положение⁴. Количество научных работников в СССР с 1929 по 1940 г. увеличилось в 4,4 раза. К 1940 г. в Ленинграде насчитывалось 146 научных учреждений (во всей стране в 1941 г. — 1821), в которых работало 5660 научных работ-

ников — 5,8% всех ученых страны, и это несмотря на перевод Академии наук со многими академическими учреждениями в Москву в 1934 г.⁵

Отводя важную роль Ленинграду в деле подготовки кадров, Сталин «выделил» его и в период массового террора, который начался сразу после убийства С. М. Кирова 1 декабря 1934 г. и затронул все слои населения города. За время своего пребывания на посту первого секретаря Ленинградского обкома ВКП(б) (с 1926 г.) Киров превратился из партийного деятеля второй шеренги в одну из важнейших фигур в партии, полновластного правителя в городе, олицетворявшем западные веяния в России и известном своими традициями неповиновения властям. В глазах Сталина Ленинград выглядел второй столицей государства, конкурировавшей с Москвой, а молодой, энергичный, русский по национальности Киров мог казаться соперником лично ему в тот момент, когда роль русского патриотизма во внутренней политике стала расти⁶.

По свидетельству очевидца, в декабре 1934 г. бывали ночи, в которые в подвалах Ленинградского управления внутренних дел расстреливали до двухсот человек⁷. Сразу после убийства Кирова Военный трибунал приговорил к расстрелу 37 «белогвардейцев»⁸. В январе 1935 г. Зиновьев, Каменев и ближайшие к Зиновьеву члены «ленинградской оппозиции» Григорий Евдокимов (1884—1936), Иван Бакаев (1887—1936) и другие были осуждены на различные сроки по так называемому делу «московского центра». За этим последовали новые суды и приговоры, в частности суд над лидерами ленинградского комсомола, из которых НКВД сформировал «ленинградский центр», якобы направлявший убийцу Кирова Л. Николаева. В течение нескольких месяцев по крайней мере 30—40 тыс. человек были арестованы и высланы из Ленинграда за принадлежность в прошлом к «классу эксплуататоров»⁹. Террор привел почти к полной смене правящей элиты в городе. Из 154-х ленинградских делегатов XVII съезда партии только двое присутствовали на следующем, XVIII съезде¹⁰.

Репрессии 30-х гг. не изменили курса партии на повышение статуса технической интеллигенции. Хотя между 1933 и 1938 гг. в результате «чисток» и арестов коммунистов Ленинграда уменьшилось почти на 100 тыс. (44%)¹¹, прием интеллигенции в партию продолжался. В 1937 г. из 1076-ти коммунистов Ленинградского металлического завода 170 имели высшее и 277 среднее образо-

вание, то есть принадлежали к инженерно-техническому персоналу и администрации¹².

Централизация СССР осуществлялась географически вокруг Москвы, а этническим ядром был провозглашен русский народ. Уже в 1929 г. началась борьба с «коренизацией», то есть провозглашенной X съездом ВКП(б) политикой опоры на национальные кадры на местах. Права республик были ограничены, а национальная интеллигенция разгромлена. С 15 мая 1934 г. постановлением «О преподавании гражданской истории в школах СССР» правительство взяло курс на русский патриотизм¹³. Историю России, в противоположность бывшей «классовой» школе Михаила Покровского, отныне было приказано рассматривать как историю борьбы за создание сильного государства. Опубликование 27 января 1936 г. «Замечаний» Сталина, Жданова и Кирова по поводу конспектов учебников по истории СССР и новой истории завершило поворот партийного курса к русскому национализму. Как и при самодержавии, история России мифологизировалась. Возрождался культ «прогрессивных» царей и полководцев¹⁴.

В условиях предпочтения всего русского во внутренней политике и усиления конфронтации СССР со своими соседями «экстерриториальные» народы вызывали особое недоверие властей. Неустойчивость советско-германских отношений отрицательно сказалась на положении советских немцев как потенциальной «пятой колонны»¹⁵. За ухудшением отношений с Польшей последовала частичная депортация советских поляков из пограничных районов¹⁶. Конфликт с Японией прозвучал разговором для корейцев Дальнего Востока.

Борьба с религией возобновилась вместе с ростом террора. Однако, несмотря на это, перепись населения 1937 г. показала, что более половины (52,6%) советских граждан в возрасте 16-ти лет и старше верят в Бога. Среди христиан этот показатель равнялся 54,5%, среди мусульман — 66,2%, у евреев — 17,4%¹⁷. Уравнение служителей культа в правах, провозглашенное конституцией 1936 г., было воспринято некоторыми чересчур уж буквально, настолько, что в ряде случаев верующие делали попытки выдвигать священников кандидатами на выборах в Верховный Совет, назначенных на декабрь 1937 г.¹⁸. Естественно, что в ответ власти усилили преследование религии и священнослужителей. Особо жесткий курс был взят по отношению к

религиям «экстерриториальных» меньшинств, в частности поляков и немцев, служители которых все чаще обвинялись в шпионаже в пользу иностранных держав¹⁹.

Новые учебники истории, пропитанные великорусской идеей, мало подходили для изучения в национальных школах, поэтому число этих школ стало повсеместно сокращаться, а после постановления партии и правительства об обязательном преподавании русского языка в школах нацменьшинств в марте 1938 г. оставшиеся национальные школы Ленинграда и других городов России были ликвидированы. С 1936 г. начала свертываться, а с 1937—1938 гг. прекратилась почти всякая партийная работа с нацменьшинствами на их языках. В Москве и Ленинграде закрылись национальные Дома просвещения и последние периодические издания на национальных языках²⁰. Объявление Сталина Главным Историком подразумевало ликвидацию профессиональных историков, тем более национальных гуманитариев.

Рост населения Ленинграда резко замедлился после введения прописки в 1932 г. и, в сущности, прекратился в результате массового террора, сопровождавшего убийство Кирова. Убыль горожан в эти годы нередко превышала их естественный и механический прирост. Если в течение 1928—1932 гг. численность населения города возросла почти на 58%, с 1677 тыс. до 2642 тыс., то в последующее пятилетие (1933—1937 гг.) она, по одним данным, выросла не более чем на 1,4%, а по другим — уменьшилась на 5,5%²¹. За тот же период численность евреев упала до 184—173 тыс. человек (минус 1%), не считая военно-служащих, работников НКВД и заключенных. Можно предположить, что Ленинград из-за террора на время потерял притягательность в глазах потенциальных мигрантов из местечек, из которых в город стекались массы евреев в 20-е гг. Однако следующая перепись, 1939 г., зафиксировала новый прирост городского населения, достигшего 3 191 304 человек (евреев — 201 542). В 1939 г. евреи составляли 6,31% всего населения города, в 3,7 раз превышая по численности украинцев, занимавших второе место нацменьшинств²².

Кроме того, 17711 евреев проживало в Ленинградской области, причем 12 994, или 73,4%, из них концентрировались в наиболее значительных городах и в ближайших пригородах Ленинграда: Слуцке (Павловске) — 2013 чел., Пскове — 1068, Старой Руссе — 828, Красногвардейске (Гатчине) — 780,

Сестрорецке — 750, Новгороде — 639, Парголове — 601, Луге — 554 и др.²³.

На 103 929 ленинградских евреек приходилось лишь 97 613 евреев, и это несмотря на то, что большая часть евреев были недавними иммигрантами, среди которых обычно преобладают мужчины. В данном случае ситуация отражала половую диспропорцию в целом по СССР (47,6%)²⁴, сложившуюся после войн и погромов, а также, по-видимому, в результате ленинградских «чисток», среди жертв которых евреи-мужчины, широко представленные в наиболее пострадавших от репрессий слоях, должны были составить более высокий процент.

Таблица 1

Национальный состав населения Ленинграда*

Национальность	1926		1939	
	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%
Русские	1386,9	85,9	2776,0	87,0
Евреи	84,5	5,2	201,5	6,3
Поляки	34,0	2,1	20,6	0,7
Немцы	16,9	1,1	10,1	0,3
Эстонцы	15,8	1,0	15,2	0,5
Белорусы	14,6	0,9	32,4	1,0
Латыши	12,0	0,7	9,7	0,3
	без латгалцев		с латгалцами	
Украинцы	10,8	0,7	54,7	1,7
Татары	7,3	0,4	31,5	1,0
Финны	6,7	0,4	7,9	0,2
Литовцы	5,9	0,4	4,7	0,1
Прочие	18,6	1,2	27,0	0,9
Всего	1614,0	100,0	3191,3	100,0

* Источники: Юхнева Н. В. Петербург—Ленинград — многонациональный город // Мы живем на одной земле. Население Петербурга и Ленинградской области. СПб., 1992. С. 52; Российский государственный архив экономики (далее — РГАЭ), ф. 1562, оп. 336.

Социальные позиции ленинградских евреев, проживавших во втором по значению городе страны, укрепились в период индустриализации. На роль новой советской интеллигенции и чиновничества как нельзя более подходила происходившая из провинции еврейская молодежь, не знавшая в прошлом ничего кроме нищеты и унижений и не видевшая альтернативы преданному служению советской власти. Социальному продвижению евреев способствовала их высокая образованность. В 1939 г. 286 ленинградцев из тысячи имели среднее образование. У евреев этот показатель равнялся 402. Число лиц с высшим образованием достигало у евреев 123 на тысячу, превышая средний показатель (31) в четыре раза. У русских к моменту переписи только 27 человек на тысячу закончили вуз, у украинцев — 53,5, у белорусов — 39,5.

Из общего числа 78,1 тыс. студентов²⁵ 16 258 евреев (9558 юношей и 6700 девушек) одновременно обучались в высших учебных заведениях Ленинграда, составляя 21% всех студентов города. И это в то время, когда во многих американских университетах все еще существовала процентная норма для евреев. Каждый пятый студент в Ленинграде был евреем, а каждый двенадцатый еврей учился в вузе²⁶.

Типичным представителем ленинградской еврейской молодежи был Илья Усыкин (1910—1934), погибший в результате аварии гигантского стратостата. Родившись в Ярославле в семье рабочего, Усыкин в 17-летнем возрасте поступил в Московское высшее техническое училище и вступил в комсомол. Годом позже он перевелся на физико-механический факультет Ленинградского политехнического института, чтобы посвятить себя научной деятельности. Закончив институт в 1931 г., Усыкин был оставлен аспирантом на кафедре и одновременно начал работать в Физико-техническом институте, руководимом академиком А. Ф. Иоффе (1880—1960). Через два года, став специалистом по космической радиации, в возрасте 24-х лет он был избран для участия в широко разрекламированном полете в стратосферу, приуроченном к XVII съезду партии²⁷.

Головокружительную карьеру сделал выходец из бедной многодетной семьи из Винницкой области Исаак Зальцман (1905 — после 1985). Поступив в 1933 г. рядовым инженером на «Красный путиловец» (с 1934 г. — завод им. Кирова), он в 1938 г. в возрасте

33-х лет стал директором этого завода, а в 1942 г. — наркомом танковой промышленности²⁸. Подобных биографий было множество.

Характерным признаком изменения жизни ленинградских евреев стало получение еврейскими женщинами высшего образования. Так, отношение доли евреек с высшим образованием к тому же показателю у евреев-мужчин в 1939 г. достигало 0,66, в то время как у русских та же пропорция равнялась 0,48, у поляков — 0,45, у татар — 0,34, у белорусов — 0,33. Похожая картина наблюдалась и в распределении по полам студентов вузов разных национальностей²⁹.

По уровню образования евреи Ленинградской области мало отличались от своих собратьев в областном центре; среди них было 97% грамотных, 326 обладали средним и 70 высшим образованием на тысячу человек. Эти показатели намного превосходили областные цифры для русских — 84% грамотных, 74,6 обладателей среднего и 3,6 — высшего образования на тысячу человек. Очевидно, сельское еврейское население области не было типично сельским, работая и участь в самом городе³⁰.

Возможности, предоставленные евреям советской властью, неустанно акцентировались пропагандой. Так, в 1934 г. «Ленинградская правда» сообщала о специальной группе для музыкально одаренных детей, образованной при Консерватории. Большинство занимавшихся в ней ребят были евреями. Сын стрелочника Эйдемиллера учился музыке вместе с сыном писателя Алексея Николаевича Толстого. Трехлетнему вундеркинду Лялику Берману давал уроки игры на фортепьяно знаменитый профессор С. Савшинский. При этом Лялик получал стипендию в 500 руб. и «академический» паек. «Кто бы позаботился о судьбе сына невзрачного револьверщика на Западе?» — риторически спрашивала газета^{31—32}.

Отражая фактическое деление советского общества на классы, разработчики переписи 1939 г. разбили всех занятых на две большие группы. В первую входили в основном работники умственного труда, во вторую — физического. У евреев соотношение между группами равнялось 78:22³³. Среди всех работников первой группы города евреи составляли 12,9%, в то время как во второй группе их было только 2%.

Таблица 2

**Социальный состав еврейского самостоятельного населения Ленинграда
в январе 1939 г.³⁴**

Социальная группа	Мужчины		Женщины		Всего	
	число	%	число	%	число	%
Служащие	43 276	60,1	33 948	67,6	77 224	63,2
Рабочие	12 358	17,2	4 958	9,9	17 316	14,2
Кооперированные ку- стари	5 750	8,0	2 929	5,8	8 679	7,1
Лица свободных про- фессий	354	0,5	195	0,4	540	0,4
Некооперированные кустари	388	0,5	61	0,1	449	0,4
Колхозники	94	0,1	42	0,1	136	0,1
Крестьяне-единолич- ники	10	0,0	5	0,0	15	0,0
Итого занятых	62 221	86,4	42 138	83,9	104 359	85,4
Иждивенцы государ- ства, колхозов и об- щественных организаций	9 645	13,4	8 017	16,0	17 662	14,5
Лица, неточно указав- шие источник суще- ствования	112	0,2	57	0,1	169	0,1
Итого	71 978	100,0	50 212	100,0	122 190	100,0

63,2% всех самостоятельных ленинградских евреев работали служащими (табл. 2) по сравнению с 40,2% в 1926 г. Годами пропагандировавшаяся государством пролетаризация еврейского населения не стала в Ленинграде реальностью. Процент евреев-рабочих за тот же период вырос незначительно — с 13,5% до 14,2%. Мало кто из евреев стремился получить производственно-технические и рабочие специальности. Всего 2162 еврея обучались в техникумах и только 324 — в школах ФЗУ. 7,1% самостоятельных евреев составляли кооперированные кустари, в

то время как кустари-одиночки почти исчезли (0,4%). Более чем в 6 раз снизился удельный вес лиц свободных профессий (0,4%)³⁵.

Высокий уровень образования и практическое отсутствие до середины 30-х гг. государственного антисемитизма позволили евреям реализовать возможности, открывшиеся перед интеллигенцией, и значительно повысить свое социальное положение. Среди работников умственного труда евреи доминировали в первую очередь в медицине, адвокатуре, литературе и журналистике, государственной торговле и в меньшей степени в музыке, науке и управлении. Из 644 медицинских учреждений города 290 (45%) возглавлялись евреями. Евреи составляли 58,6% всех фармацевтов и провизоров, 38,6% всех врачей города (кроме зубных; в среднем по СССР — 15,9%) и 69,4% (!) всех дантистов. 1825 заведующих магазинами из 5901 являлись евреями. Среди продавцов они составляли только 15,4%, но это была сравнительно многочисленная группа, насчитывавшая 9048 человек. В культурной жизни Ленинграда роль евреев была очень заметна. Они составляли почти треть (31,3%) всех писателей, журналистов и редакторов, четверть (24,6%) всех музыкантов и дирижеров, 11,7% — художников и скульпторов и 11,6% — актеров и режиссеров. 18,5% евреев работали библиотекарями.

Среди 15 312 ленинградских научных работников и преподавателей вузов в 1939 г. выделялась заметная, почти отсутствовавшая в 20-х гг., прослойка евреев — 18,4%, в два раза превышающая долю евреев в данной группе населения в целом по СССР (8,8%). Еще 3 тысячи учителей-евреев обучали детей в школах, на курсах и в средних учебных заведениях.

Индустриализация способствовала освоению евреями сравнительно новых для них инженерно-технических профессий, что привело к появлению большой группы из 7 тыс. инженеров и 1,5 тыс. конструкторов, составлявших соответственно 21% и 12% от общей численности занятых в данных профессиях. При этом по всей стране евреи составляли только 10% инженеров и архитекторов³⁶.

Женщины составляли 44% всех евреев-служащих, 29% евреев-рабочих, 34% кооперированных кустарей (табл. 2). Социальный статус еврейских женщин, несмотря на их сравнительно высокую образованность, оставался существенно ниже статуса мужчин, как и у других женщин Ленинграда. Женщины составляли всего 11% всех евреев — руководителей общесоюзного и

республиканского уровня (в среднем по городу — 18,3%), 28,6% руководителей городского и районного уровня, 31% руководителей первичных организаций. Всего 15 евреек были судьями и прокурорами (23,8% всех евреев на этих должностях). 29% всех адвокатов-евреев были женщинами (в целом по городу — 25,7%). В системе государственной торговли женщины составляли только 6,4% всех директоров-евреев, зато среди продавцов и заведующих отделами они составляли почти половину — 49% (у всего населения соответственно — 15% и 65%).

Весьма отчетливо статусные различия между женщинами и мужчинами проявлялись в области медицины, где женщины, составляя 64% всех еврейских врачей, были представлены среди руководителей медицинских учреждений только в 30% случаев. В среднем и младшем медицинском персонале мужчин было гораздо меньше, чем женщин. Еврейки составляли 99% медсестер, 91,2% фельдшеров и акушерок, 69% провизоров и фармацевтов от всех евреев, занятых в указанных профессиях.

Среди инженеров и конструкторов-евреев женщин — 21%, среди научных работников и преподавателей вузов — 39%. В литературе и искусстве около трети занятых среди евреев составляли женщины. Еврейки преобладали в таких «женских» специальностях, как учителя школ и техникумов — 71%, заведующие и воспитатели детских домов и садов — 97%, библиотекари — 94%. Среди зубных врачей 611 евреев составляли 69% всех женщин этой профессии, 86% всех евреев-дантистов и почти 60% всех дантистов города.

Наиболее распространенными занятиями среди евреек-служащих были (по количеству занятых): бухгалтеры — 3342, продавцы — 2705, врачи — 2535, учителя — 2117, экономисты — 2011, а также кассиры, счетоводы, секретарши и корректоры. Служащие мужчины были заняты главным образом как инженеры — 5763, продавцы и заведующие отделами в магазинах — 2769, прочие работники торговли, заготовок и складского хозяйства — 2710, бухгалтеры — 2098, научные работники и преподаватели вузов — 1710, заведующие магазинами — 1708, а также в качестве руководителей производства второго ранга (начальники цехов, мастерских, отделов и т. д.)³⁷.

Достигнутый евреями Ленинграда сравнительно высокий социальный статус отразился на улучшении их жилищных условий. Если накануне революции они селились в основном в мешан-

ско-ремесленном мелкобуржуазном поясе Петрограда, то к концу 30-х гг. евреи концентрировались в центральных районах города, где прежде жила русская аристократия, высшие бюрократы и иностранцы. Наибольший процент населения они составили в прилегавшем к проспекту 25 Октября (Невскому пр.) Куйбышевском районе (14,2%), в Дзержинском районе (12,6%), включавшем проспект Володарского (Литейный пр.), площадь Урицкого (Дворцовая пл.) и «Большой дом» (Областное УКВД), в Октябрьском районе (10,3%), где находился Ленсовет, Кировский театр и Хоральная синагога. В рабочих районах города — Володарском, Кировском, Красногвардейском, Московском — доля евреев колебалась между 1,46% и 2,26%. Всего в семи центральных районах города (Василеостровском, Дзержинском, Куйбышевском, Октябрьском, Петроградском, Смольненском, Фрунзенском) проживало $\frac{3}{4}$ ленинградских евреев, которые составляли 9,8% населения этих районов³⁸.

Получаемые привилегии требовалось отрабатывать демонстрацией верности режиму. Вместе со всеми еврейские интеллигенты подписывали гневные письма и резолюции против «врагов народа» всех мастей. «Мы приветствуем наш славный НКВД и его руководителя тов. Ежова <...> Нет и не может быть пощады бешеным фашистским псам», — заявляла по поводу очередного процесса группа профессоров и врачей обкомовской больницы им. Свердлова, состоявшая почти целиком из евреев³⁹. «Стереть с лица земли гнусную шайку бандитов и шпионов», — вторило им письмо ленинградских композиторов, под которым рядом с подписью Дмитрия Шостаковича стояло имя Исаака Дунаевского и еще несколько еврейских фамилий⁴⁰.

Так как в 30-х гг. евреи уже стали органичной частью советской элиты, их, естественно, оказывалось немало как среди «чистивших», так и среди «вычищаемых», как в рядах работников карательных органов, так и в числе жертв репрессий. Во время «чистки» 1933 г. студент Планового института И. Рудерман не преминул сообщить в газету о том, что его сокурсник Цукерман якобы заявил, что не хочет «быть игрушкой в руках партии»⁴¹. Историк (ДГУ) Владимир Гессен, писавший доносы на своих товарищей, в конце концов сам оказался за решеткой⁴². Непосредственным организатором террора, последовавшего за убийством Кирова, был Яков Агранов (1893—1938), первый заместитель Г. Ягоды, возглавивший тогда на две недели Ленинградский

УКВД. В то же время из 14-ти ленинградских партийных и комсомольских деятелей, приговоренных к расстрелу вместе с Николаевым по делу «ленинградского террористического центра», по крайней мере четверо были евреями — Владимир Левин, Сергей Мандельштам, Лев Сосицкий и Лев Ханик⁴³. В числелет тысяч арестованных и высланных из Ленинграда «эксплуататоров», разумеется, попадались и евреи⁴⁴. Чтобы оказаться в тюрьме, не обязательно было быть «эксплуататором», националистом или партийным деятелем. Так, известный специалист по русской литературе, профессор ЛГУ Юлиан Оксман (1895—1970) был арестован в 1936 г. по обвинению в саботаже и антисоветской деятельности и провел десять лет в колымских лагерях. Оксман и до того, в 1930 и 1931 гг., подвергался арестам по политическим мотивам.

Среди следователей Ленинградского УКВД особой жестокостью прослыла Софья Гертнер (1905—1982)⁴⁵. Особенно много евреев в Ленинградском УКВД оказалось во время «ежовщины», когда 20 января 1938 г. протее Н. Ежова Михаил Литвин сменил литовца Михаила Заковского (1894—1938) на посту начальника управления. Большинство заместителей Литвина (Шапиро-Дахновский, Состе, Гарин, Хатеневер) и начальников отделов (Фидельман, Перельмутр, Альтман и др.) в УКВД также были евреями. Все они были арестованы до или после самоубийства Литвина в декабре 1938 г., который застрелился, узнав о предстоящем собственном аресте.

Именно на 1938 г. пришелся пик репрессий в Ленинграде. На Левашевской пустоши, служившей в те годы местом массовых расстрелов осужденных, в 1938 г. было погребено 20 769 жертв, по сравнению с 18 719 в 1937 г. и 7283 — с 1939 г. по 1954 г. С приходом к руководству НКВД Лаврентия Берии Ленинградское управление возглавил грузин Гоглидзе⁴⁶.

Так как первым русским в стране был объявлен грузин Сталин, а главным врагом всего русского — Бухарин⁴⁷, то евреи, казалось бы, могли надеяться, что ценою отказа от еврейского они удостоятся предпочтительного статуса. Однако этого не произошло; исключение из правил, распространявшееся на вождей, не могло быть применимо к целому народу. Хотя в 1939 г. в руководстве союзных и республиканских партийных и советских организаций, учреждений и предприятий, размещавшихся в Ленинграде, оставалось все еще много евреев (15%), политика «русификации» уже успела сказаться на новых выдвиженцах

среди руководителей городских и первичных организаций, где доля евреев снизилась до 10%. Тенденция снижения доли евреев на руководящих постах успела отразиться и на еврей-юристах, большинство которых были уже вытеснены в адвокатуру, где они составили 45% всех адвокатов, и на должности юрисконсультов (34,7%), в то время как на ответственных должностях судей и прокуроров осталось только 12,4% евреев. Аналогичные процессы наметились, хотя и менее явно, среди других неславянских меньшинств города. Так, в 1939 г. у немцев, эстонцев, финнов Ленинграда процент судей и прокуроров был ниже процента адвокатов, а у украинцев — наоборот. У латышей, эстонцев, татар доля руководящих работников высшего уровня, как и евреев, превосходила их долю в руководстве первичными и городскими организациями⁴⁸.

Разумеется, к концу 30-х гг. не все ленинградские евреи превратились в советских служащих. Среди 22 967 евреев, которые все еще занимались физическим трудом, немалую долю составляли те, кто был занят в традиционных еврейских профессиях, которые только с натяжкой можно было назвать рабочими. Так, например, в число евреев-металлистов попали 529 часовщиков и ювелиров. Среди 3259 евреев-швейников оказались 322 закройщика. Исключением являлись евреи-металлисты, составляющие довольно значительную группу — 7809 человек⁴⁹. Крупную группу представляли обувщики — 1218, текстильщики — 940. Выбирая рабочую специальность, еврей-мужчины чаще предпочитали становиться слесарями, портными и швеями, механиками, токарями, монтерами и электромонтерами. Среди евреек-рабочих было больше всего портних и швей, браковщиц и сортировщиц, трикотажиц и вязальщиц⁵⁰.

Таблица 3

Распределение работающих евреев Ленинграда по основным отраслям экономики. 1939 г. (в %) ⁵¹

Отрасль экономики	Мужчины	Женщины
Промышленность	49,3	36,0
Торговля	15,3	15,2
Просвещение, наука, искусство, печать	12,9	19,5
Здравоохранение	4,7	15,8

Строительство	4,5	2,1
Государственные учреждения	4,2	5,3
Жилищно-коммунальное хозяйство	3,4	2,6
Транспорт	2,7	2,3

Часть евреев, занимавшихся физическим трудом, концентрировалась в артелях. Артельщиками являлись, очевидно, бывшие кустари, которые после ликвидации нэпа все еще старались держаться подальше от слишком пристального государственного контроля. В целом ряде артелей, как-то: «Фанеродревтруд», «Футлярщик», «Труд» и др., евреи работали компактно⁵². Большая часть кооперированных кустарей (75,8%) была занята в промышленности, 12% — в торговле, 6,3% — в жилищно-коммунальном хозяйстве. Почти все оставшиеся к 1939 г. некооперированные кустари — 95% (426 человек) были заняты в промышленности.

Интеграция евреев в советское общество должна была, по мнению властей, разрешить проблемы их взаимоотношений с окружающим населением. Тема антисемитизма в 30-е гг. все реже поднималась на страницах ленинградских газет, а если затрагивалась, то, как правило, не самими газетчиками, а читателями, которые в письмах в редакцию жаловались на государственных чиновников, попустительствующих юдофобам⁵³.

Отвлекая внимание населения от «домашних» проблем, средства массовой информации, идеологически ангажированные литература и искусство предпочитали говорить о бесправии еврейских трудящихся в Польше и Германии. Так, фильм М. Дубсона «Граница» (1935) повествовал о беспросветном существовании в еврейском местечке в Польше на контрастном фоне счастливой жизни близкого, но отделенного границей колхоза им. К. Ворошилова⁵⁴. В 1933 г. в Театре им. М. Горького режиссером Норвидом была поставлена пьеса Всеволода Вишневского «На Западе бой», в которой коммунистка Рахиль стала жертвой фашистского террора во время рабочей забастовки в Германии⁵⁵. Пьеса бежавшего из Германии в Москву еврея-коммуниста Фридриха Вольфа «Доктор Мамлок», где повествовалось о тяжелой участи еврейского интеллигента при нацизме, была сначала поставлена в 1935 г. во второстепенном ленинградском Театре ЛОСПС⁵⁶, а затем в 1938 г., под названием «Профессор Мамлок»,

экранизирована на киностудии «Ленфильм» Г. Раппопортом и А. Минкиным⁵⁷.

В редких образах советских евреев, появлявшихся на сцене и в кино, требовалось подчеркивать их полную интеграцию в социалистический социум и безусловную верность режиму. В комедии В. Шкваркина «Чужой ребенок», поставленной в 1934 г. режиссером Д. Гутманом в Театре комедии, выведен старый еврей-часовщик, отказавшийся проклясть брак своей дочери с магометанином⁵⁸. В пьесе братьев Тур (псевдоним П. Рыжей и Л. Тубельского) и Льва Шейнина «Очная ставка», поставленной в 1937 г. на сцене Театра им. Ленинского комсомола (режиссер К. Альтус), старый еврей-портной помогал следователю разоблачить опасного шпиона⁵⁹. В киноэпопее Фридриха Эрмлера «Великий гражданин» (1938), где прототипом главного героя являлся сам Киров, коммунист Кац разоблачал оппозиционеров, хотя, быть может, ближе к правде было бы показать евреев на стороне Зиновьева⁶⁰.

Не только на сцене и в кино, но и в реальной жизни к 1939 г. евреи Ленинграда значительно превосходили своих провинциальных собратьев, как и другие ленинградские меньшинства, и по степени советизации, и по уровню аккультурации в русском окружении. Только 20,5% из них назвали в 1939 г. родным языком язык своей национальности, в то время как в среднем по стране этот показатель составлял 39,7%, в РСФСР — 26,4%, в Белоруссии — 55%⁶¹. Другие национальности Ленинграда владели своими языками в большей степени: татары — 85%, украинцы — 46%, немцы — 36%. Только сильно обрусевшие поляки показали низкий уровень знания польского языка (11%). В то же время доля евреев области, назвавших идиш родным языком (около 28%)⁶², была выше, чем в Ленинграде, что объяснялось сохранением в некоторых областных населенных пунктах — Пскове, Новгороде, Луге, Старой Руссе — традиционного еврейского населения.

Одним из важных индикаторов ассимиляции являлся рост межнациональных браков. В 1936 г. из каждых 100 евреев, вступивших в брак, 36 женились и вышли замуж за неевреев, что в полтора раза превысило соответствующий показатель 1926 г. Всего 58,6% мужчин и 70,4% женщин предпочли однородный брак. В то же время частота смешанных браков у евреев была все же ниже, чем у большинства национальных меньшинств Ленинграда. Так, в том же году только 8,9% украинцев и 22,6% украинок

заключили однонациональные браки. Для немцев те же показатели равнялись 12% и 18% соответственно, для поляков — 7,4% и 6,4%. Только татары Ленинграда в 30-х гг. превосходили евреев по приверженности к бракам внутри своей национальности — 71% у мужчин и 84% у женщин⁶³. Таким образом, несмотря на очевидную аккультурацию, евреи относительно мало смешивались с окружающим населением, что можно объяснить как антисемитизмом и подозрительностью к новоприезжим в среде молодежи, так и сопротивлением родителей, у которых религиозные соображения играли еще значительную роль. В то же время религиозность еврейской молодежи больших городов была в конце 30-х гг. очень низкой.

Хотя еврейское население Ленинградской области было несколько менее аккультурированным, чем в самом Ленинграде, показатель однонациональных браков был там существенно ниже — 45% для мужчин и 59% для женщин, что можно объяснить большей распыленностью евреев, проживавших в области, затруднявшей поиски брачного партнера своей национальности. Так, в сельских местностях в 1936 г. только 34% еврейских мужчин и 46% женщин вступили в однонациональные браки, в то время как, скажем, в финских деревнях аналогичные показатели превышали 70%⁶⁴.

В 1936 г. в Ленинграде процент разводов в однонациональных семьях по отношению к общему числу разводов с участием евреев составил 58,7% для мужчин и 70,6% для женщин, что почти совпадало с брачными показателями за тот же год. Исходя из предположения, что в 1936 г. процент заключенных межнациональных браков был выше общего процента уже существовавших межнациональных браков, можно заключить, что национально-смешанные семьи распались чаще однородных еврейских⁶⁵.

Тем евреям, кто не хотел отказываться от своего национального «я», оставалось все меньше места в обществе победившего социализма. Об этом свидетельствует письмо историка еврейской литературы Израиля Цинберга⁶⁶, отправленное в феврале 1934 г. его американскому другу, идишистскому писателю Иосефу Опа-тошу:

«Ты ведь знаешь, что старый Петербург занимал особое место в истории русско-еврейской интеллигенции. Несмотря на все свои недостатки, местная община была важным культурным центром, оказавшим значительное влияние (и в хорошем и в

дурном смысле) на все еврейство России. Увы, после Октябрьского переворота упало культурное значение «еврейского Петербурга» <...> От старой интеллигенции почти ничего не осталось <...> И вот я, один из бывших «молодых» и «радикальных», остался теперь одним из последних могижан <...> Теперь пишу я только о нашем прошлом, о культуре, которую нам завещали праотцы. Однако, чертова штука, склонность к публицистике еще не совсем во мне умерла. Хочется иногда поговорить с живыми людьми, а не только с ветошью ушедших поколений»⁶⁷.

Ко времени написания процитированного письма в городе не было уже ни одной независимой еврейской общественной организации. Продолжали функционировать только две синагоги. Еврейской периодической печати тоже не осталось. Только Ленинградское отделение ОЗЕТа, одна еврейская школа да Еврейский дом просвещения, объединенный под одной крышей с польским, латышским, белорусским, литовским, финским, венгерским Домами⁶⁸, свидетельствовали о том, что какая-то работа с еврейским населением все еще велась.

События, последовавшие за процитированным письмом, ознаменовали переход на качественно иной уровень репрессивной политики, в том числе и в отношении к ивриту. В ноябре 1934 г. НКВД арестовал в Ленинграде группу ивритских литераторов во главе с поэтом Хаимом Ленским⁶⁹.

Опасения лишиться в один день достигнутого положения из-за своего «запятнанного прошлого» толкали тех, кто отошел от еврейской деятельности, на изъявления верности советской власти. Старый скульптор, бывший председатель Еврейского общества поощрения художеств Илья Гинцбург (1859—1939), ставший академиком еще до революции, присоединял свой голос к благородному хору, утверждая, что только при советской власти скульптура заняла достойное место в искусстве.

«Мне уже 76 лет,— писал он,— у меня нет прежних сил, но я бегу вместе с новыми людьми, как пристяжная лошадь. Меня восхищает это великое стремление искусства помочь строителям новой жизни»⁷⁰.

Начиная с 1936 г. в Ленинграде усилился нажим на все оставшиеся еврейские организации, религиозные, культурные и советские⁷¹. Наиболее опустошительной атаке подверглась синагогальная жизнь. Предпоследняя из городских синагог была опечатана к концу 1937 г., а разрешенные ранее квартирные

«миньяны» были разогнаны. Выпечка мацы в Хоральной синагоге была приостановлена, последняя в городе миква ликвидирована. Хоральная синагога, хотя и не была официально закрыта, подверглась жестокой «чистке», в результате которой был арестован и большей частью расстрелян весь ее актив, что привело к параличу религиозной жизни в Ленинграде. В 1940 г. в городе не нашлось даже раввина для проведения осенних праздников в единственной оставшейся синагоге.

Одновременно с религиозными активистами жертвами «ежовщины» стали бывшие деятели давно разогнанных Еврейской коммунистической партии Поалей Цион и движения Гехалуц. В октябре 1937 г. 13 человек из них были осуждены на длительные сроки тюремного заключения. Между серединой 1937 г. и началом 1938-го органы НКВД арестовали и последних представителей старой петербургской еврейской культуры, включая Израиля Цинберга. Все арестованные, от раввинов до коммунистов, были обвинены в «еврейском национализме». Ликвидация советских еврейских учреждений — ЛенОЗЕТа, пригородного еврейского колхоза, Еврейского дома просвещения и последней еврейской школы — проводилась параллельно с расправой над синагогой, с той лишь разницей, что это не всегда влекло репрессии против работников закрываемых организаций.

Евреи, как справедливо заметил Ш. Эттингер, оказались почти единственной группой населения, выигравшей в социальном плане от Октябрьской революции⁷². Ленинградские евреи оказались среди тех, кто выиграл особенно много, поскольку они составляли наиболее образованную часть населения второго по важности города СССР и были более других вовлечены в процесс урбанизации и советизации. В 1930-х гг. этот выигрыш стал особенно ощутим в связи с предпочтением, оказанным советским режимом новой интеллигенции, незаменимой для осуществления планов индустриализации и централизации страны. Роль евреев в жизни Ленинграда намного превосходила их долю в городском населении. Евреи заняли видное место среди технической и гуманитарной интеллигенции, врачей, адвокатов, литераторов и ученых, в системе образования, в управлении, среди советских служащих. Часть евреев освоила новые для себя рабочие специальности, хотя их доля среди рабочих, не говоря уже о крестьянах, так и осталась незначительной. Вместе с тем традиционные

еврейские профессии, такие, как торговля (в 30-е гг. только государственная) и портняжничество, все еще занимали заметное место в спектре их занятий. Тем не менее тысячи ленинградских евреев продолжали уклоняться от советизации, что выражалось в их предпочтении артельного труда работе на государственных предприятиях.

За позиции, завоеванные в советском обществе, ленинградские евреи, когда вольно, а когда невольно, платили утратой национальных черт, родного языка, религии и культуры, увеличением уровня межнациональной семьи, отсутствием минимальных возможностей для сохранения независимых форм национальной жизни. Но даже и такими, отказавшимися от национального в пользу русско-советского, евреи во второй половине 30-х гг. оказались неудобными властям, взявшим курс на возрождение великорусского национализма. Потому в огне партийных «чисток» и террора постепенно обозначилась тенденция к вытеснению евреев из правящей верхушки города, хотя в целом их позиции в среде интеллигенции и в среднем управленческом звене пока еще гарантировались их незаменяемостью. Гораздо легче оказалось властям расправиться с теми, составлявшими в Ленинграде незначительное меньшинство, кто упорно не желал советизироваться и денационализироваться, то есть с местечковыми традиционалистами и последними осколками старой «петербургской» еврейской интеллигенции. И те и другие были истреблены во время «ежовщины».

¹ Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. Лондон, 1986. С. 277; Fainsod M. How Russia is Ruled. Cambridge, 1959. P. 104—105, 215.

² Очерки истории Ленинграда. М.; Л., 1964. Т. 4. С. 688—698.

³ Там же. С. 683, 700.

⁴ Перченко Ф. Академия наук на «Великом переломе» // Звенья, 1991. Вып. 1. С. 163—235.

⁵ Очерки истории Ленинграда. Т. 4. С. 651.

⁶ Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С. 293.

⁷ Там же. С. 294; Conquest R. The Great Terror. L., 1968. P. 52.

⁸ Conquest R. Op. cit. P. 51—52.

⁹ Ibid. P. 53; В Народном комиссариате внутренних дел // Ленинградская правда (далее ЛП). 1935. 20 марта.

¹⁰ Hosking G. A History of the Soviet Union. L., 1990. P. 192.

¹¹ Шошков Е. Н. Активный чекист Ленинграда: Из картотеки Общества «Мемориал». СПб., 1993. Автор благодарит Виктора Кельнера за помощь в

получении указанного материала. Между 1 янв. 1933 г. и 1 янв. 1938-го число членов партии в СССР уменьшилось с 2 203 951 до 1 405 879 (на 36%) (*Fainsod M.* Op. cit. P. 223).

¹² *Fainsod M.* Op. cit. P. 228.

¹³ *Геллер М., Некрич А.* Указ. соч. С. 283.

¹⁴ *Fainsod M.* Op. cit. P. 114—115.

¹⁵ О советской внутренней политике по отношению к немцам см., например: *Бухсвейлер М.* Этнические немцы в Украине накануне второй мировой войны. Тель-Авив, 1980; *Pinkus B.* Die Deutschen in der Sowjetunion. Baden-Baden, 1987.

¹⁶ *Pinkus B.* Soviet Policy toward the Extraterritorial National Minorities: The Case of the Poles // *Minority Problems in Eastern Europe between the World Wars.* Jerusalem, 1988. P. 50.

¹⁷ *Altshuler M.* Religion in the Soviet Union in the Late 1930s in the Light of Statistics // *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe.* 1991. № 1(14). P. 24—25.

¹⁸ *Religion in the USSR.* London; Sydney; Toronto, 1968. P. 28.

¹⁹ В 1937 г. подавление католицизма выразилось в арестах католических священников. К 1936 г. по всей стране только 10 лютеранских пасторов оставались на своих постах. Новые преследования в 1937 г. привели к закрытию последних протестантских приходов (*Ibid.* P. 83).

²⁰ В 1938—1939 гг. закрылись две польские и одна немецкая газеты в Москве. В 1937—1939 гг. резко упало число книг, выпущенных на польском языке (*Pinkus B.* Soviet Policy... P. 49). В сентябре 1937 г. «Ленинградская правда» обвинила в финском национализме официальную газету на финском языке «Вапуас», Финский домпросвет и театральную студию при нем. Это привело к ликвидации означенных учреждений (Гнездо буржуазных националистов // ЛП. 1937. 15 сент.; Содружество попов и буржуазных националистов // ЛП. 1937. 17 сент.).

²¹ Разброс в оценках происходит из-за разнобоя данных. Так, черновые подсчеты «репрессированной» переписи 1937 г. дают две цифры для общей численности населения Ленинграда — 2 762 448 и 2 814 474. Обе приведенные цифры не охватывают армию, погранвойска и чекистов в составе НКВД. В меньшей цифре не учтены также заключенные, милиция, пожарники, вольнонаемные и штрафные служащие лагерей. Однако последние составляли в Ленинграде только 22 тыс., что не покрывает разрыва между цифрами (Всесоюзная перепись населения 1937 г.: Краткие итоги. М., 1991. С. 69, 89, 166). Данные за 1933 г. в двух разных источниках расходятся почти на 150 тыс.

²² Всесоюзная перепись населения 1939 г. См.: РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 305, л. 6. Автор благодарен сотруднице РГАЭ Марии Новиченок за помощь в подборе данных всесоюзных переписей населения 1937 и 1939 гг.

²³ Там же, ед. хр. 304, лл. 8, 45—49.

²⁴ *Distribution of the Jewish population of the USSR, 1939.* Jerusalem, 1993. P. 13.

²⁵ Санкт-Петербург, Петроград, Ленинград: Энциклопед. справочник. М., 1992. С. 415.

- ²⁶ РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 305, л. 8.
- ²⁷ Илья Усыскин // ЛП. 1934. 31 янв.
- ²⁸ *Браиловский Г.* Нарком / Ами — Народ мой. 1991. № 17(25).
- ²⁹ РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 305, лл. 6, 8.
- ³⁰ Там же, ед. хр. 304, с. 8, 10—12.
- ^{31—32} Музыкант Лялик // ЛП. 1934. 12 дек.
- ³³ РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 1155, лл. 20об, 24об. Интересно, что евреи США, среди которых также, как и в Ленинграде, было много иммигрантов, достигли сопоставимой доли «белых воротничков» только в 50-е годы.
- ³⁴ Там же, лл. 183, 183об, 195, 195об.
- ³⁵ Там же, ед. хр. 906, лл. 183об, 195об.
- ³⁶ Там же, ед. хр. 1155, лл. 19—20об.
- ³⁷ Там же, лл. 25—30об.
- ³⁸ Там же, ед. хр. 305, л. 30.
- ³⁹ Предателей родины уничтожить всех до одного // ЛП. 1938. 5 марта.
- ⁴⁰ Там же. 1938. 11 марта.
- ⁴¹ Там же. 1933. 1 апр.
- ⁴² *Копржива-Лурье Б. Я.* История одной жизни. Париж, 1987. С. 166.
- ⁴³ О приговоре Военной коллегии Верховного суда СССР по делу об убийстве т. С. М. Кирова // ЛП. 1934. 30 дек.
- ⁴⁴ *Поляков С.* Миллионер Гутмакер // ЛП. 1935. 26 окт.
- ⁴⁵ *Лунин Е.* Сонька Золотая ножка // Невский проспект. 1991. № 4.
- ⁴⁶ *Лунин Е.* Все ли готовы понять? // ЛП. 1989. 11 нояб.
- ⁴⁷ *Дымерская Л.* Замечания к истории, или История, сотворенная по замечаниям // Страна и мир. 1985. № 12; 1986, № 1.
- ⁴⁸ РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 1155, лл. 19—20об.
- ⁴⁹ Там же, л. 21об. Четверть всех рабочих Ленинграда были металлистами.
- ⁵⁰ Там же, лл. 21—30об.
- ⁵¹ Там же, ед. хр. 906, лл. 183, 195.
- ⁵² Центральный государственный архив литературы и искусства С.-Петербурга (ЦГАЛИП), ф. 258, оп. 3, д. 22, лл. 2—6, 11, 13, 36, 42, 43, 49; там же, д. 23, лл. 38—39, 77, 83, 87. В фонде Еврейского дома просвещения хранятся списки десятков артелей, в которых в 1936—1937 гг. проводилась пропагандистская работа.
- ⁵³ Под суд антисемитов // ЛП. 1933. 10 янв.; *Нейберг Г.* Антисемиты // ЛП. 1937. 16 сент. Недавно вышедшая книга Арлена Блюма свидетельствует, что в конце 1930-х гг. ленинградские цензоры то и дело вычеркивали упоминания об антисемитизме как в заводских многотиражках, так и в художественной литературе (*Блюм А. В.* Еврейский вопрос под советской цензурой. СПб., 1996. С. 75, 76, 79).
- ⁵⁴ *Прат Я.* Граница // ЛП. 1935. 20 марта.
- ⁵⁵ *Добин Е.* Растут молодые кадры театра // ЛП. 1933. 28 дек.
- ⁵⁶ Театр Областного совета профсоюзов (1932—1937). Театром руководил А.

Винер, а спектакль поставил Цетнерович. Любопытно отметить, что сын Ф. Вольфа — Маркус был одним из создателей и многолетним руководителем разведывательной службы ГДР.

⁵⁷ Очерки истории Ленинграда. Т. 4. С. 833.

⁵⁸ Добин Е. Чужой ребенок // ЛП. 1934. 4 янв.

⁵⁹ Катерли Е. Очная ставка // ЛП. 1937. 21 авг. Любопытно, что когда в постановке той же пьесы в одном из клубов Ленинградской области в образ портного были внесены традиционные «еврейские» черты (акцент, лапсердак), режиссер был тут же обвинен в антисемитизме (*Садовский А.* Пошляки // ЛП. 1937. 26 дек.).

⁶⁰ Образ большевика // ЛП. 1938. 18 февр.

⁶¹ Distribution of the Jewish... P. 17—18. Это мог быть идиш, иврит и другие еврейские языки.

⁶² РГАЭ, ф. 1562, оп. 336, ед. хр. 305, л. 7; ед. хр. 304, л. 8. Интересно, что 19 неевреев назвали идиш своим родным языком.

⁶³ Там же, оп. 20, ед. хр. 72а, л. 110.

⁶⁴ Там же, л. без номера.

⁶⁵ Там же, ед. хр. 72, лл. 114, 125.

⁶⁶ Цинберг Израиль (Сергей) Лазаревич (1872—1939) — инженер-химик, публицист и историк. В 1895 г. получил степень доктора в Университете Базеля. В юности увлекался марксизмом. Позднее вступил в Еврейскую народную партию. В 1899—1938 гг. — химик на Путиловском (Кировском) заводе. Деятель Общества распространения просвещения среди евреев России и Еврейского историко-этнографического общества. Широко печатался в еврейской прессе. Один из редакторов Еврейской Энциклопедии и редактор последнего тома «Еврейской старины». Автор 9-томной «Истории еврейской литературы» (на идише). Арестован в апреле 1938 г., осужден на 8 лет лагерей. Умер в заключении в январе 1939 г. О Цинберге см.: *Beizer M.* New Information on the Life of Izrail Tsinberg // *Soviet Jewish Affairs*. 1991. Vol. 21. № 2. P. 31—38.

⁶⁷ *Zinberg I.* Toldot Sifrut Israel. Tel Aviv, 1971. Vol. 7. P. 193—194.

⁶⁸ Юхнева Н. В. Указ. соч. С. 54.

⁶⁹ Ленский (Штейнсон) Хаим (1906, Деречин, Гродненская губ. — 1943, Красноярский край) — ивритский поэт. В СССР — с 1923 г. В 1925(6?)—1934 гг. Ленский проживал в Ленинграде, где работал на фабрике Гехалуца «Амал». Посылал свои стихи в Эрец-Исраэль. Четырежды арестовывался (1923, 1926, 1934 и 1941 гг.). Освободившись из заключения в 1939 г., жил в Малой Вишере. Умер в лагере. Ленский считается лучшим советским поэтом, писавшим на иврите.

⁷⁰ Гинцбург И. Мой ответ // ЛП. 1934. 5 нояб.

⁷¹ О разгроме еврейской жизни см.: *Beizer M.* The Liquidation of the Remnants of Jewish Life in Leningrad in the Late 1930s // *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 1994. Vol. 2. P. 45—52.

⁷² Эттингер Ш. Россия и евреи. Попытка подведения исторических итогов // Эттингер Ш. Россия и евреи. Иерусалим, 1993. С. 278.

Д. Романовский (Иерусалим)

ХОЛОКОСТ ГЛАЗАМИ ЕВРЕЕВ — ЕГО ЖЕРТВ: НА ПРИМЕРЕ ВОСТОЧНОЙ БЕЛОРУССИИ И СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ РОССИИ

1. К проблеме различий свидетельств информантов — евреев и неевреев

Продолжая анализировать свидетельства трагедии Холокоста на территории Восточной Белоруссии и России¹, рассмотрим свидетельства евреев, которые пережили нацистский геноцид. Можно ожидать, что еврейские информанты внимательнее к деталям, касающимся жизни евреев под нацистской оккупацией, отношений евреев друг с другом, путей и способов выживания евреев и т. п. Вместе с тем нельзя считать еврейские сообщения более адекватными, чем нееврейские, когда речь идет, например, об отношениях евреев с белорусами и русскими или даже оценках поведения евреев перед лицом смертельной опасности. В сознании еврейских информантов действует не меньше табу и сохраняется не меньше мифов, чем в сознании белорусов и русских. Частично эти мифы те же, что и у неевреев, частично — специфически еврейские.

Большинство спасшихся евреев сумели перейти линию фронта зимой 1941—1942 гг. (рассматриваемый регион находился близко к линии фронта, как она установилась в январе—апреле 1942 г. после контрнаступления Красной Армии под Москвой). После перехода линии фронта, как нетрудно догадаться (хотя не все свидетели об этом рассказывают, а некоторые отходятся короткой фразой), они попали в руки «особых отделов» и НКВД, которые долго их проверяли и выясняли, каким образом еврей мог уцелеть «под немцами». Некоторые из уцелевших после войны возглавили инициативные группы по увековечению памяти погибших, собирали средства на памятники, вели сложные, иногда тяжелые переговоры с властями об установке памятника, получали в этом отказы. Все они прошли через трагические события конца 1940-х — начала 1950-х гг. Наконец, любой со-

ветский еврей в 1970-е гг. не мог игнорировать те сложности, которые проистекали из политики советской власти в отношении еврейского меньшинства, в частности, в том, что касалось трагедии Холокоста на территории СССР. Итак, вся жизнь евреев-информантов, начиная с того момента, как они вырвались из-под нацистской оккупации, содержала элемент конфронтации с советской властью, причем информанты не могли не понимать, что источник этой конфронтации — их еврейское происхождение.

Еврейские информанты хорошо знали, что еврейская тематика (исключая пресловутую «борьбу против сионизма») старательно избегалась советскими средствами массовой информации. Запрет на еврейскую тему распространялся и на Холокост, несмотря на официальный лозунг 1970—1980-х гг. «Никто не забыт и ничто не забыто». Даже самые словоохотливые и профессионально владеющие словом свидетели не могли и надеяться опубликовать когда-либо свои воспоминания о периоде нацистской оккупации. Единственное исключение — свидетель Я. Г. из Бешенковичей, по устному рассказу которого газета «Биробиджанер штерн» в 1973 г. опубликовала очерк на языке идиш². Несмотря на это подавляющее большинство еврейских свидетелей не пыталось отказываться от устных интервью, и в своих сообщениях свидетели не боялись касаться еврейской темы — как событий Холокоста, так и довоенной еврейской жизни, — хотя и «редактировали» свой рассказ.

Общая модель событий, предлагаемая информантами-евреями, отличается от официальной модели событий и в некоторых чертах отличается также от версий событий, даваемых информанты-неевреями. Евреи-свидетели, так же как и неевреи, выделяют уничтожение евреев как одно из основных событий периода нацистской оккупации, подчеркивают крайний антисемитизм нацистской идеологии. Может быть, даже в еще большей степени, чем у информантов-неевреев, у евреев отсутствует биполярная модель событий оккупации, характерная для советской массовой литературы и кинематографа: события оккупации, война предстают в сообщениях свидетелей-евреев как противостояние многих сил, каждая из которых небезгрешна и преследует какие-то свои интересы, а вовсе не как «борьба сил света с силами тьмы». Евреи, спасающиеся от нацистов, мирное нееврейское население, партизаны — безусловно, не составляют единого лагеря, а представляют собой по меньшей мере три группы интересов со

сложными отношениями между ними. «Партизаны защищали советскую власть, а не евреев» — этими словами свидетель Б. Э. подчеркивает различия в целях евреев и советских партизан³. Ф. Г. из Кубличей и Б. Э. из Яновичей, оба бывшие партизаны, подчеркивают, что белорусские крестьяне боялись партизан⁴. Партизанам отведена в целом второстепенная роль в воспоминаниях евреев, так же как и в воспоминаниях неевреев.

Никто из информантов-евреев не говорит и об интернациональной дружбе советских народов, в данном случае между евреями и неевреями (белорусами, русскими), хотя многие информанты говорят о помощи, оказанной неевреями им или другим евреям. Картина взаимоотношений между оккупантами, евреями и окружающим населением, предлагаемая всеми, еврейскими и нееврейскими, информантами, гораздо сложнее, чем это отражала официальная советская идеология.

Однако, в отличие от нееврейских информантов, евреи немало говорят об антисемитизме. Заметна попытка осмыслить нацистский антисемитизм, понять, зачем нацисты уничтожали евреев, — попытка, которую не делают нееврейские свидетели в своих сообщениях. Еврей-информанты говорят и об антисемитизме белорусского и русского населения, которого никогда не упоминают неевреи. Если белорусы и русские, касаясь случаев предательства в отношении евреев со стороны окружающего населения или же коллаборационизма в деле уничтожения евреев, объясняют это чаще всего низменной природой предателей и коллаборационистов (они пошли служить немцам из трусости, они хотели пожить еврейским добром и т. п.), то евреи как на главный мотив указывают на антисемитизм; евреи в своих рассказах увязывают это со всеми сложностями во взаимоотношениях деревни и города, с ролью евреев в установлении и укреплении советской власти, с традиционными проблемами во взаимоотношениях евреев и окружающего населения.

Несколько отличается отношение еврейских информантов к советской власти от отношения к ней неевреев. И евреи, и неевреи пережили конфликт с ней; но если нееврейские информанты в своих сообщениях стараются не выражать своего отношения к советскому режиму и его политике (причины этого умолчания достаточно сложны, чтобы останавливаться на них здесь), то евреи это делают, некоторые не боясь критикуют советский режим. «В молодости я был большой патриот, — рассказывает о

себе Г. С. из Сиротино, — семь лет был комсоргом. А потом понял, что все показуха⁵; другие говорят о советской власти в высокомерном, почти пренебрежительном тоне.

Вместе с тем многие еврейские информанты стараются подчеркнуть, что евреи были более лояльны к советской власти, чем неевреи. Одной из самых характерных тем является отношение к коллективизации. Белорусские и русские информанты ее, как правило, не упоминают. В середине 1980-х гг., когда собирались данные свидетельства, «романтика коллективизации», характерная, например, для массовой культуры 1960-х гг., отошла в прошлое. «Деревенская проза» позднесоветского периода, как правило, описывала коллективизацию и связанное с ней раскулачивание как жестокие и даже бессмысленные акции; коллективизации начали стесняться. В целом в середине 1980-х гг. белорусские и русские информанты не знали, как следует относиться к коллективизации и обходили стороной вопрос об «особой роли» евреев в ней.

Напротив, те еврейские информанты, которые касались проблемы коллективизации, часто подчеркивали участие в ней еврейских активистов и сопротивление коллективизации со стороны неевреев. Бывший член «интернационального», то есть еврейско-белорусского, колхоза в Сиротино, М. Б., говорил прямо: «Инициаторами коллективизации были евреи. Русские не хотели в колхоз — они убегали, стреляли». Он же без тени смущения рассказывает, что его двоюродный брат Хоня сам ездил раскулачивать по деревням и «привез коня Орлика, лучший конь был в колхозе до самой войны. Потом Хоня уехал в Биробиджан»⁶. Отец Т. Ш. из Сиротино, по ее словам, был одним из главных агитаторов за колхоз, хотя впоследствии оказался плохим крестьянином⁷. Другие информанты не без гордости рассказывают, что в 1920-е гг. первые сельскохозяйственные коммуны в их местности были созданы евреями⁸.

Нередко мотив более высокой лояльности евреев к советской власти выступает как «компенсаторный мотив», о чем речь пойдет ниже.

Мифологема внутренней связи, «особых отношений» между евреями и советской властью, как правило, избегаемая рассказчиками-неевреями, присутствует у рассказчиков-евреев. Примечательна фраза И. Д. из Городка о белорусских полицейских-коллаборационистах: «Они не то чтобы евреев ненавидели, они все

советское ненавидели»⁹. Итак, согласно И. Д., евреи — это часть «всего советского».

2. Евреи об оккупационном режиме

Еврейские информанты существенно более подробно, чем нееврейские, рассказывают о немцах. Лишь немногие из белорусов и русских описывают немцев «с близкого расстояния» или позволяют себе пересказывать свои разговоры с ними, но немало евреев в своих сообщениях останавливаются на поведении немцев. Причина здесь, вероятно, в том, что белорусы и русские, пережившие оккупацию, могут опасаться обвинения в коллаборационизме в той или иной форме, поэтому конкретных немцев стараются не упоминать и не анализируют их действий. Несмотря на намеки, иногда встречавшиеся у советских авторов, о том, что среди евреев, как и среди других народов, тоже были свои предатели и коллаборационисты, в общественном сознании имелась установка, что евреи во второй мировой войне были только жертвами. Еврейский рассказчик не боится, что интервьюер истолкует его рассказ о разговоре или каком-то контакте с немцами как свидетельство его коллаборационизма; еврей чувствует себя более свободно, говоря об оккупантах.

Нацистская оккупация — главный источник всех бедствий, обрушившихся на головы евреев; для всех информантов это аксиома. Создание гетто, массовые расстрелы, охота на евреев, прячущихся в лесах или в деревнях, — все это инициатива немцев, и нет ничего неожиданного в том, что, говоря о немцах, свидетели прежде всего отмечают их жестокость. Безусловно, самые частые упоминания немцев — это рассказы о том, как немцы издевались над евреями, безвозмездно эксплуатировали их труд, грабили, избивали, беспричинно убивали, иногда самым жестоким образом¹⁰. Такое изображение поведения немцев, без сомнения вполне адекватное, все же не идет вразрез с официальным мифом о войне.

Интереснее несколько других мотивов в еврейском описании немцев и в общей модели их поведения. Один из них — это то, как оккупанты стремились представить населению оккупированных территорий цели войны и оккупационной политики. Свидетель Б. Э. из Яновичей объясняет идеологию «Восточного похода», как она была преподнесена белорусам, в частности роль, которую в этой идеологии играли евреи:

«...Новая власть была отнюдь не немецкая, не чужеземная, а своя, русская, только новая (вернее, старая, какая была до большевиков). Свой приход немцы называли освобождением: мы пришли освободить вас от большевиков... И опять же: у евреев были магазины, евреи использовали ваших женщин в домработницах. И как подтверждение: бургомистры — русские, старосты — русские, полиция — русская, в общем — русская власть!»¹¹

Свидетельница С. из Невеля кратко характеризует немецкую пропаганду: «У немцев слова «коммунисты» и «евреи» во всех листовках и объявлениях встречались вместе. Они хотели уверить население, что это одно и то же»¹².

Следует отметить, что официальная советская модель событий никогда не увязывала антикоммунизм и антисоветизм нацистов с их антисемитизмом. Избегают делать такую связь и информанты-неевреи, хотя многие из них в годы оккупации подверглись воздействию нацистской пропаганды, стремившейся представить советский режим именно как еврейский. Вероятно, для неевреев «цитировать» нацистов — это табу; табуирована для них и сама тема «особых отношений» советской власти с евреями. Еврейские свидетели, разумеется, меньше опасаются, что их заподозрят в том, что они поддались нацистской пропаганде, и не боятся воспроизводить ее основные тезисы.

Во многих свидетельствах немцы предстают как жестокие оккупанты, но с «человеческими» слабостями и грешками. Немцы грабят евреев примерно так же, как местные полицейские: тащат «млеко-яйки», кур, перины и подушки¹³; свидетельница Д. Р. из Горок запомнила, что во время вывоза всех евреев города на расстрел немецкий офицер, участвовавший в акции, успевал еще и грабить евреев — забрал полотенца, другие предметы обихода¹⁴. Немцы занимаются примитивным обменом с населением, в том числе с евреями, в частном порядке нанимают евреев делать для них за одну-две марки несложную работу (стирать и чинить одежду, готовить). Немцы заводят романы с местными женщинами, несмотря на возможное обвинение в «Rassenschande», пытаются заигрывать и с еврейками¹⁵.

Мотив, специфический для еврейских информантов, хотя и нечастый, — немцы жестоки по отношению к евреям, но снисходительны к «русским». Немцы безжалостно вылавливают евре-

ев, скрывающихся в сельской местности, но не трогают окруженцев, переодевшихся в гражданское и выдающих себя за местных жителей¹⁶. В конфликтах между евреями и окружающим населением немцы держат сторону неевреев. Например, немцы наказывают евреев за обиды, причиненные белорусам: соседка свидетеля П. из Чашников отхлестала белорусского мальчишку, забравшегося к ним в сад воровать; родители мальчишки пожаловались в полицию, прибыли немецкие жандармы; не найдя «виновницы», они забрали всех родных П. в качестве заложников; отец «виновницы» пошел объясняться к немцам, и его жестоко избили¹⁷. Но в рассказах еврейских информантов никогда не бывает обратного — немцы не наказывают «русских» за обиды, нанесенные евреям.

Довольно часто еврейские информанты упоминают «хороших немцев». Прежде всего многие четко выделяют первую волну немцев, то есть полевые части, вступавшие с боями в местечки, — и оккупационные части, которые спустя неделю или две приходили им на смену. Первые часто не были враждебны к евреям, иногда даже были благожелательны к ним; вторые изолировали евреев от окружающего населения, вводили для них невыносимый режим, зверствовали, убивали. «Хорошие немцы» — неожиданность для еврейских информантов, готовившихся к худшему; рассказывают о них с оттенком удивления — «оказывается, не все немцы против евреев».

Свидетельница Т. из Чашников так рассказывает о первой волне немцев:

«Первая группа немцев... была очень лояльная. Они собрали шмотки с фабрики, с баз, с артелей, с магазинов — все, что было брошено, — сложили на складе и раздавали всему населению, не считаясь, русский или еврей. Все раздавали — многим даже швейные машины. Все были очень удивлены... что и евреям тоже достались вещи... Вот! — говорили, — говорили, что над евреями издеваются, а они не делят — еврей или русский».

Она же описывает свою беседу с этими немцами; в первые дни оккупации нескольких еврейских девушек отправили на работу на военную кухню, и там немцы разговорились с ними:

«...Как вы здесь жили? Мы стали — с гордостью! — рассказывать: у нас было обязательное бесплатное обучение (а ведь это неправда была, как раз перед войной обучение

сделали платным, но мы все равно им так сказали). Немцы переглянулись — ого! [Спрашивают:]— Кем хотите быть? — Мы начали перечислять: я врачом! а я учителем! Одна говорит: а я летчиком! Немец говорит: если б вы были не евреи, можно было бы стать и врачом, и учителем. Вот летчиком в Германии женщине быть нельзя. Немцы дали нам макарон, проводили домой, — в общем, это были нормальные люди»¹⁸.

«Старики-немцы были ничего, а молодые — плохие», — отмечает Ш. из Витебска¹⁹. «Немцы в Великих Луках были мужики неплохие», — говорит Г. С., который, до того как попал в Великие Луки, потерял во время массового расстрела евреев в своем родном Сиротино всю свою семью, — им можно было хамить, и они не трогали»²⁰.

Оккупантам были свойственны человеческие чувства: немец мог выразить сочувствие евреям (например, в Кольшках — погорельцам, оставшимся без крова в результате боев и пожара в местечке²¹); Б. Б. из Велижа рассказывает, в каком ужасе был один немецкий солдат, оказавшийся свидетелем того, как в разгар боя за город в январе 1942 г. эсэсовцы и полиция уничтожали гетто²².

Бывало, что немцы кормили евреев. В. Х. из Смоленска рассказывает, что ему давали поесть немцы-тодтовцы, а один раз даже дали свитер, «хотя они прекрасно знали, что я юде». «Не все немцы варвары», — обобщает В. Х.²³.

Иногда немцы спасали евреев или выручали их. Свидетель Р. жил с братом в Пустошке, у своих русских родственников, которые выдавали их за русских.

«Где-то через три месяца пошли мы с братом стричься в немецкую парикмахерскую. Парикмахер — немец, пожилой, в форме. По-немецки мы понимали. Брат был рыжий такой. Парикмахер мне и говорит: никогда больше его к немцу стричься не води, он еврей, — и показал, почему он это знает, как-то он это по макушке определил. Я говорю: А я? — А ты — нет»²⁴.

Сестру свидетеля Л., бежавшую из гетто в Кубличах, поймал в лесу лесник и сдал в гестапо. Она созналась молодому немцу-переводчику, что она еврейка. Немец посоветовал ей сказать, что она шла в Витебск к тетке, и назвал реальный адрес в Витебске и имя. Гестаповцы проверили, «все сошлось», и ее освободили²⁵.

Иногда немцы проявляли снисходительность. Ф. К. из Ильино вынуждена была выйти из гетто и пойти в аптеку; там ее и застал немецкий офицер. «Он понял, что я еврейка, начал кричать, орать, но ничего не сделал», — говорит Ф. К.²⁶ О случаях помощи или снисходительности со стороны немцев рассказывают и другие свидетели-еврей²⁷.

Особый сюжет, появляющийся в еврейских свидетельствах, — это немцы-коммунисты. Никакой реальной помощи евреям гетто они оказать не могли, однако считали своим долгом показать, что они коммунисты, полагая, вероятно, что это поддержит евреев. Лишь в одном из сообщений свидетельница из Чашников рассказывает о немце-коммунисте, который не велел белорусским детям обзывать евреев «юде, юде», сказав, что это нехорошо. Иногда эта поддержка выглядела неуместной и едва ли не издевательской: так, в гетто Городка, вымиравшее от голода и тифа, некие немцы принесли антифашистские газеты²⁸.

Столь же мало мог помочь евреям немецкий офицер, влюбившийся в еврейку. В деревне под Шкловом немецкий военный врач разыскал еврейку, в которую он был влюблен, когда служил в этой же местности в первую мировую войну; он подошел к ее дому и попросил позвать женщину. У его бывшей возлюбленной к этому времени уже были расстреляны муж и сын. Свидетельница Л. С. рассказывает:

«Лерман со страху его не узнала — он был уже в чине майора. Он подошел и сказал: «Я — Негемайер, я тебя узнал по походке». Лерман сказала, что муж и сын ее погибли. Немец ответил: «К сожалению, я ничем не могу тебе помочь, мне надо догонять свою часть». И ушел»²⁹.

Особого упоминания заслуживают также «сателлиты», то есть союзники немцев, служившие на территории Белоруссии и России в качестве полиции, охраны и т. п. Военные союзники Германии на оккупированной территории СССР — не часто затрагивавшаяся тема в официозном советском освещении войны, ибо многие из стран-сателлитов после войны превратились в союзников СССР. Из таких союзников информанты-евреи с рассматриваемых нами территорий упоминают чехов, финнов, венгров. Относительно чешских военнослужащих большинство информантов свидетельствовали, что они были лучше немцев; Д. Р. из Горок даже утверждает, что ей в тюрьме гестапо спас жизнь чех-переводчик; еврейскую семью из Яновичей, попавшую

в Островно, предупредили о готовящейся акции также чехи. Б. Э. из Яновичей утверждает, однако, что чехи были ничем не лучше немцев. Все информанты, сталкивавшиеся с финскими оккупантами, отмечают особую жестокость финнов по отношению к евреям (но не к русским или белорусам). Ф. К. из Ильино говорит: «На все это у финнов было одно объяснение: это вам за 1939 год»; однако она же отмечает, что жертвами финских издевательств были только евреи, а не русские³⁰.

3. Эвакуация

Каждый еврей, переживший немецкую оккупацию, то есть каждый еврейский свидетель, вынужден объяснять, почему он не эвакуировался. Таким образом, рассказ о неудавшейся эвакуации присутствует почти в каждом еврейском свидетельском сообщении об оккупации, и это позволяет составить типологию объяснений.

Вопрос «почему мы не эвакуировались» не принадлежит к числу самых трудных. На этот вопрос можно было дать целый ряд ответов, которые не роняли достоинства как самого рассказчика, так и его соплеменников. Прежде всего, миллионы неевреев тоже не эвакуировались, и на их фоне евреи, оказавшиеся на оккупированной территории, выглядят по меньшей мере не хуже. Далее, война началась неожиданно. Германия совершила вероломное нападение на Советский Союз, об этом можно было прочесть в любой книге о Великой Отечественной войне. Если даже целая страна не была готова к нападению, что можно требовать от простых людей?

Неожиданным образом менялось и положение на фронте и в тылу в первые дни войны, сила внешних обстоятельств была действительно велика — Красная Армия отступала. Наконец, советская литература и кино не рассказывали, как правило, о героике эвакуации, так что информант еще и поэтому не так остро чувствовал необходимость оправдываться.

Итак, основное объяснение неудавшейся эвакуации — ссылка на объективные причины. Некоторые информанты подчеркивали, что они предприняли попытку уйти, но обстоятельства им помешали. Как самая распространенная причина указывается, что немцы наступали быстрее, чем уходили беженцы. Типовая версия — «мы отправились слишком поздно, транспорта не было (или его было недостаточно, и он был тихоходный), и немцы

попросту обогнали нас». Часто этот мотив выступает в сочетании с другими: с нами были маленькие дети, беременные женщины, больные и т. п.³¹. Т. из Чашников объясняет, почему не эвакуировалась ее сестра:

«Все были грамотные, все это (о нацистском антисемитизме. — Д. Р.) знали. Фильмы шли про преследование евреев в Германии: «Семья Оппенгейм», «Профессор Мамлок». Моя вторая сестра перед приходом немцев запряглась с мужем в телегу, своих 8 детей посадила, и они поехали в Бешенковичи. Нам она сказала: «Вы подумайте, если они над профессором так издевались, то что будет с нами?» Но не доехали они даже до Бочейкова, немцы их вернули»³².

Другая распространенная причина, приводимая в рассказах переживших оккупацию, — служебный долг не дал эвакуироваться. У С. Н. из Невеля мама работала в госпитале, и ее не отпускали — было много раненых; по той же причине не эвакуировалась свидетельница Д. Р. из Горок³³. Отец свидетельницы Л. С. из Шклова был бухгалтером в артели и считал, что не может бросить работу; он пытался отправить в эвакуацию семью, а в отношении себя уточнял: «Меня пока еще никто не отпустил», — так вся его семья и осталась в Шклове³⁴.

Говоря о неразберихе первых дней войны, информанты чувствовали себя вправе все сваливать на начальство — ведь даже советская литература признавала, что не все местное начальство оказалось на высоте в тот момент, не имело объективной информации и т. п. По словам Е. К. из Ильино, ее родственники пошли в райисполком разузнать насчет эвакуации, а в райисполкоме им ответили: что вы панику наводите? — и они остались. Ф. Х. была временной заведующей промтоварного магазина в Чашниках: «Я пошла в исполком отпроситься [в эвакуацию]. В исполкоме меня не отпустили, сказали, мы не можем закрыть магазин... А кто покупает?.. Никто ничего не покупает. Но меня не отпустили, я так и не ушла»³⁵. В своей неудаче эвакуироваться свидетели винят начальство даже тогда, когда они сами, хотя бы отчасти, принадлежали к данной социальной группе. Е. Н. из Яновичей, бывший председатель Яновичского нацсовета, хотела предупредить райком, что она эвакуируется: «Я звоню в райком и говорю: я эвакуирую свою семью. Мне говорят: не смей этого делать, все

за тобой поедут. Так [это] и надо было, чтобы все за мной поехали!»³⁶

И. З. из Горок, сам бывший «начальник» — директор учебного хозяйства Белорусской сельскохозяйственной академии, — хвалит себя, противопоставляя остальным: только он хорошо организовал эвакуацию, райкомовские и исполкомовские же только спасали свою шкуру:

«Начальство... под видом выезда на совещание в Кричев эвакуировали свои семьи, а вместо себя оставили второстепенных людей — Генкина председателем горсовета, Готхерсона... За день до вступления немцев Генкин... объявил — 12 июля всем рыть окопы. А двенадцатого пришли немцы. Второе: они (новые власти. — *Д. Р.*) замкнули все склады... Для чего? Наверное, для немцев? Надо было раздать все и велеть немедленно эвакуироваться».

Почему новые городские власти так себя повели, И. З. не объясняет, хотя сам был далеко не последним человеком в городе³⁷.

Достаточно часто в объяснениях встречаются и субъективные причины: многие признавали, что они могли, но не захотели уйти. Чаще всего информанты свидетельствуют, что они «представить себе не могли, что такое случится», а трудностей эвакуации боялись (в том числе и потому, что немецкие самолеты расстреливали колонны беженцев). И. З. из Горок утверждает, что многие ушедшие евреи вернулись с полдороги, потому что считали, что немцы их не тронут³⁸. Другие объясняют нежелание евреев уходить легкомыслием или «местечковой глупостью».

Через местечко шли массами беженцы, рассказывает Ф. К. из Ильино, «а до наших все не доходило, какая война идет на западе... все голые, босые, беременные бегут — надо эвакуироваться»; Ильино — действительно маленькое местечко, расположенное в глуши. Простоту и неграмотность местных евреев, оставшихся на месте, подчеркивает и О. Н. из Кольшек: незадолго до того была финская война, на ней были свои убитые, но в тылу эту войну никто не чувствовал³⁹. Красочное сравнение приводит М. Т. из Минска, который сам пытался уйти: «Многие активно не хотели эвакуироваться. Психологически это можно сравнить с Чернобылем: там тоже были люди, которые

не желали эвакуироваться — радиацию не видно, не слышно, она не пахнет — значит, ее нет»⁴⁰.

Судя по сообщениям, многие всерьез полагали, что основная опасность грозит коммунистам, а простым евреям нечего бояться. Знакомый еврей сказал отцу Р. Т. из Чашников: «Куда ты бежишь? Ты с 13 лет работаешь (то есть человек простой. — Д. Р.)... Вот дети — комсомольцы — пускай бегут»⁴¹. Похожий мотив у Н. Г из Кубличей и у некоторых других информантов.

Весьма часто называемая причина нежелания эвакуироваться — воспоминания о немецкой оккупации периода первой мировой войны, когда немцы неплохо относились к местному населению, в том числе и к евреям, и не совершали жестокостей⁴². В некоторых местах (например, в Яновичах) были авторитетные люди, знавшие старую Германию (жившие в ней когда-то и т. п.), не верившие сообщениям о немецких зверствах и убеждавшие евреев не уходить⁴³.

Нежелание эвакуироваться может рассматриваться как предосудительное, но большинство свидетелей спокойно рассказывают об этом — ведь те же мотивы были у миллионов советских людей, в том числе и у неевреев. Заявление «мы не захотели эвакуироваться» не является в их глазах политическим фрондированием.

Интересны, однако, несколько сообщений, в которых мотив «здорового смысла», помешавшего уйти от наступающих немцев, превращается в признание информантом своего недоверия к советской власти и ко всей информации, которая от нее исходит. Свидетели отмечали, что они не верили официальной пропаганде, описывавшей жестокости нацистов. В тех случаях, когда информанты до войны были жителями больших городов, этот мотив в отказе эвакуироваться может звучать резко, и в середине 1980-х гг. информанты не боялись заявлять в интервью, что в их окружении не верили официальной информации. М. Т. из Минска свидетельствует: «...в Минске и до войны публика была довольно скептическая, фильмы вроде «Профессор Мамлок» ни на кого впечатления не производили... Неверие в официальную агитацию было и тогда»⁴⁴. Ш. из Витебска рассказывает: «...у нас была одна старая еврейка, соседка, она когда-то была в Германии, и она слушала [официальные сообщения] — и считала, что все это коммунистические басни: "Я немцев знаю, не может быть, чтобы они такое делали"»⁴⁵. С. Ш. из Чашников, напротив,

обвиняет не свой скептицизм, а советскую власть в том, что он не захотел эвакуироваться: «...нигде в газетах, ни по радио никто не предупредил, что евреев будут расстреливать. Наши теперь говорят, что они предупредили. Но ведь наши начали предупреждать после года войны!»⁴⁶

Очень редко, но упоминаются евреи, дожидавшиеся немцев. М. Т. из Минска рассказывает о том, что были возчики-евреи, которые всех возили, «хотя сами эвакуироваться не собирались. Они ничему не верили — ни пропаганде, ни польским беженцам»⁴⁷. И. Д. из Городка прямо говорит, что в городе был еврей, дожидавшийся немцев. Редко, но все же упоминается и еще одна причина, воспринимаемая информантами как позорная, — не эвакуировались, потому что боялись бросить имущество⁴⁸.

Характерно, что почти нигде свидетели не отмечают такого препятствия к эвакуации, как борьба властей с паническими настроениями.

К тем, кому удалось эвакуироваться, отношение, мягко говоря, неоднозначное. Частые мотивы: эвакуировались те, у кого были лошади⁴⁹, и начальство⁵⁰. Один раз в сообщениях встречается мотив зависти к ушедшим. Семья Ш. из Витебска не вняла уговорам соседей — беженцев из Польши — и не ушла следом за ними. Вот как Ш. описывала бегство своих соседей: «Но они, эти беженцы, были шустрые — они, кажется, из Витебска смотались»⁵¹.

4. Евреи в условиях оккупации

Обращаясь к самому периоду нацистской оккупации, еврейский информант сталкивается с более трудной моральной проблемой, нежели тогда, когда он рассказывает об эвакуации. Вопрос о том, почему евреи не бежали из гетто и с мест расстрелов, — это уже вопрос о том, были ли евреи смелы, решительны, активны, умны, или они были трусливы, пассивны и глупы. Те, кто пережил гетто, вынуждены объяснять, почему они, а также другие евреи согласились быть загнанными в гетто, не бежали оттуда; и даже те, кто сам бежал из гетто и с мест массовых расстрелов, вынуждены объяснять, почему другие евреи шли на расстрел.

Хочется еще раз подчеркнуть: речь идет не об объективных причинах, а о том, как это объясняют еврейские информанты.

Большинство советских евреев старшего и среднего поколе-

ний были убеждены, что Катастрофа — не только трагическое, но и позорное событие в истории евреев. Основное, что утвердилось в сознании значительной части еврейского населения в Белоруссии и России о Холокосте, — это то, что евреи были пассивны и погибли, не оказав никакого сопротивления своим палачам. Эта мифологема поддерживалась всей послевоенной советской пропагандой⁵². Если белорусы, украинцы, русские под нацистской оккупацией изображались как источник сопротивления, как люди, которые даже в момент казни принимали смерть с гордо поднятой головой, то в тех редких случаях, когда речь шла о евреях, их гибель описывалась, как правило, без оттенка героики (ограничимся только одним примером — повестью А. Адамовича «Каратели»).

Мифологема пассивности евреев в период Катастрофы довлеет над сознанием рассказчиков. Лишь немногие свидетели игнорируют этот стереотип и просто рассказывают, «как было». Для остальных, то есть для большинства еврейских информантов, осознанный или нет императив — это ответить на обвинение евреев в пассивности, трусости и т. п., чаще всего — как-то эту пассивность объяснить. Защита — себя лично, своих родных или евреев в целом — от этого обвинения — один из главных аспектов в сообщениях свидетелей-евреев. Такая защита может идти по двум направлениям: оправдание всех евреев (защита «национальной чести») либо противопоставление узкого круга смелых, решительных, активных и т. д. евреев (к которым рассказчик, как правило, причисляет и себя) и основной массы трусливых, глупых и т. д. евреев («защита самого себя»).

4.1. Защита «национальной чести»

Свидетели в целом согласны с тезисом о еврейской пассивности. Защита «национальной чести» там, где она имеет место, не идет по линии опровержения этого тезиса. Многие констатируют, что евреи были пассивны и малодушны как в период гетто, так и в день расстрела: охраны было мало; те, кто действительно хотел уйти, уходили и т. п. Сообщения еврейских свидетелей об этом варьируют от пламенной защиты всех евреев от обвинения во врожденной трусости до простой констатации факта, что евреи покорно принимали все удары, которые на них обрушивали оккупанты.

Наиболее решительные защитники «национальной чести»

сравнивают положение евреев в гетто с положением советских военнопленных. «Через Яновичи шла колонна пленных — тоже охраны было мало, и никто не разбежался», — говорит свидетель Б. Э. В красочной форме сравнивает евреев с военнопленными Я. Г. из Бешенковичей:

«А рядом с нами были военнопленные в бараках — сотни, тысячи, и их гнали на работу немцы и полицаи — несколько десятков человек охраны! И они так же покорно [как и евреи] следовали на работу. Каждый день из этих бараков вывозили десятки мертвых людей. Почему они не бежали? Почему эти люди, не отягощенные семьями, не бежали? Шли — голые, измученные, — при них не было женщин и детей, не было стариков, а они шли!»⁵³

Все же информанты стремятся найти еврейской пассивности какое-то оправдание. Одни объясняют все внешними обстоятельствами, другие — винят самих евреев. При этом один и тот же информант может давать сразу несколько версий.

а) Простейшее объяснение — незнание. Евреи не ушли из оккупированного местечка, из гетто, там, где оно было, потому что не понимали, что происходит, не могли предвидеть массового расстрела и т. п. Объяснение может быть подано двояко: как чисто внешний фактор (у евреев не было источников информации, и неудивительно, что они не знали и не понимали, что происходит) и как характеристика самих евреев (глупые провинциалы, не видели очевидного, не сумели правильно оценить происходящее и даже сознательно закрывали глаза на то, что происходило).

Между тем, когда в свидетельском сообщении идет речь о событиях задолго до массового расстрела евреев, основной мотив — недалекость, глупость евреев. Свидетель Б. Э. из Яновичей, склонный оправдывать поведение евреев, объясняет, что евреи не бежали из гетто, потому что не знали, как развернутся события. Другие информанты говорили прямо, что евреи не понимали грозящей им опасности, верили немцам. Все были заняты поисками пропитания, и эта проблема заслоняла спасение, объясняет С. Н. из Невеля; свидетельница в своем сообщении констатировала, что «евреи глупые»⁵⁴. Информанты ссылаются на «простодушие» жертв и тогда, когда они объясняют бездействие евреев накануне расстрела. В Островно, по словам свидетельницы З. К., «прошел слух», что евреев повезут в Палестину, и этот слух подействовал на евреев⁵⁵.

Евреи не воспринимали очевидного, например, не верили предупреждениям о расстреле⁵⁶. В Чашниках, по словам А. П., евреи, получив известия о расстрелах в окрестных местечках, нашли им «рациональное объяснение»: «Лукомльский расстрел был первый, и это было как бы законно — ведь там убили какого-то немца. Наши нашли объяснение этому расстрелу, считали, что без причины не убивали. Какое-то объяснение нашли и расстрелу в Сенно. Вот когда расстреляли евреев в Лепеле — наши не поверили, это было не объяснить». Только на этой стадии, то есть чересчур поздно, чашниковские евреи забеспокоились⁵⁷.

б) Часто информанты также ссылаются на отсутствие активного элемента, в частности молодежи, в еврейских местечках в период оккупации (молодежь уехала в большие города до войны; здоровых мужчин забрали в армию; люди, способные к сопротивлению, были расстреляны нацистами в первой кампании расстрелов). Отвечая на вопрос, почему евреи не бежали из гетто, многие свидетели говорят, что в гетто были одни старики и дети. «Мужики в гетто были... но все по 70—80 лет», — говорит В. Х. из Смоленска⁵⁸.

в) Безысходность ситуации; этот мотив смыкается с мотивом недоверия к неевреям.

Ничего сделать было невозможно, уходить было некуда и бесполезно, нигде евреев не принимали. «Сейчас спрашивают — почему допустили, почему не бежали. Такой вопрос может задать только тот, кто там (под оккупацией. — Д. Р.) не был и не видел. Ты живешь как затравленный волк, тебя все сторонятся, ни от кого никакой помощи: население боится...» — говорит Я. Г. из Бешенковичей⁵⁹.

Многие информанты винят в еврейской пассивности равнодушные или даже враждебность окружающего населения. Ушли из гетто только те, у кого в деревнях были знакомые (то есть остальных крестьяне не принимали), — говорит Г. С. из Сиротино; «...евреи знали, что по деревням не пройти — это однозначно» (то есть выдадут; Б. Э., Яновичи); никто евреев брать не хотел, даже партизаны (Р. Т., Чашники); Т. из Минска сообщает, что он вернулся в гетто из деревни, где находился у своей бывшей няни, потому что соседи возражали, чтобы он жил в деревне⁶⁰. Нейтрально, не виня никого конкретно, объясняет, почему евреи

не бежали, С. Н. из Невеля: бежать из гетто было бессмысленно, евреев выдавала внешность⁶¹.

Мотив «евреев никто не принимал» не всегда звучит в устах еврейских информантов как обвинение неевреям, — рассказчики часто проявляли понимание в отношении последних. Свидетель С. Ш. из Чашников рассказывает, почему евреи не уходили из рабочего лагеря. Осенью 1941 г. группа еврейской молодежи из местечка Чашники, 50 или более человек, была отправлена на близлежащие торфоразработки. Около полусотни молодых и физически крепких людей более месяца добывали торф, их лагерь не охранялся, и никто даже не сделал попытки бежать. С. Ш. объясняет это в спокойной форме, при этом он фактически оправдывает обе стороны — и евреев, и белорусов:

«Все же евреи с торфоразработок не разбегались, ни поодиночке, ни все вместе. Некоторые ходили ночью в разведку, узнать, куда идти, но все же не уходили. Некуда уходить... К кому идти? Тебя никто не выдаст, но никто и не пустит в дом. Крестьяне боялись — расстрел. Партизан не было, а еврея если поймают в деревне, то могут убить»⁶².

г) Деморализация евреев. Евреи были деморализованы безнадежностью своего положения, а позже — гибелью близких в первой волне расстрелов, проведенных нацистами. Деморализация парализовала волю к сопротивлению.

Информант А. П., так же как и его земляк С. Ш., осенью 1941 г. был отправлен из Чашников на торфоразработки. А. П. подчеркивает, что, хотя уйти из рабочего лагеря можно было («нас даже не проверяли»), никто не уходил. «Никакой охраны не было, никто и не пытался никуда сбежать. Немец говорил: Москва взята, войне конец; а кроме того, известно [было], что за побег расстреляют семью». Деморализовал голод: С. М. из Витебска рассказывает о мальчике в Лиозненском гетто, который сказал ей: «Пусть нас убьют! дети голодные, нету сил»⁶³.

Гораздо сильнее, конечно, деморализовал евреев расстрел нацистами их близких.

По словам И. Д. из Городка, она несколько раз уговаривала маму убежать из гетто, у них было много знакомых в деревнях, но мама была ко всему равнодушна после расстрела сына; во время облав в гетто, когда немцы приходили забирать группы

евреев на расстрел, мать даже не хотела прятаться, и И. Д. буквально заставляла ее уходить⁶⁴.

Как самый трудный информанты-евреи воспринимают вопрос: как немцы малыми силами сумели расстрелять всех (десятки, сотни, тысячи) евреев? Нигде апологетический подход не проявляется столь ярко, как в объяснении этой проблемы. Это не случайно. В СССР существовало устоявшееся стереотипное представление о том, что белорусы, русские и т. д. недешево продавали свою жизнь палачам при расстрелах («наши русские, бывало, лопатами забивали немцев»), тогда как евреи были пассивны, покорны, послушно копали могилы и т. д. Массовые расстрелы гражданского населения были реальностью под нацистской оккупацией не только для евреев, но и для белорусов и русских. Гетто, созданные оккупантами для евреев, невозможно сравнить ни с чем, что выпало на долю неевреев, а поведение евреев и неевреев при массовых расстрелах сравнивать можно. Общественное мнение в Белоруссии и России и изредка советские средства массовой информации, литература и кинематография проводили такое сравнение, и всегда, конечно, оно было не в пользу евреев.

Ни один из еврейских свидетелей, рассказывавших о расстрелах евреев, не говорит о еврейской трусости, фатализме и других подобных вещах. Объяснение, как немцы сумели уничтожить все еврейское население города или местечка, дается преимущественно рациональное. Безусловно, нацисты старались обезопасить массовые убийства от всяких непредвиденных помех, поэтому в ряде мест (на рассматриваемой нами территории это Яновичи, Городок и Сиротино) проводили ликвидацию еврейского населения в два приема, сначала взрослых здоровых мужчин, затем женщин, детей и стариков, причем первый расстрел проводили с использованием больших сил, чем второй⁶⁵; в других местах (Невель, Чашники, Бешенковичи) — просто отделяли молодых мужчин от всех остальных.

В целом успех нацистских расстрелов еврейские информанты так и объясняют: первый расстрел, мужчин, немцы сумели провести, использовав фактор неожиданности и стянув большие силы, второй (женщин, детей и стариков) провели с легкостью, ибо жертвы уже были полностью деморализованы потерей близких и страданиями в гетто. Отец свидетельницы И. Д. из Городка был расстрелян в первой акции. И. Д. утверждает, что на место,

где проводился первый расстрел, немцы стянули значительные силы, расставили пулеметы по окружающим холмам и т. п. Она говорит: «Мой отец был смелый человек, но в армию его не призвали — 50 лет ему было. Как помню — им там некуда было деваться». И. Д., конечно, не видела сцены расстрела и в крайнем случае знает лишь понаслышке, как было дело. По мнению И. Д., ее отец не позволил бы палачам убить себя с легкостью⁶⁶. Свидетель Ю. Н. из Яновичей рассказывает, что в день расстрела мужчин-евреев каратели прибыли в местечко на 16-ти автомашинах («было 16 машин, сам считал»), то есть соотношение между немцами-карателями и евреями-жертвами должно было быть 1:2,5; кроме того, в акции были задействованы большие силы белорусской полиции; количество карателей (64: в одном автомобиле четверо), указанное Ю. Н., а соответственно и соотношение между числом палачей и числом жертв выглядит преувеличенным, если учесть, что акцию исполняла команда СС в размере примерно взвода⁶⁷. Большинство евреев в Бешенковичах не могли ни бежать, ни оказать сопротивления немцам во время последней облавы, потому что город был окружен, а мужчины были на работе, объясняет Я. Г.⁶⁸.

Знали или не знали евреи заранее о предстоящем расстреле? Хорошо ли жертвы понимали, что происходит? Большинство из тех, кто выжил под нацистской оккупацией, причем выжил более благодаря своей смелости, нежели по счастливой случайности, прямо признают, что по меньшей мере незадолго до расстрела они уже знали о нем. Практически никто не описывает нацистскую акцию как полную неожиданность. Исключение составляют лишь свидетельства о двух самых ранних расстрелах мужчин — в Яновичах и Городке. Свидетельство Г. С. об еще одном раннем расстреле мужчин-евреев, в Сиротино, — двусмысленно. С одной стороны, Г. С. говорит, что когда полицаи начали загонять «мужиков и парней» (включая его отца) в крытые грузовики, то и он было поверил, что их действительно везут на работу в Витебск, хотя взяли их прямо с колхозного поля, без личных вещей, «в чем были». Но здесь же свидетель поясняет: «Народ не знал, что это; но что хорошего *от них* можно было ждать?»

Второй, окончательный расстрел, а также последующие расстрелы, практически по всем свидетельствам, ни для кого не были неожиданностью. Тот же Г. С. из Сиротино говорит, что его приятельнице Э. Л. один немец прямо сказал: «расстреляем,

уходи», следовательно, все о расстреле знали. «Немцы не стесняясь говорили: алле юден махт капут [sic!]», — рассказывает Г. С.⁶⁹. По сообщению свидетеля Л. Р., когда летом 1942 г. (то есть после года оккупации) в деревню Островки под Насвой (Псковская обл.) прибыли каратели, «все [евреи] уже знали, что это значит, да и немцев ждали со дня на день», и тем не менее все евреи, кроме двух семнадцатилетних парней, включая свидетеля, собрались на акцию по приказу карателей. Описание, данное Л. Р., показывает, что большинство евреев Островков были полностью парализованы происходящим. По свидетельству Р. Г. из Бешенковичей, белорусы знали о готовящемся расстреле евреев по крайней мере накануне. Ходили слухи о расстреле и в Кольшках, по свидетельству О. Н., и все же семья О. Н. не ушла из местечка, когда представилась такая возможность⁷⁰.

Некоторые свидетели рассказывают о пассивно-безучастном поведении евреев даже в день расстрела. А. П. из Чашников подчеркнул, что перед сбором на расстрел его брат «остался с отцом замыкать дом»; он же приводил пример даже «черного юмора» в день расстрела: «Черейский (еврейский староста. — Д. Р.) шел по улице и кричал: «Ну, последний раз я вас приглашаю, больше не надо будет приглашать». Многие в это время стояли на улице; многие плакали»⁷¹. Все же большинство из тех, кто ушел прямо с расстрела, описывают день акции как день паники и беспорядочных индивидуальных попыток спастись.

Хорошо прослеживающийся «компенсаторный» мотив у некоторых еврейских информантов — у евреев не было своих героев, но не было и своих предателей. Т. А. из Усвят рассказывает, что ее отца мобилизовали вместе с неким Гусевым. «По дороге к сборному пункту он стал уговаривать отца: Абрамыч, пойдем назад, немцы ничего плохого не делают. Отец ответил: «Я не буду дезертиром». Гусев вернулся в Усвяты один примерно через неделю и поступил в полицию»⁷².

Психологическая самозащита может строиться и просто как доказательство большей «советскости» евреев. Мы уже отмечали, что если нееврейские информанты часто обходят стороной вопрос о том, кто был лояльнее к советской власти — неевреи или евреи, то рассказчики-евреи, напротив, часто подчеркивают, что евреи были лояльнее. Этот мотив может проявляться как компенсаторный. Г. С. из Сиротино, который, как мы видели, отнюдь не является горячим поклонником советской власти, уже в 1980-е гг.

следующим образомотреагировал на антисемитский выпад в свой адрес на заводе, где он работал:

«Мне один рабочий [на профсобрании] говорит: «Здесь вообще ничего твоего нет, твое все в Израиле». Я его послал... Впередисидит парторг, и он все слышит. Я ему говорю: «Что же ты молчишь? Другое все хорошо слышишь...» Он мне: «А ведь много ваших убежало». Я ему отвечаю: «Я вот в войну видел, как ваши убежали целыми армиями к ним; а наши — не бегали»⁷³.

Евреи приветствовали коллективизацию, приняли в ней активное участие, а неевреи сопротивлялись ей изо всех сил (см. выше). До периода коллективизации, в начале 1920-х гг., первые сельскохозяйственные коммуны были созданы евреями, а «бандиты» (все из неевреев) этих евреев уничтожали⁷⁴.

Еще одно свидетельство лояльности евреев советской власти — это их невысокий уровень религиозности, который подчеркивают многие еврей-информанты. Согласно их свидетельствам, после революции евреи отошли от религии: ели свинину, не ходили в синагогу⁷⁵. Отметим здесь же, что тогда, когда речь идет о периоде оккупации, религия также упоминается с отрицательной коннотацией. Свидетель Б. Э. из Яновичей, склонный во всем находить оправдание евреям, рассказывает, что люди старшего возраста в гетто сидели и молились (признак пассивности): «Гетто стало религиозным: вспомнили обо всех праздниках, всех постах». Как символ пассивности религию использует и Ф. Г. из Кубличей: когда старики поняли, что их ждет [расстрел], они надели талесы и молились⁷⁶. Б. Б. из Велижа ассоциирует религию не только с пассивностью, но и с мотивом коллаборационизма: еврейская полиция в гетто заставляла всех молиться⁷⁷. Лишь в одном свидетельстве встречается фраза: «Человек был честный, религиозный»⁷⁸.

4.2. «Были разные евреи»

Возможна и другая форма апологетической позиции. Информанты могут не делать обобщений, касающихся всех евреев. В любом народе есть люди активные и пассивные, смелые и трусливые; они могут быть и среди евреев. Не все евреи вели себя одинаково, и наряду с евреями пассивными были евреи активные, смелые, изобретательные, которые спаслись сами и помогли другим. В качестве примера таких активных евреев информант

может привести и себя самого, при этом, не противопоставляя себя другим, может говорить о себе как об одном из многих.

Например, противопоставление «умных» и «глупых» евреев делает свидетель Ю. Н. из Яновичей. В день первого расстрела евреев в местечке он вместе с группой подростков бежал в лес. Через несколько часов половина подростков, не выдержав сидения в лесу, решили вернуться в Яновичи; другие, более осмотрительные, решили дожидаться ночи. Половина ушла, половина осталась, говорит Ю. Н., и те, что ушли, погибли⁷⁹.

В нечеловеческих условиях гетто многие евреи сумели выжить. Свидетели приводят немало примеров того, что называется пассивным сопротивлением, то есть попыток выжить, не нанося урона врагу. В Городке, Яновичах и других местах дети и подростки подползали под проволокой гетто и ходили выменивать продукты, несмотря на то, что эти гетто охранялись⁸⁰. В Смоленском гетто евреи ходили на железную дорогу собирать уголь, валявшийся около путей, и только так пережили холодную зиму 1941—1942 гг.⁸¹. Свидетель Я. Г. из Бешенковичей был сыном сапожника и сам умел сапожничать; благодаря этому он, несмотря на свою ярко еврейскую внешность и еврейский акцент, мог выходить из «еврейского района» в местечке и работать в деревнях за продукты, которые он приносил в местечко и снабжал всю свою семью⁸².

Были евреи, которые сумели избежать гетто⁸³. Свидетели из Чашников рассказывают о семье Рейзлиных, которые мастерски организовали свой уход из «еврейского района» в местечке и пережили оккупацию⁸⁴. Е. Э. из Круглого рассказывает, как путем сложной бюрократической операции он сумел раздобыть себе «русские» документы и дальше жил под видом русского⁸⁵. Т. из Ляд пишет, что в местечке были еврейские ребята, которые ушли из Ляд и пытались перейти линию фронта, хотя и безуспешно. Другие молодые евреи помогали военнопленным⁸⁶.

Интересна история о том, как евреи Чашников накануне расстрела посылали «гонца» в Лепель узнать, действительно ли там был расстрел евреев, а затем дали взятку бургомистру, чтобы отсрочить расстрел в Чашниках. Свидетели по-разному подают этот сюжет, но, например, С. Ш. рассказывает о нем как о серьезной попытке спастись — «ведь все время надеялись, что скоро нас освободят наши»⁸⁷. Подкуп бургомистра в условиях гетто может рассматриваться как коллективная попытка пассивного сопротивления.

Двое свидетелей прямо говорят, что они спаслись благодаря родителям. А. П. из Чашников в день расстрела был болен, не мог ходить и потерял волю к сопротивлению. Семья пряталась на чердаке одного из домов, но полицаи их обнаружили. «Мать сказала: «Ты иди, прыгай с чердака, ты останешься живой». «Нет, нет», — говорю я. «Нет, иди!» — И она меня, как птенца, которого учат летать, буквально столкнула с чердака»⁸⁸. В Велиже сестра свидетельницы Б. Б., которая жила «на русской стороне», пришла в гетто предупредить о расстреле⁸⁹.

В день расстрела евреи проявляют присутствие духа, и это спасает им жизнь. Свидетельницу Д. Р. из Горок вместе с семьей уже посадили в «черную машину», чтобы везти на расстрел. «Сестра говорит: «Что мы будем видеть, все равно пуля в спину или в лоб»... Мы вышли из машины, полицей (охранник) ничего не сказал». Так, благодаря своей сестре Д. Р. вместе со своей маленькой дочкой сумела уйти⁹⁰. Б. Э. из Яновичей в день первого расстрела евреев в местечке был остановлен немцами из оцепления, которые заподозрили, что он еврей; несмотря на побои, Б. Э. настаивал на том, что он не еврей, и благодаря своему упорству был пропущен через оцепление⁹¹. Благодаря силе духа некоторые евреи сумели спасти жизни себе и своим близким во время расстрела. Члены семьи С. Н. из Невеля договорились, что упадут в яму, как только начнут стрелять, и пережили расстрел⁹². Я. Г. из Бешенковичей противопоставляет свое поведение в решительный час не поведению других евреев, а поведению белорусов и русских. Свидетель ходил по деревням зимой 1941—1942 гг., был опознан как еврей, и его должны были расстрелять вместе с четырьмя неевреями, среди которых было двое солдат. Он рассказывает:

«Приказали [нам] яму копать... Копаем — все молчат. Я говорю: «Бежим, ребята!» — не отвечают... Работаем мы уже в яме, и вот приказ: «Выйти из ямы!» Я выходил предпоследним. Выскочил на поверхность — и лопатой в полицаю как брошу! И в кусты — и лапти с ног, а я бегу в рваных носочках, себя не помню. По мне сзади — бух! бух! — не попали... Я выскочил в кусты, и стрельба прекратилась»⁹³.

Иногда евреи проявляли чувство собственного достоинства вне всякой связи с задачей выживания. В Кольщиках, рассказывает свидетельница С. Г., немцы однажды стали раздавать насе-

лению по куску хлеба и по куску мыла. «Мы не пошли, — говорит С. Г., — мама сказала, что она у немцев ничего не возьмет»⁹⁴. С. М. из Витебска рассказывает о дне вывоза всех оставшихся в гетто евреев на расстрел: «Выгоняют нас из Дома культуры [Витебского гетто] на улицу... иду, а рядом стоят полицей, совсем мальчишки молодые, и один... поднял на меня нагайку и хочет меня ударить. Я ему говорю: «Слушай, я ведь иду на смерть, зачем ты меня ударишь? Разве тебе легче будет?» И он опустил руку, не ударил»⁹⁵.

Многие информанты рассказывают о евреях-партизанах. Б. Э. из Яновичей говорит, что ребята читались книжек о партизанах, хотели уйти в партизаны, но их не было. О еврейских партизанах рассказывает А. П. из Чашников (он сам был в партизанах), но относится к ним, как и в целом к отряду, в который он попал, довольно критически; еврей-партизаны в его рассказе выглядят отнюдь не героически⁹⁶. Больше всего, по понятным причинам, упоминают еврейских партизан свидетели из Минского гетто. Характеристика еврейских партизан и их мотивов у минчан также далека от героической; так, свидетель М. Б. говорит: «Я пошел в партизаны, потому что мои родные были связаны с партизанами»⁹⁷.

4.3. О суждение пассивности и фатализма евреев

Показательны сообщения тех информантов, которые не ставят перед собой цель защитить еврейскую честь, а, напротив, подчеркивают пассивность и фатализм всех евреев (нередко разделяя многие антисемитские стереотипы), но выделяют себя как яркое исключение из общего правила: «один я оказался молодцом». Типичными образцами таких информантов являются С. Н. из Неверя, С. М. из Витебска, Л. Р. из деревни Островки и Б. П. из Чашников. Элемент противопоставления себя остальным присутствует и у некоторых других информантов: Э. Л. из Сиротино, З. С. из Чашников и др. Высоко оценивает себя Я. Г. из Бешенковичей («чутье у меня [было] сверхъестественное»), однако нисколько не в ущерб остальным евреям; напротив, добродушная Л. С. из Шклова очень сдержанно говорит о себе, но горько сокрушается о пассивности всех остальных евреев⁹⁸.

Как пример противопоставления собственной смелости и решительности — пассивности остальных можно еще раз привести свидетельство Л. Р. из деревни Островки под Насвой (Псков-

ская обл.). В деревне проживали две еврейские семьи, занимавшиеся сельским хозяйством, и немцы «забыли» о них до августа 1942 г. 18 августа, как рассказывает Л. Р., в Островки неожиданно прибыли каратели:

«Мы в это время косили. Вдруг прибежала мать З. и кричит: «Приехали немцы и велят семью собрать». А ведь все уже знали, что это значит! Да и немцев ждали со дня на день, ведь как немцы расправляются с евреями, все уже знали. Я сказал Марку З.: «Я убегу, пусть лучше на ходу убьют, а к стенке я не стану»... Мы заспорили [со взрослыми], идти или не идти, и так, споря, дошли почти до дома. Отец все говорил: «Ничего, они уже не раз приезжали, и все обходилось, а если не пойдем, хуже будет». Я сказал: «Ты как хочешь, а я не пойду», — свернул и ушел в заросли. Через час слышу голос отца, зовет: «Иди домой!» Я вышел, посмотрел — а с отцом кто-то рядом стоит, и штык блестит на солнце. Я повернулся и убежал. А через час услышал выстрелы. Еще ушел З. Марк, семнадцати лет»⁹⁹.

Основное в сообщении Б. П. из Чашников, кроме рассказа о том, как он организовал побег свой и своего отца и брата из местечка во время акции, — это противопоставление себя всем остальным. «Что-то можно было сделать, — говорит Б. П. — Я же увел отца! Мать у меня была полуслепая, отец — инвалид, едва шел. Но я его увел... И все же я его, больного, перевел через линию фронта!.. Многие евреи знали, что повсюду расстреливают, и ничего не делали, а сидели в трауре»¹⁰⁰.

4.4. Описание поведения евреев в нейтральном тоне

Наконец, небольшая часть информантов вообще не находит нужным защищать ни евреев в целом, ни себя, а просто рассказывает, как было. В их объяснении событий и пассивного поведения жертв (если вообще они считают нужным что-то объяснять) присутствуют такие мотивы, как трусость и фатализм евреев. «Евреи вообще трусливы, — говорит свидетель С. Ш. из Чашников, чтобы объяснить, почему евреи не бежали ни из самого местечка, ни с торфоразработок. — Молодежь считала, что тем, что мы здесь (на торфе. — Д. Р.) работаем, мы спасаем всех остальных, в Чашниках, от расстрела — стариков, детей»¹⁰¹. Не-

которые из тех еврейских информантов, которые говорят о еврейской трусости, оговаривают, что евреи боялись не за себя, а за своих близких¹⁰².

Евреи — фаталисты; этот мотив также несколько раз встречается в сообщениях свидетелей-евреев. В местечке Чашники 14 февраля 1942 г. немцы приказали евреям собраться в бывшей церкви. Поскольку в большинстве окрестных местечек уже прошли массовые расстрелы евреев, было достаточно очевидно, что на этот раз настала очередь Чашников. Рассказывает З. С.: «Я... зашел домой, обратился к матери — уйдем! Мать ответила: что будет с нами, то и с тобой, никуда мы не уйдем». То же у С. Н. из Невеля: «Мы уговаривали многих убежать, нам отвечали: все равно убьют»¹⁰³.

Описаний трусости, парализующего страха, покорного принятия судьбы и даже малодушия евреев под оккупацией в сообщениях еврейских информантов больше, чем можно было бы ожидать. Информанты, склонные противопоставлять свою личную смелость пассивности остальных евреев, рассказывают о таких, постыдных с их точки зрения, эпизодах, не давая объяснений, но внутренне осуждая своих соплеменников. Другие же, те, чье поведение тоже может быть охарактеризовано как пассивное и малодушное, не выделяют себя, не выносят никакого суда евреям гетто и часто вообще не дают никаких объяснений такому поведению.

Местечко Кольшки находилось близко к линии фронта, и в марте 1942 г., в результате советского контрнаступления под Москвой, было на неделю освобождено от немцев Красной Армией. Евреи Кольшек уже знали, что такое немцы, и не могли (в марте 1942 г.) не знать о расстрелах евреев, были предупреждены красноармейцами, что местечко, возможно, будет сдано немцам и надо уходить. Многие евреи ушли из Кольшек на восток, в Смоленскую область, но не все. Рассказывает свидетельница О. Н.: «Многие ушли... коровдаже запрягли и уходили. А мы — не смогли уйти. И не на чем, и одежды нет, и не знали, что такая опасность. Думали, что раз наши, то и войне конец». Свидетельница называет четыре причины, почему ее семья не покинула обреченное местечко, то есть ни одна из причин сама по себе не является в ее глазах достаточно серьезной. Та же свидетельница О. Н. рассказывает, как ее семье все же удалось спастись: они спрятались в картофельный погреб в одном из

домов, чтобы пересидеть там акцию, но полицаи, собрав всех евреев, пришли сжигать еврейские дома. «Где-то в 4 [часа] дня [мы] услышали запах бензина или керосина, увидели в щель пламя и поняли, что дом горит. Мама сказала: «Ну, дети, все равно погибать, будем гореть». Сестра отвечает: «Гореть больнее, лучше выйдем»... Сестра нашла крышку и открыла... мы перебежали в сарай»¹⁰⁴.

Парализующий страх не проходит даже тогда, когда опасность, казалась бы, миновала. Ф. К. из Ильино рассказывает, что немцы вынуждены были покинуть местечко в январе 1942 г. поспешно, не успев уничтожить гетто. Начальник немецкой полиции перед отступлением приказал евреям разойтись по домам, не выходить и никого в дома не впускать, а «иначе, когда немцы вернуться, он всем евреям на спине вырежет пятиконечные звезды». Ф. К. описывает освобождение Ильино Красной Армией следующим образом:

«На улице близко слышались выстрелы. Мы были уверены, что немцы ходят по домам и расстреливают всех евреев и что сейчас настанет наша очередь. Состояние у нас было истерическое.

Вдруг застучали в дверь. Еврей из соседней комнаты бросился открывать дверь, открыл, а на пороге стоит советский офицер. Еврей прибежал к нам и закричал: «Дайте ножик резаться (то есть я зарежусь. — Д. Р.), я нарушил приказ [не открывать дверь]»... Мы были уверены, что это переодетые немцы. (До этого мы на улицах слышали русское «ура». Моя мама сказала: «Какое может быть «ура»? Сейчас будет расстрел».) Мама увидела офицера и сказала: «Зачем вы к нам пришли, нам так хорошо было у немцев!»

Офицер рванул шинель так, что чуть не вырвал все пуговицы, и закричал: «Мы ваши освободители!»¹⁰⁵

4.5. Евреи по отношению друг к другу

Советская литература, кинематограф о войне и оккупации превозносили солидарность и взаимопомощь простых советских людей — жертв войны. Взаимопомощь, коллективизм, взаимная лояльность помогали пережить тяжелые времена и принадлежат к числу основных ценностей военного времени. С другой стороны, можно было ожидать, что еврейские информанты будут

подчеркивать лояльность евреев друг к другу в период оккупации и противопоставлять ее нелояльному отношению неевреев к евреям. Действительно, такой мотив есть у некоторых информантов. Т. из Минска сумел бежать из гетто 7 ноября 1941 г., во время большой акции, и после ее окончания вернулся в гетто и поселился в здании бывшей вечерней школы, так как прежний его дом после акции отошел к «арийской» части Минска. Он говорит: «Мы просто пошли в школу и поселились, и никто нас не выдал — все же мы были евреи среди евреев»¹⁰⁶.

Деклараций такого рода, как у Т., — немного в рассматриваемом массиве свидетельств. Многие свидетели констатируют, что евреи были нелояльны к евреям: не помогали друг другу, не спасали друг друга. В. Х., побывавший в Смоленском гетто, свидетельствует: «Все решалось стихийно. Кто мог — топил [печь], кто не мог — не топил. Кто мог — ел, кто не мог — не ел... Дележки никакой не было»¹⁰⁷. О. Н. из Колышек рассказывает, что в день расстрела евреев в местечке все жители их дома укрылись в картофельном погребе, но оставили лежать на печи парализованную шестнадцатилетнюю девочку. На вопрос, почему ее не перенесли в погреб, свидетельница отвечает: «Мы увидели, что ее собственная мать не пытается это сделать, и сами не стали переносить»¹⁰⁸.

Некоторые евреи в ранний период оккупации (до весны-лета 1942 г.) были в лучшем положении по сравнению с остальными евреями — либо потому, что исполняли какую-то важную для оккупантов работу, либо потому, что про них временно «забыли». Нередко евреи, бежавшие из гетто, обреченных на расстрел, или прямо с расстрела, обращались за помощью не к белорусам или русским, а к евреям. По многим свидетельствам, поведение последних ничем не отличалось от поведения неевреев в случаях, когда к ним обращались такие беглецы. Р. Т. из Чашников (евреи здесь дожили до февраля 1942 г.) рассказывает:

«Осенью [1941 г.] прибежала женщина из Лукомля и сказала, что там расстреляли [евреев]. Ее все боялись пустить к себе в дом, что если ее пустят, то всех расстреляют... Отец сказал: «Днем раньше, днем позже» — и пустил эту женщину. Она жила у нас и, кажется, погибла вместе со всеми»¹⁰⁹.

С. М. из Витебска в своих странствиях по деревням добралась до Лиозно и обнаружила, что евреи там живут в своих домах.

Однако никто ее с дочкой в дом впустить не хотел («...мы, витебские евреи, как бы незаконные, нас же уже расстреляли», — подчеркивает С. М.). Единственный, кто согласился принять С. М. и ее дочку, был старый еврей-бобыль, живший и до войны в нищете. Здесь обнаруживается аналогия с ситуацией, описанной Нехамой Тек, которая в своей книге о поляках, спасавших евреев в период нацистской оккупации, отмечает, что одной из основных групп населения, от которых евреи могли ожидать помощи, были аутсайдеры¹¹⁰.

Реже у свидетелей появляется тема коллаборационизма. Лишь немногие еврейские информанты упоминают еврейских старост, еврейские советы (юденраты), и лишь свидетельница Б. Б. из Велижа и два свидетеля из Минска упоминают еврейскую полицию. Чашниковского еврейского старосту Черейского свидетели вспоминают как фигуру трагическую. У остальных свидетелей отношение к еврейским старостам сугубо отрицательное. Я. Г. вспоминает, что в Бешенковичах был какой-то еврейский совет, три старых старика, но он не может припомнить их имен. Б. Б. из Велижа говорит, что еврейскому совету при создании гетто можно было дать взятку и за это попасть в дом, а не в бывший свинарник. Резче всего отзывается о юденрате С. Н. из Невеля: «Это были сволочи — их идея была спастись за чужой счет... Они заискивали перед немцами... в общем, спасали шкуру». Когда в Невель прибежал молодой еврей из другого гетто и рассказал, что там всех евреев расстреляли, пытался убедить невельских, что и их убьют и надо уходить, юденратовцы «схватили его и устроили ему разнос: "Ты что панику наводишь?"» С. С. из Витебска утверждает, что еврейский староста знал о готовящемся расстреле, но никому не сказал¹¹¹.

Евреев уничтожали при помощи еврейской полиции, утверждает Б. Б. из Велижа; полицейские знали о расстрелах евреев заранее, «но не подсказывали». «Еврейская полиция во всем виновата, — резюмирует Б. Б. — Занимались они только тем, что всех заставляли молиться»¹¹². Т. из Минска рассказывает о еврейской полиции спокойней: «Настоящими полицейскими они не были, в отличие от белорусских полицаев они не были вооружены; они поддерживали порядок и убирали трупы после акций». Еврейские полицейские, по словам Т., были в хороших отношениях с белорусскими полицейскими. К соседу Т., начальнику еврейской полиции Розенблату, захаживали белорусские поли-

цаи, и они «вместе поддавали» В другом месте Т. говорит о еврейской полиции: «Вся полиция как-то наживалась на гетто». Интересно, что тот же Т. с уважением отзывается о «начальнике биржи Эпштейне», который, по его словам, даже спас ему жизнь¹¹³.

5. Рассмотренный нарративный материал может ответить на два вопроса

Первый из них — как воспринимали советские евреи, пережившие Холокост, то, что произошло с ними и на их глазах, как они оценивали поведение свое и своих близких в критический период? Свидетельства и оценки, сделанные евреями-очевидцами и приведенные в статье, показывают, что лишь немногие из очевидцев способны рассказывать о событиях Холокоста в объективной форме и оценить свое и своих близких поведение беспристрастно, *sine ira et studio*. Значительная часть свидетелей чувствует некую «неадекватность» в поведении евреев. В большинстве сообщений хорошо видна тенденциозность, и главная тенденция в том, что говорится о поведении самих евреев: очистить евреев, всех или какую-то часть, от обвинения в пассивности. Обе главные группы свидетелей Холокоста — неевреи и евреи — каждая по-своему защищает свою «национальную честь», одни — стараясь опровергнуть обвинение в активном или пассивном пособничестве геноциду, другие — от обвинения, что они «пошли как бараны на бойню».

Второй вопрос, осветить который может данный материал, — существовал ли действительно в период нацистской оккупации специфически еврейский образ поведения, отличный от, скажем, белорусского, этнически обусловленная реакция на оккупацию, или же вся специфика в поведении евреев объяснялась теми исключительно тяжелыми внешними обстоятельствами, в которых оказались евреи? Учитывая сильную тенденциозность наших рассказчиков, уместно спросить, можем ли мы пользоваться их свидетельствами как источником объективной информации о поведении евреев (а также белорусов, русских) под оккупацией? Нам представляется, что с определенными предосторожностями — можем.

Представление о том, что евреи, как группа, в час смертельной опасности повели себя как-то по-иному, нежели могли бы в такой же ситуации повести неевреи, живет среди обеих групп инфор-

мантов. Большинство нееврейских свидетелей, как мы уже видели, склонно объяснять странное, непонятное поведение евреев их национальными чертами; незнание еврейской жизни белорусами и русскими только увеличивает искушение приписать еврейское поведение под оккупацией еврейской религии, воспитанию и т. п. Большая часть свидетелей-евреев настаивает на том, что обстоятельства, в которых оказались евреи, исключали иную реакцию и, предположим, поведение советских военнопленных, которые оказались в похожих условиях, мало отличалось от поведения евреев.

Но обращает на себя внимание и большая группа еврейских свидетелей, разделяющих все или почти все стереотипы еврея, бытующие среди белорусов и русских. Многие еврейские информанты согласны с утверждением, что большинство евреев трусливы, пассивны и фаталисты; меньшее количество информантов поддерживает также стереотип еврея как недалекого существа, не видящего очевидного, живущего в мире иллюзий. Многие информанты оценивают моральный стандарт поведения евреев по отношению друг к другу в период оккупации как низкий.

Стоит ли за этими стереотипами какая-то реальность? По нашему мнению — да. В 1940-е гг. еще можно было говорить о еврейской этнической психологии и образе поведения. Ассимиляция, усвоение норм поведения в критической ситуации, принятых окружающим обществом, шла быстро, но была еще далека от завершения.

Характерно, что многие еврейские информанты не берутся защищать «национальную честь», рассказывают о поведении евреев, странном с нашей сегодняшней точки зрения, без стеснения и делают так потому, что не видят в поведении евреев в период оккупации никакого несоответствия какой бы то ни было понятной им моральной норме. Защитники «национальной чести» — это люди, достаточно ассимилированные если не в языковом отношении, то в культурном. Во имя этой защиты они нередко делают вольные или невольные искажения в своем рассказе, например забывают, каков был состав юденрата в их местечке и т. п.

Сказанное совершенно не означает, что данный автор, подобно авторам 1960-х гг., таким, как Рауль Хилберг и Ханна Арендт, склонен винить во всем самих евреев и возлагать на жертв ответственность за их гибель. Ответственность за гибель евреев

лежит на организаторах и исполнителях Холокоста, а не на его жертвах, сколь бы «неадекватным» ни казалось их поведение, а также, разумеется, не на сторонних наблюдателях процесса геноцида, которые, тоже по весьма многообразным и веским причинам, не явились евреям на помощь.

¹ Данная статья является продолжением статьи «Холокост в Восточной Белоруссии и Северо-Западной России глазами неевреев» // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2(9). С. 45—92.

² *Брукс Мейер*. А лерер // Биробиджанер штерн. 1973. 23 дек.

³ Архив Яд Вашем (далее — ЯВШ), 03/4614.

⁴ ЯВШ, 03/4614, 03/4716.

⁵ ЯВШ, 03/4597.

⁶ ЯВШ, 03/4596.

⁷ ЯВШ, 03/4599.

⁸ ЯВШ, 03/4636, Усвяты; ЯВШ, 03/4645, Велиж.

⁹ ЯВШ, 03/4605.

¹⁰ Напр., об издевательствах над евреями со стороны немцев, пытках и убийствах евреев немцами рассказывают: ЯВШ, 03/4614, Яновичи; ЯВШ, 03/4622, Невель; ЯВШ, 03/4647, Ильино; ЯВШ, 03/4670, Ляды; ЯВШ, 03/4674, Круглое; ЯВШ, 03/4676, Бешенковичи; ЯВШ, 03/4690, 03/4693, Чашники; ЯВШ, 03/4716, Кубличи; ЯВШ, 03/4719, Колышки; ЯВШ, 03/4720, Витебск.

¹¹ ЯВШ, 03/4614.

¹² ЯВШ, 03/4622.

¹³ ЯВШ, 03/4718, 03/4719, Колышки; ЯВШ, 03/4596, Сиротино; ЯВШ, 03/4647, Горки; ЯВШ, 03/4692, Чашники.

¹⁴ ЯВШ, 03/4659.

¹⁵ ЯВШ, 03/4699, Шклов; ЯВШ, 03/4647, Ильино; ЯВШ, 03/4693, Чашники; свидетельство Доры Нахмансон из Усвят, личная коллекция автора.

¹⁶ ЯВШ, 03/4614, Яновичи; ЯВШ, 03/4674, Круглов.

¹⁷ ЯВШ, 03/4693.

¹⁸ ЯВШ, 03/4694.

¹⁹ ЯВШ, 03/4722.

²⁰ ЯВШ, 03/4597.

²¹ ЯВШ, 03/4719.

²² ЯВШ, 03/4646.

²³ ЯВШ, 03/4671.

²⁴ ЯВШ, 03/4652.

²⁵ ЯВШ, 03/4716.

²⁶ ЯВШ, 03/4647.

²⁷ ЯВШ, 03/4721, Витебск; ЯВШ, 03/4599, Сиротино; ЯВШ, 03/4694, Чашники; ЯВШ, 03/4676, Бешенковичи.

²⁸ ЯВШ, 03/4614, Яновичи (немец показал «рот-фронт»); ЯВШ, 03/4669, Шклов (немец заиграл на губной гармонике «Интернационал»); ЯВШ, 03/4691, Чашники; ЯВШ, 03/4605, Городок.

²⁹ ЯВШ, 03/4669, Шклов.

³⁰ О чехах рассказывают: ЯВШ, 03/4614, 03/4618, Яновичи; ЯВШ, 03/4659, Горки; ЯВШ, 03/4676, Бешенковичи. О финнах рассказывают: ЯВШ, 03/4647, Ильино (она же упоминает венгров); ЯВШ, 03/4720, 03/4721, Витебск. Литовцев упоминает: ЯВШ 03/4723, Минск.

³¹ Напр., такие объяснения дают ЯВШ, 03/4597, Сиротино; ЯВШ, 03/4615, 03/4617, 03/4618, Яновичи; ЯВШ, 03/4670, Ляды; ЯВШ, 03/4676, Бешенковичи; ЯВШ, 03/4719, Колышки; ЯВШ, 03/4690, 03/4694, Чашники.

³² ЯВШ, 03/4694.

³³ ЯВШ, 03/4622; 03/4659.

³⁴ ЯВШ, 03/4669.

³⁵ ЯВШ, 03/4647; 03/4691.

³⁶ ЯВШ, 03/4618.

³⁷ ЯВШ, 03/4663.

³⁸ ЯВШ, 03/4663.

³⁹ ЯВШ, 03/4647; 03/4718.

⁴⁰ ЯВШ, 03/4724.

⁴¹ ЯВШ, 03/4694.

⁴² Напр., ЯВШ, 03/4596, Сиротино; ЯВШ, 03/4674, Круглое.

⁴³ Напр., ЯВШ, 03/4614.

⁴⁴ ЯВШ, 03/4724.

⁴⁵ ЯВШ, 03/4722.

⁴⁶ ЯВШ, 03/4692.

⁴⁷ ЯВШ, 03/4605.

⁴⁸ ЯВШ, 03/4794, Чашники; ЯВШ, 03/4719, Колышки; ЯВШ, 03/4645, Велиж, — последнее, однако, с чужих слов.

⁴⁹ ЯВШ, 03/4690.

⁵⁰ ЯВШ, 03/4692.

⁵¹ ЯВШ, 03/4722.

⁵² Справедливости ради, следует отметить, что таким же подходом к еврейским жертвам второй мировой войны страдала не только советская литература, но и западная, и даже израильская историография 1950-х — начала 1960-х гг. Именно такой пионер историографии Холокоста, как Рауль Хилберг, в своей классической монографии «The Destruction of the European Jews», впервые изданной в 1961 г., писал о жертвах нацистского геноцида: «Образ поведения евреев характеризуется почти полным отсутствием сопротивления»; и именно он заявил, что еврейское руководство в контролируемой нацистами Европе стало частью нацистской «машинерии уничтожения евреев». Толкуемый расширительно, последний тезис Хилберга переключается с экстремистским тезисом, что

еврейская пассивность во время Холокоста была формой коллаборационизма, ибо она облегчила палачам их работу.

⁵³ ЯВШ, 03/4614, 03/4676.

⁵⁴ ЯВШ, 03/4614, 03/4622.

⁵⁵ ЯВШ, 03/4617, Яновичи.

⁵⁶ ЯВШ, 03/4677, Бешенковичи.

⁵⁷ ЯВШ, 03/4693. В местечке Лукомль, действительно, массовый расстрел евреев имел место ранее, чем в окружающих местечках, — 13.9.1941. Расстрел был проведен немцами как ответная акция за убийство советским окруженцем, предположительно евреем, двух немецких военнослужащих. Расстрел евреев в Сенно состоялся 31.12.1941.

⁵⁸ ЯВШ, 03/4614, Яновичи; ЯВШ, 03/4622, Невель; ЯВШ, 03/4647, Ильино; ЯВШ, 03/4671, Смоленск.

⁵⁹ ЯВШ, 03/4676.

⁶⁰ ЯВШ, 03/4597, 03/4614, 03/4694, 03/4724.

⁶¹ ЯВШ, 03/4622.

⁶² ЯВШ, 03/4692.

⁶³ ЯВШ, 03/4693, 03/4721.

⁶⁴ ЯВШ, 03/4605.

⁶⁵ О происхождении такой «двухступенчатой» методики уничтожения еврейского населения см. письмо Альфреда Штрайма в ежегоднике «Simon Wiesental Center Annual». № 6. Р. 331—347.

⁶⁶ ЯВШ, 03/4605.

⁶⁷ ЯВШ, 03/4615, TR-10/388.

⁶⁸ ЯВШ, 03/4676.

⁶⁹ ЯВШ, 03/4597.

⁷⁰ ЯВШ, 03/4656, 03/4677, 03/4718.

⁷¹ ЯВШ, 03/4693.

⁷² ЯВШ, 03/4638.

⁷³ ЯВШ, 03/4597.

⁷⁴ ЯВШ, 03/4640, 03/4645.

⁷⁵ ЯВШ, 03/4596, Сиротино; ЯВШ, 03/4614, Яновичи.

⁷⁶ ЯВШ, 03/4614, 03/4716.

⁷⁷ ЯВШ, 03/4646.

⁷⁸ ЯВШ, 03/4618, Яновичи.

⁷⁹ ЯВШ, 03/4615.

⁸⁰ ЯВШ, 03/4607, 4614.

⁸¹ ЯВШ, 03/4671.

⁸² ЯВШ, 03/4676.

⁸³ Напр., ЯВШ, 03/4646, Велиж.

⁸⁴ ЯВШ, 03/4694.

⁸⁵ ЯВШ, 03/4674.

⁸⁶ ЯВШ, 03/4670; сообщение Т.— не интервью, а очерк, написанный в советском журналистском стиле и присланный в Ляды для краеведческого музея; полный текст находится в личном архиве Л. Э.

⁸⁷ ЯВШ, 03/4792.

⁸⁸ ЯВШ, 03/4693; другой пример — ЯВШ, 03/4677, Бешенковичи.

⁸⁹ ЯВШ, 03/4646.

⁹⁰ ЯВШ, 03/4659.

⁹¹ ЯВШ, 03/4614.

⁹² ЯВШ, 03/4622.

⁹³ ЯВШ, 03/4676.

⁹⁴ ЯВШ, 03/4719.

⁹⁵ ЯВШ, 03/4721.

⁹⁶ ЯВШ, 03/4614, 03/4693.

⁹⁷ ЯВШ, 03/4723, 03/4724.

⁹⁸ ЯВШ, 03/4676, 03/4669.

⁹⁹ ЯВШ, 03/4656.

¹⁰⁰ ЯВШ, 03/4695.

¹⁰¹ ЯВШ, 03/4690.

¹⁰² Так подает тезис о еврейской трусости Р. Т. из Чашников (ЯВШ, 03/4694).

¹⁰³ ЯВШ, 03/4690, 03/4622.

¹⁰⁴ ЯВШ, 03/4718.

¹⁰⁵ ЯВШ, 03/4647.

¹⁰⁶ ЯВШ, 03/4724.

¹⁰⁷ ЯВШ, 03/4671.

¹⁰⁸ ЯВШ, 03/4718.

¹⁰⁹ ЯВШ, 03/4794.

¹¹⁰ ЯВШ, 03/4721; *Тес N. When the Light Pierced the Darkness*. 1990. P. 153—154, 160.

¹¹¹ ЯВШ, 03/4676, 03/4646, 03/4622, 03/4720.

¹¹² ЯВШ, 03/4646.

¹¹³ ЯВШ, 03/4724.



КУЛЬТУРА

Б. Бернштейн (Пало-Альто, Калифорния)

МОИСЕЙ, или ИСКУССТВО, НАЗВАННОЕ МИМОХОДОМ

Моисею Кагану

1

Необходимо с самого начала определить цель, ради которой имеет смысл добавить следующее рассуждение к обширной литературе, посвященной четвертому стиху Декалога.

Так называемая Вторая заповедь может быть рассмотрена с различных точек зрения — исторической, теологической, филологической, культурологической, искусствоведческой и т. д. Каждая из них высвечивает особую грань ее генезиса и смысла. Искусствознание обречено на пристальное исследование библейского запрета ввиду той роли, которую он сыграл в истории пластической культуры целых эпох и ареалов. Однако происхождение, мотивировки и прямые последствия библейской иконофобии находятся не в фокусе настоящего рассуждения. Вторая заповедь занимает нас постольку, поскольку ей принадлежит существенное место в истории становления художественной деятельности и, главное, самого понятия «искусство». Жанр нижеследующего очерка ближе всего к исследованиям «истории понятий», или «истории идей».

Истоки этого жанра следует искать в лоне истории философии. К 1940 г., когда Артур Лавджой начал издание «Журнала истории людей», самоопределение истории идей зашло достаточно далеко.

Вступительная статья издателя, помещенная в первом номере журнала, определяла характер и цели дисциплины. А. Лавджой представлял себе историю идей как аналитическое и критическое исследование природы, происхождения, развития, распространения, взаимодействия и влияния идей, которые вынашивали, из-за которых враждовали, которыми были захвачены поколения людей. Интердисциплинарность такой познавательной задачи очевидна. Конечной целью исследований было бы исполнение «дельфийского

императива» — более ясное понимание природы человека, которое, как казалось автору тогда, в 1940 г., составляло «труднейшую и наиболее фундаментальную из наших проблем»¹. Случайно ли, что необходимость такого понимания философ показывал на примере изучения искусства, литературы в особенности?²

Спустя десять с небольшим лет П. О. Кристеллер, единомышленник и коллега А. Лавджоя, известный исследователь философии Возрождения, опубликовал на страницах журнала обширную работу, посвященную генезису понятия «изящные искусства»³. Несколько позднее Кристеллер счел нужным еще раз, в специальной статье, уточнить пределы «истории идей» и ее отличия от истории философии. Он снова подчеркнул общегуманитарный и потому интердисциплинарный характер этого типа штудий. В кратком очерке истории идей⁴ ее происхождение было возведено к немецкой истории духа — *Geistesgeschichte*⁵. Деление единого Духа на множество идей очищало предмет от метафизических обертонов, или, пользуясь аргументацией Кристеллера, освобождало отдельные «идеи» от жесткой включенности в универсальную систему⁶. «История идей» становилась скорее «историей понятий». Именно в этой модификации она уверенно обжилась в гуманистике как ее особая область. Скажем, книга известного польского философа и эстетика В. Татаркевича, где в нескольких этюдах прослеживаются судьбы фундаментальных эстетических понятий, на английском языке была издана под названием «История шести идей», а на родном языке автора — как «История шести понятий»⁷. Наконец, сигналом институционализации интеллектуальной истории (или историй) и ее жизнеспособности в качестве автономной и суверенной дисциплины может служить издание энциклопедий или энциклопедических справочников. Примером может служить «Словарь истории идей», изданный более двух десятилетий назад⁸.

Тот очевидный факт, что понятия имеют историю, таит в себе некую угрозу. Побочный эффект междисциплинарных штудий, не предусмотренный пионерами «истории идей», бывает опасен для исходных дисциплин. Проблема интерпретаций Второй заповеди не составляет исключения.

2

«Я Господь Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог

ревнитель...» (Исход, 20:2—5, ср.: Второзаконие, 5:6—9). Трудно найти во всей мировой словесности другие строки, которые были бы так властно впечатаны в историю изобразительных искусств.

В такой наиболее общей формулировке запрет должен был иметь идеальным следствием вытеснение из культурного обихода рукотворного подобия любого видимого предмета или существа. Поэтому грозная иконофобия Второй заповеди для искусствознания — прежде всего препятствие, затруднение. Библейский интердикт выглядит как плотина, воздвигнутая Законом на пути Искусства и исказившая его естественное течение. Другое видение проблемы потребовало бы отречения от краеугольного принципа, на котором до сих пор, явно или скрыто, покоилось здание истории искусства как особой дисциплины. Там, где запрет тотален и исполняется буквально, историку искусства делать нечего. Поэтому задача, как правило, видится в том, чтобы показать, как непрочно было препятствие и какими способами Искусство его преодолевало — прежде всего в той этнокультурной общности, которой приказ был непосредственно адресован. Здесь должна была сложиться образцовая модель.

Есть несколько способов отыскания щелей и промоин в иконоборческой плотине, которые и пришлось открывать прежде всего историкам еврейского искусства.

Первый: насколько библейские формулировки запрета проникаемы для пластических искусств сами по себе?

Язык законополагающего текста давно утратил прозрачность, если когда-либо ее имел: записавший, говорят, был косноязычен. В других местах Библии запрет изложен несколько иначе, нежели в Декалоге, их сопоставление дает повод для разных филологических толкований, осложненных изощренной казуистикой догматических споров. Нетрудно заметить, что расхождения в понимании радикально меняют сам принцип. Идет ли речь об изготовлении или только о непоклонении — вопрос судьбоносный для пластической деятельности. И далее — об изготовлении чего? Наименования запретных объектов неясны, варьируются и тем самым дают повод для ветвления интерпретаций: одно слово должно обозначать только круглую пластику — из камня или дерева, другое — только воображаемый вид или образ, воспринимаемый зрительно⁹.

Далее, как толковать запрет в соотношении с велением Бога о сооружении Скинии и Ковчега Завета — с включением туда изобразительных мотивов? Сходная проблема возникает в отношении Первого храма и дома Соломона, украшенных изображениями (см.: Третья книга Царств, 6, 7). Противоречие с запретом Второй запо-

веди в этой связи может быть истолковано как уточняющее ограничение, наложенное самим законодателем на сферу действия закона как своего рода поправка к конституции.

Еще один аспект, не столько догматический, сколько исторический, касается документальных и артефактуальных свидетельств относительно изобразительной практики в еврейской традиции. Давление «моисеева запрета» было крайне нестабильным, в иные времена его соблюдали нестрого, в другие — не соблюдали вовсе.

Ограничусь для иллюстрации одним представительным примером: «...расценивать этот запрет, даже строго исполняемый, как противостоящий любому художественному развитию — значит придерживаться крайне узкого взгляда на границы и функции искусства: ибо не все искусство подражательно и даже в изобразительном искусстве не все сюжеты включают воспроизведение фигур людей или животных. Следовательно, будь эти строки Библии интерпретированы самым буквальным образом и сохраняй они всю свою непререкаемую власть, для нашего предмета тем не менее оставалось бы некоторое пространство. Но эта посылка неверна по существу. Неясно, насколько обсуждаемые строки предусматривали прямой запрет изображать любые человеческие и анималистические формы в любых обстоятельствах. Но бесспорно, что это не всегда так интерпретировалось даже среди наиболее ортодоксальных евреев. Действительно, сама Тора с ее детальными инструкциями относительно херувимов, которые должны были быть помещены на Ковчеге Завета, подсказывает логический вывод, что суровый запрет Декалога следует читать в соотнесении со следующим стихом: «Ты не должен поклоняться им и служить им» — то есть что изображения не должны быть предметом поклонения, не должны репрезентировать или замещать»¹⁰.

Нас будут занимать мотивы и возможные смыслы самого запрета, да и то не все, но лишь те, которые имеют отношение к понятию искусства.

3

В таком ракурсе проблемы датировки и авторства до известной степени утрачивают остроту, хотя вовсе миновать их было бы неверно.

В настоящее время принято считать, что иконоборческий принцип культа Яхве окончательно определился в конце VII в. (622 г.) до н. э. в результате религиозной реформы царя Иошияху. По авторитетному мнению Т. Меттингера, если запрет и восходит ко времени странствия в пустыне, то по неизвестным причинам он бездейство-

вал до реформы Иошияху, но лучшее объяснение доступного сегодня материала сводится к тому, что Моисей не заявлял никогда своего отношения к изображениям, что запрет был продуктом пророческой полемики против идолов и что пророки предшествовали закону. Исследователи полагают, что решающей причиной обострения традиционной вражды к изображениям, получившей выражение и обоснование в текстах Второзакония, могли быть не столько теологические соображения, интересы унификации ритуала и религиозные чувства, сколько необходимость укрепления царской власти и консолидации государства перед лицом внешней угрозы. Вавилонский плен был не за горами¹¹. Другой причиной могло быть соперничество между жреческими кланами Ааронидов — потомков и преемников Аарона, и Мозаидов — наследников Моисея¹². Не исключены и другие объяснения.

Так или иначе, но строки Второзакония заслуживают внимательного чтения.

В главе 5 (6—9) соответствующий текст Исхода воспроизведен дословно¹³. Более развернуто запрет изложен в другом месте Второзакония: «И говорил Господь к вам из среды огня; глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас... Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая ниже земли... Если же родятся у тебя сыны и сыны у сынов твоих, и, долго живши на земле, вы развратитесь, и сделаете изваяние, изображающее что-либо, и сделаете зло сие перед очами Господа, Бога вашего, и раздражите Его: то... скоро потеряете землю, для наследования которой вы переходите за Иордан; не пробудете много времени на ней, но погибнете. И рассеет вас Господь по всем народам, и останетесь в малом числе между народами, к которым отведет вас Господь. И будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (Второзаконие, 4:12, 15—18, 25—28).

В двойной драматургии Второзакония этот фрагмент особенно напряжен. Запрет и предупреждение вложены в уста Моисея: вождь и носитель закона напоминает о завете перед прибытием в землю

обетованную, на которую ему самому не дано ступить, разрешено лишь ее увидеть. Там его народ будет строить свою историю уже без него. Отсюда настойчивость повторения, отсюда обоснование запрета, ясная спецификация не подлежащих изображению предметов¹⁴, более детальное описание возможных наказаний в случае его нарушения.

Доказательная аргументация, как известно, бросает тень на авторитарность воли и полноту власти приказывающего; повеление Бога не нуждается в обоснованиях. Пишущий, проговариваясь, выдает себя. Тем интересней его объяснения для историка.

Бог был только слышен, но не виден, когда говорил из среды огня,— означает ли это невозможность видения Бога, недоступность его человеческому взору «по природе», или таково было лишь намерение Бога — «дабы вы не развратились»?¹⁵ Этот вопрос, открывающий трудные для нас теологические дали, следует оставить пока без обсуждения.

Перечисление неизобразимых существ ограничивает запретную область, сводя ее к человеку, земной и водной фауне, все прочее не названо. Следовательно — разрешено? Указание на человека и животное царство в качестве наиболее опасного (или единственно опасного, недопустимого) предмета воспроизведения симптоматично само по себе. Коннотативно иконофобия Второй заповеди утрачивает тотальность и становится отчасти проницаемой. Это размежевание имело заметные последствия в истории изображений, оно же позволило искусствоведам и теоретикам считать, что Вторая заповедь не могла остановить развитие пластических искусств.

Наконец, наиболее интересный для нашей темы аргумент — последний: в рассеянии вы будете поклоняться рукотворным, то есть безжизненным, истуканам.

4

В терминах исторического авторства драма выглядит не менее увлекательно. Предполагаемые авторы Второзакония противоречат друг другу: основной текст, «найденный в храме» и представленный царю Иошияху, уверенно рисует блистательное будущее: Моисей от имени Яхве обещает народу Авраама Его божественное покровительство, победы над более многочисленными народами, власть, славу и процветание. Но не прошло и четверти века, как царство Иошияху было разорено и народ уведен в вавилонский плен. «Вавилонский» соавтор книги отредактировал речи Моисея, дополнив

их так, чтобы в обетовании была предусмотрена возможность катастрофы. Если всемогущество Яхве не ставить под сомнение, национальная беда могла быть только божественной карой за непослушание. Цитированные только что стихи, начиная с 25-го, — «если же родятся у тебя сыны...» — и есть вавилонская интерполяция, пророчество из будущего, задним числом¹⁶. Замечательно, однако, что неизбежность гнева Божьего и заслуженного, как оказалось, возмездия связана только с одним преступлением: идолопоклонством. Оно же — идолопоклонство — будет частью наказания! Греховное поведение настолько омерзительно, что уже само по себе мучительно для грешника: «будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют...».

Завершенная таким образом конфигурация мысли инвариантна для других мест Библии, где подтверждается и обосновывается икоборческий принцип.

«...Идола выливает художник, и золотильщик покрывает его золотом и приделывает серебряные цепочки... Разве вы не знаете? Разве вы не слышали? разве вам не говорено было от начала? разве вы не уразумели из оснований земли? Он есть Тот, Который восседает над кругом земли — и живущие на ней — как саранча пред Ним... Есть ли Бог кроме меня?.. Делющие идолов все ничтожны, и вожделеннейшие их не приносят никакой пользы, и сами они себе свидетели в том. Они не видят и не разумеют, и потому будут посрамлены. Кто сделал бога и вылил идола, не приносящего никакой пользы? Все участвующие в этом будут постыжены: ибо и художники сами из людей же... Кузнец делает из железа топор, и работает на угольях, молотами обделывает его, и трудится над ним сильною рукою своею до того, что становится голоден и бессилён, не пьет воды и изнемогает. Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию, остроконечным орудием, потом обделывает его резцом, и округляет его, и выдывает из него образ человека красивого вида, чтобы поставить его в доме. Он рубит себе кедры, берет сосну и дуб, которые выберет между деревьями в лесу... И это служит человеку топливом, и часть из этого употребляет он на то, чтоб ему было тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога и поклоняется ему, делает идола и повергается перед ним... и молится ему, и говорит: "спаси меня, ибо ты бог мой"» (Исайя, 40: 19, 21, 22; 44: 8—17).

«...Не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся. Ибо уставы народов — пус-

тота: вырубаят дерево в лесу, обдeldывают его руками плотника при помощи топора, покрывают серебром и золотом, прикрепляют гвоздями и молотом, чтобы не шаталось. Они — как обточенный столп, и не говорят; их носят, потому что ходить не могут. Не бойтесь их, ибо они не могут причинить зла, но и добра делать не в силах... Пустое учение — это дерево. Разбитое в листы серебро привезено из Фарсиса, золото — из Уфаза: дело художника и рук плавильщика; одежда на них — гиацинт и пурпур: все это дело людей искусных. А Господь Бог есть истина... Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с лица земли и из-под небес. Он сотворил землю силою своею... Безумствует всякий человек в своем знании, срамит себя всякий плавильщик истуканом своим¹⁷, ибо выплавленное им есть ложь, и нет в нем духа. Это совершенная пустота...» (Иеремия, 10: 2—5, 8—12, 14—15).

«Что за польза от истукана, сделанного художником, этого литого лжеучителя, хотя ваятель, делая немые кумиры, полагается на свое произведение. Горе тому, кто говорит дереву: «встань!» и бессловесному камню: «пробудись!» Научит ли он чему-нибудь? Вот, он обложен золотом и серебром; но дыхания в нем нет. А Господь — во святом храме Своем: да молчит вся земля перед лицом Его!» (Аввакум, 2: 18—20).

5

Необходимо задать себе несколько вопросов.

Почему заповедь об изображениях — вторая? Ясно, что «порядковый номер» обозначает фиксированное место в иерархии, а не случайное место в перечне; запрету дан чрезвычайно высокий, если не высочайший ранг, безусловно превосходящий по своей ценности, скажем, запрет на убийство, прелюбодеяние и др.

Декалог традиционно делится на две части: первые четыре заповеди определяют отношения человека с Богом, остальные — отношения между людьми¹⁸. В первой группе заповеди о кумирах отведено особое место. Достаточно было некоторого критического множества актов идолопоклонства, чтобы Яхве, спасший свой народ из египетского плена, «из железной печи», — главный аргумент в пользу его всемогущества и любви! — снова вверг его в другой плен, не лучше первого. Вторая заповедь — ключевая: она открывает список фундаментальных норм, сформулированных в виде запретов¹⁹.

Собственно запрет — «не делай» — следует за предыдущим и как бы мотивирующим — «да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» — и предваряет запрет на поклонение: связь между

трем стихами очевидна, и хотя указание на ревнивость Бога содержится в последнем из них, оно включает все три. Но вот что примечательно: отвержение других богов перед лицом единого Бога содержится только в тексте Исхода (и в дублирующих его стихах Второзакония), в дальнейшем этот мотив как бы исчезает, вытесненный другой оппозицией: «Единый и истинный Бог — кумиры». Заметим, что тут же рядом в Исходе (20: 22), а затем все чаще запретный объект назван просто «боги». Создается впечатление, что в борьбе за души Израиля сильнейшие соперники ревнивого Бога — не другие боги, не лжебоги, а их изображения, не Ваал, а его истукан.

Только этим можно объяснить, почему законодатель, а вслед за ним — его последователи и комментаторы не устают утверждать очевидное: рукотворность кумиров, или, как сказали бы мы теперь, — искусственность искусства. Сделанность, вторичность служит логическим и теологическим аргументом критики и основанием для запрета. Казалось бы, отношение должно быть обратным — искусственность образа делает его по меньшей мере безвредным. Умело вырезанное смертным мастером из простого, профанического материала, дерева, того самого, которое ты сжигаешь в печи, чтобы приготовить пищу и обогреть свой дом, искусно украшенное скульптурное подобие и есть художественный образ, принадлежащий миру видимости, как сказал бы Шиллер. Но нет — Моисей (скажем так для простоты) и пророки именно здесь усматривают вредоносность изображений. Их внеположность жизненной реальности и есть главная мотивировка, которая представляется законодателю очевидной, неотразимой, центральной, составляющей самую суть дела. Воистину, кажется, для библейской иконофобии нет ничего вредней таких вещей, которые мы бы сегодня назвали искусством и искусственностью.

Но не здесь ли находится понятийный развилочек, начало деривации понятий, ответственных за становление этого самого искусства?

6

Начнем с банальности: если бы в гипотетическом диалоге через тысячелетия мы спросили бы пророка Исаяю, что он думал о судьбах искусства, — вряд ли бы он понял, чего от него хотят странные пришельцы из будущего. Об этом лучше всего свидетельствуют сбивчивость в назывании самих запрещенных объектов: «литые фигуры», «скульптурные образы», «видимые подобиия», «изображения»... В конечном счете неясные очертания предмета спора отвер-

девают в зависимости от фокуса интересов современного интерпретатора, который задается вопросом об отношении запрета к изобразительным, миметическим, пластическим искусствам. В отличие от нас составители текста Второзакония и цитированные только что пророки не знали ничего о «пластических», или «изобразительных искусствах»; путающие комментаторов словесные туманности, неуверенные, дрейфующие обозначения ненавистных Богу изделий лучше всех других аргументов говорят об отсутствии в их мире как-либо отмеченной и отграниченной области, отвечающей нашим понятиям эстетической деятельности, пластических искусств, художественного произведения, эстетического предмета и т. п. Сказать, что практика изготовления и культового использования изображений заполняла целиком сферу изобразительных искусств или, напротив, что законодатель понимал, что она составляет лишь некоторую ее часть, тогда как другие остаются сакрально нейтральными, — значит моделировать мир библейского человека по чуждым и непонятным ему выкройкам. История понятия, в поисках меняющихся значений, натывается на полную значения пустоту. Библейские авторы говорили не об искусстве. Следовательно, ни эстетике, ни истории искусства нет дела до Второй заповеди. В то же время они говорили о том, что и эстетика, и искусствознание более или менее согласно называют ныне искусством и изучают как искусство. Следовательно, Вторая заповедь имеет отношение к их предмету.

В этом мерцающем двойном свете приходится обсуждать текст, который не раз оказывался в эпицентре не только богословских споров, но социальных и культурных катаклизмов.

Начиная историю искусства то ли с метафорического «первого контура» — обведенной углем собственной тени, то ли с археологического «натурального макета» или пусть с мадленской пещеры²⁰, мы рискуем отобрать у понятия «искусство» право на историю. У него, как у Бога Авраама, не оказывается собственного прошлого, нет биографии, поскольку термин не должен менять свою семантику, «не изменяя своей неизменяемости»: при таком подходе «*ars longa*» получает неограниченную протяженность, заполняя идеальную, от века определенную матрицу «*ars aeterna*». Вот почему дать понятию историю, опубликовать его прошлое — значит десакрализировать искусство и подорвать теологическую неприкосновенность искусствознания. Последствия могут быть самыми серьезными. Рецензия на не так давно изданную «Всемирную историю искусств»²¹ была озаглавлена хилястически: «Всемирная история чего?»²²

Ставшее, кристаллизованное понятие столько же отражает,

сколько творит структуры реальности. Оно может стать термином, то есть единицей языка описания других культур, в опыте и языке которых соответствующие практики не имели места. В результате описание изображает структуру, не имеющую соответствий в мире описываемом. Мы изучаем и описываем искусство Древнего Египта, но слово «искусство» в древнеегипетском языке отсутствует — и это нечто другое, нежели пробел в лексике. Но описание древнеегипетской пластики «изнутри», на языке породившей ее культуры, не может быть валидным или просто понятным в контексте нашей.

Это проблема, имеющая долгую историю; она заслуживает отдельного обсуждения. Э. Панофский усматривал выход в так называемой «органической ситуации», — исследователь, полагал он, погружаясь в мир изучаемой эпохи и развивая свое реконструктивное воображение посредством «археологических штудий», в результате осваивает «социальные, религиозные и философские позиции других времен и стран», и его эстетическое восприятие все более адаптируется к оригинальной «интенции» произведения²³. В конце концов, вера в возможность такой адаптации составляет фундамент иконологического метода.

Можно заметить некоторое родство «органической ситуации» Панофского с более драматичным, но не менее оптимистическим принципом «эклектического видения», на этот раз, «up to date», учитывающим лингвистический аспект проблемы. Отличие языка объектной культуры от языка описания некоторым авторам не кажется серьезным препятствием: видение чужой культуры или периода в их собственных понятиях, по их мнению, не должно противоречить нашим понятиям и категориям; в адекватной объясняющей практике следует избегать позднейших наложений, но чужие высказывания и поведение должны быть охвачены понятными нам категориями, — так, «сводя воедино и ассимилируя существенные правила постижимости из различных культурных контекстов, мы достигнем действительного трансисторического и межкультурного понимания»²⁴. Однако предполагаемое взаиморастворение двух языков в текстах описания вряд ли может быть полным или хотя бы достаточным для того, чтобы преодолеть парадоксальность ситуации, — точки зрения не совмещаются. Особо коварные — по причине кажущейся прозрачности для исследователя — трудности возникают там, где «чужие» тексты или артефакты включаются в современный нам культурный контекст не как «свидетельства» или «документы», но как живые клетки нашей культуры, функционирующие по ее парадигмам, — будь то «Луврский писец» или пусть сама

Тора. Нам остается довольствоваться вечно противоречивым, не знающим консонантного разрешения двойным зрением — извне и изнутри²⁵.

Но история понятий может быть своего рода мостом, медиатором, смягчающим герменевтическое напряжение.

7

Действительно, понятие «искусство», равно как и связанный с ним пучок понятий, используется искусствоведением (и не только искусствоведением) в качестве лекала, с помощью которого мы произвольно, на свой манер перекраиваем «не по-нашему» организованные культуры. Но без него мы не можем изобразить сегодня историю культуры понятным для себя образом.

«Искусство, которое мы стремились открыть в его первоначальном зарождении, есть фактически проекция в прошлое наших собственных потребностей и желаний либидинозного постоянства и правомерности реифицированной категории. Другими словами, имплицитно или эксплицитно, «возвращение к началу» в дискурсе истории искусства есть необходимый порыв к оправданию самой унаследованной нами категории. Все порывы такого рода направлены на достижение завершенности и однородности этой категории.

Способы, которыми это должно быть сделано, разнообразны: поиск общих качеств произведений искусства есть наиболее общепринятый ход, часто связанный с эволюционной картиной, в границах которой качественное ядро последовательно генерирует бесконечное множество разрастаний и трансформаций»²⁶. Под этими словами Д. Прециози можно было бы подписаться, если заменить «качества» на «признаки» и убрать риторические кружева; я имел случай писать нечто подобное²⁷. Даже если признать, что «искусство» есть продукт определенного типа цивилизации, что, казалось бы, упрощает его идентификацию, проблема его определения остается одной из самых запутанных, — тот же Д. Прециози, верный либидинозной метафорике, в другом месте назвал его «неясным объектом желания»²⁸. Пульсирующая совокупность признаков, из которых теория искусства составляет ядро понятийного поля, удручает нарастающим многообразием и разнородностью, особенно — к концу нашего века. Тем не менее ситуация не кажется вовсе безнадежной, поскольку, невзирая на все, существует некий ряд признаков, относительно которых достигнуто, вернее сказать, еще не потеряно достаточно широкое согласие.

Таксономическая процедура предусматривает два основных

способа группировки: так, биологические классы образуются по признакам, чье сходство обусловлено либо генетически, либо функционально. Феномены, объединенные понятием «искусство» три столетия назад, сведены в множество по обоим основаниям сразу. Генетически изобразительные или пластические искусства родственны по способу производства артефактов — именно это родство позволяет выстроить историю искусства «всех времен и народов». Но для искусства генетические признаки сами по себе недостаточны: чтобы стать дефинитивными признаками, они должны быть использованы в ансамбле с функциональными.

Функциональные признаки и доставляют главные неприятности.

Функционирование артефакта в культуре и в социуме оказалось в фокусе так называемой «новой истории искусства», чей методологический пафос иногда определяют как социологический²⁹. Но последовательно социологические методологии и методики должны и плодоносить социологически, то есть давать чисто социологические результаты³⁰. Методы «новой истории искусства» далеко не совпадают с социологическими подходами; сама проблема функционирования артефактов, которую тщательно высвечивает «новая история искусства», столь же социологическая, сколь и культурологическая. «Новая история искусства» сосредоточена или хотя бы включает в поле своего зрения институциональную сторону предмета, хотя ею никак не ограничивается. Эту ее грань можно определить как изучение и описание социокультурной институционализации... я вынужден оборвать фразу на том месте, где остается сказать — институционализации чего? «Читатель ждет уж рифмы "розы"» — тут должно следовать: «институционализации искусства». Но в этом месте интрига наррации делает неожиданный поворот. Социокультурный анализ начинает разъедать собственный предмет, вынуждая задаться вопросом — искусство ли? Поскольку функционирование объектов, традиционно принимаемых за произведения искусства, оказывается настолько непохожим в различных местах и в различные эпохи, что точки соприкосновения между ними удастся обнаружить с большим трудом.

Историки искусства понимают критический характер ситуации, но признают это неохотно и с оговорками. Английский перевод последней книги известного немецкого медиевиста Х. Бельтинга был назван в высшей степени симптоматично и, я бы сказал, точно: «Сходство и присутствие. История образа до эры искусства». Книга посвящена средневековым сакральным образам, и потому в предисловии автор счел нужным сделать существенную оговорку: «Ис-

кусство, каким его изучает современная история искусства, как научная дисциплина, существовало в Средние века не меньше, чем в позднейшие времена. Но после Средних веков искусство получило другое значение и было признано существующим для собственных целей — как искусство, создаваемое знаменитыми художниками и определенное соответствующей теорией»³¹.

К первичным дефинитивным признакам искусства в функциональной плоскости относится его вторичность по отношению к реальности или, как выразился бы Платон, — неучастие в бытии. Если сказать о том же с меньшим метафизическим напряжением, то — произведения искусства функционируют как тексты в широком смысле слова, то есть как носители значений, репрезентанты чего-то им внеположного, реального или идеального, но в любом случае — чего-то, что не есть они сами. Этим признаком не исчерпывается минимально необходимый пучок, который мог бы фиксировать *differentia specifica* произведения искусства. Тем не менее наличие этого признака есть необходимое условие искусства³².

Образы, о которых говорит Вторая заповедь, или, вернее сказать, которые она имеет в виду и в сознании, и в практике своего времени, не отвечали или лишь частично, в небольшой степени, отвечали *conditio sine qua non* произведения искусства — требованию вторичности: они были причастны к бытию, а если возможно говорить о ступенях полноты и подлинности бытия, то они были причастны высшей ступени. Особый онтологический статус изображений, каким его знали современники Моисея или Иошияху, требует специального описания.

8

Термины «первобытное искусство» или «искусство примитивных культур», столь привычные для уха историка или теоретика искусства, вызывают обоснованные возражения этнографов и культурантропологов — особенно второе, поскольку его корректность поддается проверке «в поле».

В основе архаических представлений о взаимосвязи и взаимозаменяемости изображения и изображаемого лежит принцип подобия, который, правда, не следует интерпретировать буквально. Леви-Брюль приводил пример с индейцем, который сказал о натуральных набросках, сделанных в его присутствии исследователем: «Я знаю, что этот человек поместил много наших бизонов в свою книжку. Я был тогда там, когда он это делал, и с тех пор у нас нет бизонов»³³. Вне визуального сходства в данном случае не могла бы явиться идея тождества живого бизона на лугу и нарисованного

бизона в блокноте. Но в других ситуациях можно говорить только о сходстве между изображением и представлением об облике духа или божества; наконец, не менее сильная связь усматривалась между артефактом, который мы в состоянии назвать всего лишь символическим обозначением сверхприродных существ и сил, и самим существом; слово будет тут на первом месте. Сходство, по необходимости всего лишь предполагаемое, не может быть ни гарантом, ни условием магической связи с божеством и его присутствия в образе. Божество или дух могут пребывать в скале или дереве — это не значит, что их воображают скало- или древовидными; известное сообщение Павсания, будто в Сикионе поклонялись Зевсу в виде пирамиды, а Артемиде — в виде колонны, не предполагает пирамидальности Громовержца, и т. п. Следует полагать, что не только отношение видимого подобия, но, как мы видели, всякое отношение репрезентации в архаическом сакральном пространстве преобразуется если не в тождество обозначающего и обозначаемого, то во взаимную причастность. Гамма отношений сводима к единому принципу «подобия» лишь условно, поскольку само понятие о подобии в примитивных культурах не только не могло быть строгим и отрефлектированным, но охватывало широкий спектр семантических связей — от визуального сходства и до означивания любого рода.

То же с присутствием божества в образе. Нет, видимо, никакой возможности отделить понятия о присутствии в идоле эманации, духа или силы божества от понятия о присутствии самого божества: здесь царит неясность, неопределенность, недосказанность, присущие другому типу сознания и тем более приличествующие сакральной сфере. Австралийские аборигены (Западный Арnhem) считают изображения на стенах пещер реальным обиталищем тотемических существ, отвечающих за пропитание: пение соответствующих песен и избиение изображений ветками заставляют дух покинуть роспись, войти в землю, созреть и т. д.³⁴ В более общей перспективе — если «художник» создает или воспроизводит образ мифического существа, он конструирует оболочку, которая при определенных условиях может стать местом пребывания этого существа³⁵.

Но далеко не во всех случаях исследователи пользуются столь законченными формулировками. Изображения, считает П. Вингерт, это «контейнеры духовной силы» предков; духи предков способны всячески влиять на судьбы живых: часть духовной энергии и силы, освобожденной после смерти, можно ритуально заставить посе-

литься в скульптуре, предназначенной для этой цели, — постоянно или на время действия ритуала, когда на нее можно влиять. В примитивных культурах изображение наделяется магической силой, то есть «жизнью», посредством специальных ритуальных действий, владение которыми и их безупречное исполнение требуется от «художника» куда больше, чем творческая одаренность, которая часто не требуется вовсе.

Кстати, среди этих действий, превращающих скульптуру в бога, есть и такие, которые можно ошибочно принять за собственно эстетические, например — нанесение определенных красок и узоров³⁶.

Магическая способность артефакта не исключает его символической функции. Их смешение создает особые трудности для описания: приходится говорить в одном ряду о репрезентирующей функции и о защитной, плодоносящей, целебной и т. п. силе одного и того же объекта³⁷. Тем не менее присутствие артефакта в мире и причастность его естественно-сверхъестественной реальности лишают его наиболее общего, хотя и содержательно бедного, признака искусства.

Таков и непосредственно известный библейскому законодателю культурный фон, из которого он так ли иначе исходил в своей интерпретации пластического образа.

9

Библейский Моисей, приемный сын египетской принцессы, должен был знать тысячелетние традиции нильской долины досконально. Такова ли история или это мифологизированная метафора египетской доминации в регионе — значения не имеет. Исторические и, в частности, археологические данные подтверждают значение, какое имела египетская пластическая культура для Древнего Ханаана³⁸.

Теснейшие культурные связи, существовавшие еще в додинастический период и закрепленные затем долгим политическим и военным преобладанием египетской державы в этом регионе, должны были донести до насельников Древнего Ханаана не только пластические каноны, но и понятие об их назначении в контексте египетской жизни. Поэтому египетский опыт может быть для нас удобной моделью.

Первое и важнейшее назначение древнеегипетского искусства — будем называть это искусством в согласии с традицией, — так вот, первое его назначение и место была гробница. Это известие

принадлежит к историческим банальностям: древнеегипетский скульптурный портрет, рельеф, роспись не были адресованы живым, не были предназначены для рассматривания, интерпретаций, пониманий и эстетических наслаждений, их позднейшая судьба — получить место успокоения в Каирском музее, Лувре и т. п. — имеет чрезвычайно мало общего с их изначальной функцией: обеспечить вечную жизнь умершего в «стране мертвых». Такую функцию обычно называют магической, не задаваясь вопросом о том, каков онтологический статус магического объекта — будь то изображение, ритуальное действие или «словесная вещь». Действительно ли они принадлежат к миру символических форм, подобно геральдическому льву, демонстрации трудящихся, «Преображению» Рафаэля, фирменному знаку Форда и т. п.?

Древнеегипетский язык не знал слова, эквивалентного слову «художник». Скульптор, изготовлявший портретное изображение будущего покойника, имел, однако, особое название — «дающий жизнь». (Спустя тысячелетия Поля Гогена на Таити будут называть «человеком, делающим людей».) На это стоит обратить внимание. Создатель изображения, подобия, образа — сколько бы еще ни найти синонимов, все они будут указывать на вторичность называемого артефакта, — так вот, создатель этого предмета, «сделанного руками человеческими из дерева и камня», как говорится во Второзаконии, в глазах его современников и соплеменников не «подражает», не «изображает», не «копирует», он дарует жизнь, то есть ему — или сделанному им предмету — присвоена некоторая творческая сила. Очевидно, исполненная им вещь, невзирая на то, что она сделана «искусственно» и что она преднамеренно сделана подобной другому живому существу, а может быть — именно поэтому, не может принадлежать к миру мертвых символов, но как-то причастна живой реальности. Только в силу такой причастности она и может обеспечить вечное пребывание души-двойника умершего («ка») и ее постоянные контакты с его мумией.

Это причастность особого рода.

Представление о творчестве обычно связывается или хотя бы соотносится с божественным актом сотворения мира, — такого рода соотношение имплицитно содержится даже в атеистических концепциях создания нового. В Древнем Египте, в силу запутанности и многослойности мифологической системы, происходящей из различных центров, существовало несколько космогонических мифов, не согласованных между собой. Среди них — миф о творении из заранее данного материала: бараньеголовый бог Хнум сотворил человека на гончарном круге, он же создал двойника человека

«ка», — в эллинистическом и римском Египте Хнум считался создателем всего сущего. Миф гелиопольского происхождения можно отнести к типологической группе «творение посредством зачатий и рождений»: солнечный бог сотворил сам себя посреди первичного хаоса — океана, затем он создает первичный холм, на котором он мог бы удержаться, здесь он порождает из себя первую пару богов, начав цепь последующих рождений богов и людей. Наконец, мемфисская мифологическая традиция представляет сотворение мира посредством слова. Бог Пта, предшествующий всему (о его происхождении ничего не сообщается — в позднейшей библейской герменевтике такое положение будет истолковано как пребывание до и вне времени, то есть как пребывание в вечности), произносит то, что «задумано сердцем», а произнесенное слово становится порождающим наименованием. Бог Пта «в телах и устах всех богов и людей, скота, пресмыкающихся и всех живых тварей, ибо все задуманное и приказанное [им исполняется] по желанию его»³⁹.

В мемфисском мифе событие творения утрачивает телесность, это интеллектуально-волевой, духовный акт — если не считать произнесения слов. Абстрактно-изоощренное мемфисское богословие создало образ творчества как конципирования, сознание бога было истолковано как конечная причина сущего и источник креативного акта, а знак-слово — не как отражение, изображение или обозначение «готового» сущего, но как первая фаза внешнего бытия мысли, способной порождать реальность. Речь — материализация («запись») божественной мысли, мир — материализация (предметная запись) божественной речи.

Между мемфисской и библейской концепциями творящего слова есть очевидное сходство. Исследователь Библии замечает, что слово Творца не есть слово в обычном смысле; будучи произнесено Богом, оно становится словом-приказом — «да будет»⁴⁰. Сходный повелевающий/порождающий характер имеет слово древнеегипетского бога. Божественное слово становится божественным законом. произнесенное слово продлевает себя вместе со своей творящей силой в слове записанном.

Хотя, по авторитетному замечанию С. Моренца, древнеегипетская религия, в противоположность иудаизму, была религией культа, не религией Книги, и в центре ее находилось действие, ритуальная процедура, посредством которой «*homo religiosus*» на берегах Нила склонен был управлять богами⁴¹, мемфисская версия творения, как кажется, прочно отложилась в глубинных субструкциях древнеегипетской культуры⁴².

«Вербальная» концепция имела свои основания и оставила неистребимый отпечаток в египетской традиции,— это становится хорошо видно, если ввести в поле зрения, помимо собственно слова, любые другие знаки и знакоподобные образования. В библейской традиции фиксация божественной речи была сведена, в конце концов, к записанному слову, то есть к наиболее бестелесной и абстрагированной форме. Она была резко отделена от икононического способа фиксации как раз тем самым запретом, который составляет предмет настоящего обсуждения. Ничего подобного нельзя себе представить в Древнем Египте, где сама письменность так и не сумела покинуть пиктографическое лоно. «Египтяне мыслили мир в вещественных, конкретных терминах»⁴³. С этим, видимо, связана текучая непрерывность всего обозначающего ряда «произнесенное слово — записанное слово — изображение — предмет в символической ситуации», — по меньшей мере тогда, когда все эти формы репрезентации вовлечены в ритуально-культурное действо. В древнеегипетских заупокойных и храмовых комплексах иероглифические надписи неотделимы от собственно изображений, письмо и изображение существуют во взаимодополняющем проникновении, в композиционном, смысловом и сакральном единстве.

Примечательно, что любая роспись называлась по-египетски словом «писание», «подпись»; для саркофагов и стен использовали также оборот «подписывать образами»⁴⁴. Это естественно, если принять во внимание, что сами изображения приняли некоторые свойства письменности. В живописи и рельефе господствует принцип, который покоится скорее на понятийной, нежели на сценически-пространственной связи. Все пространственные связи при таком способе профильтрованы. «...Идеалом служит не отчетливая наглядность, но читаемость картины. Египетское изображение на плоскости состоит из «фигуры» и «фона», но фон не принадлежит собственно картине, ничего не изображает»⁴⁵. Созидающая сила в древнеегипетской культуре приписывалась не только «божественному глаголу». След творящей воли Пта, покровителя мастеров изображений, оставался в надписи, рельефе, рисунке, статуе, в конце концов — в любом объекте, если только он поставлен замещать и репрезентировать нечто другое, поскольку в концепции творения как называния заложено перевернутое отношение репрезентации.

Это в свою очередь означает, что сакральный знаковый континуум обладает специфической онтологией — он как бы наделен иной, более мощной реальностью, нежели профанический текст: он более причастен к бытию.

Изображение, порождающее и контролирующее реальные ситуации, — высшая и наиболее рафинированная форма первоначального тождества образа и сверхприродного существа, силы и т. п., этим образом представленного. «Сверхприродного», «представленного» — слова, разумеется, неадекватные, поскольку относятся к системе понятий, приспособленной для описания принципиально иной картины мира. Тождество снимает отношение репрезентации, а что касается сверхнатуральности, то именно эти силы и существа представлялись самой сердцевиной природного бытия.

В древнеегипетской иконосфере мирно уживаются в нерасчленимом смешении и взаимопроникновении различные формы отношений между образом и его референтом — начиная от полного тождества и кончая отношением порождающего предшествования. Фараоны Нового царства начинали свой день с посещения святого храма, где они общались с изваянием-богом. Портретная статуя умершего подвергалась ритуальной процедуре «отверзания уст и очей» одновременно с мумией, ритуал «возвращал жизнь» — способность видеть, дышать, говорить — обоим, при этом церемониальные прикосновения начинались с окровавленной ноги свежеубитого быка (кровь — носитель жизни), а за нею в определенной последовательности использовались инструменты скульптора — «дающего жизнь»⁴⁶.

Только что цитированную работу Я. Ассманн начинает с нескольких вопросов: применимо ли понятие «искусство» в его сегодняшнем или собственном значении к Древнему Египту? Имеет ли это «искусство» обозначающую функцию? Не укоренено ли оно глубоко в своем магическом назначении и потому производит не картины жизни, а самую жизнь?⁴⁷

Вот именно.

Древнеегипетская практика была утонченным, сублимированным и детально разработанным вариантом опыта, безусловно доминантного для дописьменных культур и ранних, «домозаических» цивилизаций. Сходные практики типичны были и для других культур классического Востока — вплоть до времени появления Второзакония. Солидную и хорошо обоснованную картину функционирования пластики в регионе, с развернутыми экскурсами в другие места и времена, представил в свое время К.-Х. Бернхардт⁴⁸. Обширные свидетельства собраны и упорядочены таким образом, чтобы сделать наглядной всю гамму соотношений оформленной, но инертной материи и сакрального «динамического принципа» (как он это назвал) в архаических и классических культурах. К сожалению, в

литературе, посвященной Второй заповеди, книга Бернхардта редко упоминается, а если упоминается, то ее выводы резюмируются неполно или неточно. Основная идея книги, по мнению позднейшего комментатора, та, что «даже на самом примитивном уровне образ не идентифицировали с самим божеством. Скорее образ служил вместилищем для функционирования божественного духа. Его эффективность не зависела от верности его пластической репрезентации, но лишь от степени, в какой образ обеспечивал божественное присутствие. В свете этого исследования традиционный контраст между грубым примитивным материализмом и спиритуалистической религией выглядит неуместным»⁴⁹. «Верность пластической репрезентации» или «портретное сходство» составляют, как было упомянуто выше, отдельную проблему. Что же касается идентификации, то есть представления, будто изображение бога и есть бог, то в книге Бернхардта приведено достаточно примеров этого рода. Суть дела, однако, в другом, Вопрос о том, находится ли в статуе само божество целиком или некий его «флюид», как выражался Бернхардт, для самого «идолопоклонника» не только некорректны, но немислимы: сакральное присутствие не может быть измерено и не может быть интерпретировано в понятиях части и целого, полное присутствие бога в одном месте — святилище, симулякре, артефакте — не исключает его равномоного присутствия в другом. Когда Аполлон сообщал о будущем, о воле богов устами пифии, он был занят только предсказанием? Тонкие различия между присутствием бога, божественного духа, божественного флюида становятся заметными и значимыми на другом, куда более позднем и сложном этапе религиозного опыта, теологической и логической культуры.

Некоторые итоговые выводы работы, завершенной более 40 лет назад⁵⁰, сегодня устарели; это касается прежде всего гипотезы относительно исторических обстоятельств появления запрета. Но интерпретация главной оппозиции «Бог — кумиры» остается непоколебленной. Фон, по отношению к которому конституировался принципиальный смысл Второй заповеди, изображен с достаточной полнотой и достоверностью.

10

Место иконоборческого запрета проясняется, если его соотнести с культурным контекстом по другой оси.

Декалог был адресован евреям. Примечательно в этой связи, что для подтверждения божественной природы, божественной единственности и власти дающего закон варьируется формула: «Я Гос-

подь Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства». Казалось бы, куда более впечатляющим мог быть не частный, в сущности, акт спасения одного народа из египетской «железной печи», но универсальный, абсолютный акт сотворения мира. Необходимость «египетского аргумента» как раз в том и состоит, чтобы утвердить за Яхве позицию племенного бога, Бога евреев⁵¹. Только этой позицией можно объяснить также постоянное напоминание-угрозу о ревности как одном из неотъемлемых атрибутов Бога, объясняющих суровость наказаний за нарушение заповеди. Ревность не может быть атрибутом абсолюта; ревность полного и всеобщего бытия к небытию, к ничему абсурдна. Но «ревностный Бог» естественно вписывается в древневосточное мышление, если он — сильная сторона в двухсторонних договорных отношениях. Завет Яхве с народом Авраама, возможно, напоминает договоры древневосточных властителей с побежденными врагами: в установленный стереотип входило обязательство покоренной стороны «любить» победителя; так, в ассирийской практике для вассальной клятвы следовало использовать любовную лексику. Поклонение другому повелителю в этой системе понятий есть «измена», и возмездие логично мотивируется ревностью⁵².

Все это, равно как и множество других, более очевидных обстоятельств, не должно означать, что иконофобия Второй заповеди уникальна, как специфическое, единственное в своем роде выражение еврейской ментальности, особого мировидения, врожденного спиритуализма и т. п. Этнокультурные и даже этнобиологические объяснения библейской иконофобии давно стали общим местом: «евреи — народ слова», «запрещение изображений было знаком подчинения чувственного восприятия абстрактной идее», «у евреев в древности слуховое восприятие безусловно преобладало над зрительным, и категорию времени они ощущали сильнее, нежели категорию пространства»; в пользу специфически этнического, биологического, а не культурного характера запрета приводились факты относительно высокой частоты случаев дальтонизма среди евреев⁵³.

Исследования и обсуждения последних десятилетий привели к более широкому видению проблемы и потребовали более дифференцированного языка описания.

Пора уточнить термины.

Библейские формулировки, как бы их ни интерпретировать, направлены на полное исключение изображений из культа, и потому их пафос уместно назвать иконоборческим. Но иконоборческие практики могут быть включены в более обширное множество ани-

конических культов, где образ, то есть предполагаемое «подобие» божества, отсутствует. Различие между ними нельзя свести, как это иногда делают, к «духовно-позитивному» характеру аниконизма в отличие от негативного смысла иконоклазма⁵⁴; вернее, предпочесть менее заинтересованные интерпретации, скажем, аниконизм — как простое отсутствие сакральных изображений и иконоклазм как осознанное их избегание, как «изобразительный индифферентизм» и «иконофобию» и т. п. Можно, наконец, классифицировать иконоклазм как крайнее и наиболее напряженное выражение аниконизма, — так, Т. Меттингер предложил назвать аниконический культ, где «сакральным фокусом» ритуала служит некий немиметический объект, «материальным аниконизмом» (*material aniconism*), а культ, где такой объект отсутствует полностью, «аниконизмом пустоты» (*aniconism of empty space*)⁵⁵.

Смена ракурса в связи с уточнением понятий имела одним из результатов детронизацию «моисеева запрета». Культ слышимого, но невидимого Бога потерял свою уникальность — вместе с этнической исключительностью. Идиографический, как сказал бы Г. Риккерт⁵⁶, подход уступил место типологическому. Иудейский культ с его отрефлектированным в сакральных текстах иконоклазмом стал «частным случаем», пусть особым, резким, крайним, пусть наиболее чреватым последствиями, но только случаем, репрезентирующим некоторое множество исторических реализаций аниконического принципа. В этом множестве есть место для пестрого спектра культов — от амарнского Атона и до пирамидального Зевса.

Ныне ясно, что библейский запрет сформировался на основе долгой, уходящей далеко в глубь времен, традиции аниконизма⁵⁷. Обзор древневосточного аниконизма, предпринятый Т. Меттингером, не оставляет сомнений в том, что библейская иконофобия, точно так же, как иконофобия ислама, имела общие истоки в древних западносемитических культурах⁵⁸. Запретительный закон Библии не столько открывает, сколько венчает большой пласт религиозного опыта, фиксирует его в его крайнем и наиболее дистиллированном виде. Однако родство аниконических и иконоборческих практик не означает еще их непрерывности и качественной однородности. Между «материальным» аниконизмом и аниконизмом «пустого места» может существовать глубокая пропасть. Во втором случае отсутствует какой-либо материальный предмет, который так или иначе замещал бы или репрезентировал божество, ориентировал бы сакральное пространство, будучи фокусом ритуального действия, центром, куда направлены флюиды религиозного переживания...

Первый тип предполагает обязательное наличие такого объекта, аниконизм сводится только к отсутствию подразумеваемого видимого, оптически регистрируемого **сходства** — сакральный объект «непохож» на персональное божество, но остается местом его присутствия здесь и для данного сообщества. В западносемитической традиции это вертикально поставленные каменные столбы (*masseboth*) на знаменитых, столь непримиримо осуждаемых в Библии «высотах».

Реконструируемая эволюция этого типа святилища имеет четкую направленность: если памятники бронзового века это, как правило, группы вертикально поставленных камней, то позднее, в эпоху железа, статистически преобладали святилища из одного вертикально установленного блока. Меттингер предположил, что такая редукция может указывать на движение религиозного сознания к «монотеистическому культу»⁵⁹. Но не менее — если не более — вероятно, что это всего лишь знак дифференциации культа; алтарь одного этого бога не непременно должен свидетельствовать о его единственности в актуальном пантеоне. Иошияху, как рассказано в Книге Царств, «осквернил» высоты в окрестностях Иерусалима, направо от Масличной горы, «которые устроил Соломон, царь Израилев, Астарте, мерзости Сидонской, и Хамосу, мерзости Моавитской, и Милхому, мерзости Аммонитской» (IV Книга Царств, 23: 13). Сокращение количества камней на священном холме скорее сигнализирует о дифференциации культа и дезинтеграции пантеона, то есть, если можно так сказать, об усилении многобожия.

Но, главное, между аниконизмом «пустого места» (который подразумевает не только отсутствие подобий божества, но и отсутствие сакральных мест) и «материальным» аниконизмом существует столь сильное качественное различие, что их вряд ли можно объединить в общий исток позднейших аниконических и иконоборческих идеологий.

«Материальный» аниконизм куда ближе к идолопоклонству, нежели к чистому аниконизму «пустого места». Единственное, что отличает его от ритуального обращения с идолами, это отсутствие внешнего сходства каменного блока с почитаемым божеством. Однако условие видимого подобия — только частный случай. Известно, что присутствие божества в сакральном объекте одним лишь подобием не обеспечивается и, более того, это присутствие может иметь место и без видимого сходства между изображением и изображаемым. Там, где есть материальное тело, всегда есть возможность пребывания сакрального субъекта внутри его.

«Тот факт, что «masseboth» израильтян были позднее соединены с иконическими образами, как подлежащие запрету, был проявлением специфической «иронии» исторического развития, поскольку вето на изображения столь многим обязано предшествующему культу "masseboth"»⁶⁰. Думаю, на этот раз история не иронизировала: ненависть к неизобразительным сакральным объектам во времена Иошияху и позднее, выраженная в известных текстах и практиках, — отнюдь не семейная ссора внутри аниконизма, а семейный раздел. Это революционный шаг к полному исключению веры в присутствие божества в вещи.

Библия не раз выдает то, что было, по-видимому, долгой практикой, особенно в период религиозного синкретизма, если не прежде: начиная с богов Лавана и Рахили и до времен, непосредственно предшествовавших реформам Иошияху, когда святилища и статуи «на высотах» стали едва ли не повсеместным делом. Впечатляющее описание языческих мерзостей, истребленных царем Иошияху, само не свободно от языческих фразеологизмов: царь «вынес Астарту из дома Господня за Иерусалим, к потоку Кедрону, и сжег ее у потока Кедрона, и истер ее в прах, и бросил прах ее на кладбище общенародное. И разрушил дома блудилищные, которые были при храме Господнем, где женщины ткали одежды для Астарты» (IV Книга Царств, 23: 6—7). Понятно, вынесен и превращен в прах был истукан, а не богиня; для него же ткали одежды в храмовых блудилищах.

В иконоборческом запрете утверждалась и новая концепция Бога, и новая концепция способа его бытия. Единый бог Эхнатона был подобен языческим богам в том отношении, что он был богом, включенным в природу. Бог Моисея, хотя и не изначально, с течением времени все более стремился выйти за пределы природного⁶¹.

Спор об изображениях имеет своим предметом не художественную и не эстетическую проблематику, но онтологию, и только онтологию. Отсюда настойчивое и изобретательное утверждение внебытийности идолов во всех текстах, начиная со Второзакония: необходимо было сокрушить исходный постулат языческой веры и культовой практики и определенно отграничить подлинное существование от иллюзорного⁶². Онтологический принцип будет жить в иудейской традиции даже тогда, когда негативное отношение к изображениям будет по разным причинам ослаблено и сменится догматической терпимостью; так, моралист IV в. писал о «человеческом обычае» рисовать фигуры на стенах — «хотя он не может наделить их духом и дыханием, внутренностями и органами»⁶³.

11

Но тут, именно в этом месте, нас ждет очередная петля парадоксальной логики. Говоря не об искусстве, библейский законодатель как бы мимоходом, незаметно для самого себя, впервые постулирует возможность искусства. Когда он настаивает на том, что кумиры — не настоящие, он тем самым открывает глаза на то, что они искусственные. Это порождающая тавтология, она творит культурное пространство для возможного искусства. Раскол тождества не только освобождает Бога из бесчисленных и способных к бесконечному умножению мест пребывания, но в то же время освобождает изваяния и картины от богоносного предназначения. С этого момента — и только с этого момента — изображение получает свободу быть собственно изображением, подобием, подражанием, медиумом межперсонального общения, символом, текстом, игрой, украшением, интуицией или непосредственным усмотрением истины, интеллектуальным обобщением, выражением, влекущей ложью или фикцией, быть эстетическим феноменом и доставлять незаинтересованное наслаждение, стать предметом собирания, хранения, экспонирования и фальсификаций, обрести абсурдную меновую стоимость... Прервем этот перечень на середине: список плохо согласованных между собой признаков, с помощью которых дефинируется искусство, еще никто не дописал до конца, и это по многим тонким причинам, которые здесь не место обсуждать. Достаточно названного наудачу, чтобы стало ясно, о чем речь. Сказав о кумирах-богах, что они сделаны руками человеческими из дерева и камня, не видят и не слышат и не едят и не обоняют, еврейские жрецы и пророки впервые определили искусство, назвав первый, исходный, базовый, самый необходимый его признак — пусть негативно, но тем не менее точно и решительно.

Можно сказать, что таково условие сложения искусства и его рефлексирования везде, где такая практика имела место⁶⁴. Ближайшей параллелью должны быть греки, которые точно так же раскалывали тождество бытия и изображения. Начальная ситуация — общая для всех: изваяния олимпийских богов кормили и одевали, и пеплос, который преподносили Афине в день Великих Панафиней, отличался от одеяний Астарты лишь покроем и репутацией мастериц⁶⁵.

Но параллельно, начиная с описания щита Ахилла в XVIII песни Илиады и вплоть до классических философов и позднеантичных эпиграмматистов, эллинская мысль успешно трудилась над утверждением искусственности искусства. Принцип мимезиса, каким он

отложился в философии⁶⁶, и знаменитый топос экфрасисов «как живой», — и то и другое параллельно патетическому «не едят, не дышат, не видят, ходить не могут» и т. д. Поэтому оказалось возможным пересечение столь разного хода мысли, на которое я неявно указал выше, помянув Платона, наиболее решительно отлучившего искусство от бытия. Кстати, пересечение оказалось не только логическим, но и историческим — в сочинениях Филона и Климента.

В отличие от библейского хода мысли, для которого центральным было конституирование нового понятия Бога и потому открытие искусственности изображений досталось ценою их запрета, греческий путь искания искусства был, так сказать, автономным и потому позитивным. Хорошо известно, что ни греки, ни римляне не знали понятия «искусство» и даже не имели соответствующих слов в своем словаре. Но именно там впервые явилась интуиция и сложилась практика, которые едва ли не полностью ответственны за появление «искусства» в европейском культурном опыте Нового времени — начиная с Ренессанса. В позднеантичном обществе нетрудно отыскать — хоть бы в неразвитом виде — все основные элементы структуры «мира искусства», каким он сложился где-то к XVIII в. в Европе⁶⁷. Эта переключка объясняется крайне просто: «мир искусства» Нового времени строился — по преимуществу сознательно — по античной модели или по тем ее трансформациям, которые казались действующим лицам подлинным ее образом.

Одно из пустых общих мест современной публицистики провозглашает, что история (будто бы) не знает сослагательного наклонения. Сама по себе история не знает никаких наклонений, но размышлениям об истории сослагательное наклонение не заказано: оно может быть инструментом исторического воображения, без которого немислимо и историческое знание. Полезно попробовать представить себе возможные пути европейской цивилизации без античного опыта.

Подспорьем в подобной интеллектуальной операции могут быть культуры, где разведение исходного тождества изображения и изображаемого не было произведено с той решительностью, на которую отважились греки, например — в традиционной индийской пластике⁶⁸.

Менее заметна роль в становлении понятия «искусства» в иудейской традиции, тем более что она по форме и последствиям представляется как бы антихудожественной. Тем не менее в Декалоге имплицитно заложено открытие нового качества.

В заключение — еще одно соображение. Оно касается Скинии

и Ковчега Завета. Как было замечено выше, слово-приказ Бога — «экфрасис» Скинии и Ковчега, сначала предшествующий сооружению (Исход, 25—27), а затем описывающий самый процесс изготовления (Исход, 36—39), — либо противоречит Второй заповеди, либо должен быть интерпретирован как ее уточнение и ограничение. Пресловутые херувимы, а заодно и скульптуры периода Первого храма, которым суждено было стать аргументом не только в трудах современных историков искусства, но прежде всего — в защитительных сочинениях иконопочитателей в Средние века, словно бы опровергают «моисеев запрет»⁶⁹.

Возможны два подхода к проблеме. Первый, исторический, нетрудно представить: Скиния и Ковчег действительно относятся к кочевой фазе истории. В условиях миграции переносное седалище Бога, сакральное место реально выполняло свое назначение задолго до того, как аниконизм достиг своей высшей фазы и обернулся иконоклазмом сформированного библейского канона. Упоминание об изваяниях, связанных с культом Яхве, не более чем следы предыдущих состояний ритуальной жизни евреев⁷⁰. Что же касается Первого храма, то он отражал синкретизм тогдашней религиозной жизни. Противоречие интерпретируется текстологически и должно быть отнесено — среди множества других — на счет авторов и редакторов канонического текста, не сумевших или не посмевших стереть все следы реальной истории.

Но можно представить и другой взгляд, так сказать, изнутри сакрализованного текста.

С этой точки зрения противоречие кажется таковым лишь в пределах юридической логики, по которой законодатель должен исполнять им же данные законы. Оно должно быть чуждо логике библейской. Правило действительно, пока законодатель принадлежит к миру, регулируемому законом. Творец, повелевший людям исполнить сооружение по Его, Творца, замыслу, к этому миру не принадлежит. Подчинять поведение Бога Второй заповеди так же нелепо, как требовать от Него неукоснительного исполнения Пятой или Девятой! Херувимы Ковчега — никак не «подражание действительности» и не творение человека. Призванный сделать Скинию и Ковчег Бецалель (в русском переводе — Веселиил) — не автор, не создатель, но только умелый и послушный мастер, способный воплотить исчерпывающе полный словесный чертеж Бога. Именно это совершенное подобие изображено повтором описаний в Исходе. Но творение по замыслу и слову Бога находится в другой бытийной плоскости, нежели истукан — плод человеческого заблуж-

дения и возможный конкурент Бога в религиозной практике. Противоречия между ними быть не может, ибо нет пространства, где они могли бы встретиться.

Запрет полон и чист. Именно в этом виде его неизбежная коннотация была отторгающим условием собственной жизни искусства — подобно «мертвой воде» волшебных сказок, необходимо предваряющей и приготавливающей чудесное действие самой «живой воды».

Автор считает своим долгом сердечно поблагодарить доктора Михаила Гельцера, профессора Университета в Хайфе, за полезные советы и ценные библиографические указания.

¹ *Lovejoy A. O.* Reflections on the History of Ideas... // *Journal of the History of Ideas*. 1940. Vol. I. № 1. January. P. 8—9.

² *Ibid.* P. 10—116.

³ *Kristeller P. O.* The Modern System of the Arts. A Study in History of Aesthetics // *Journal of the History of Ideas*. 1951. Vol. XII; 1952. Vol. XIII. Эта статья до сих пор остается базовым историческим обзором проблемы.

⁴ Дельфийский императив таит в себе ловушку, рефлексивную черную дыру. В капитальной книге, посвященной проблеме интердисциплинарности во всех ее главных измерениях, ничего не говорится о концепции «истории идей»; библиография проблемы, которой отдано около сотни страниц убористым шрифтом, не содержит упоминаний об опыте, который, на мой взгляд, имеет прямое отношение к делу (см.: *Klein J. T.* Interdisciplinarity. History, Theory, and Practice. Detroit, 1990. P. 232—325). Область настолько разветвилась, что нуждается в интердисциплинарном синтезе интердисциплинарных наук,— и здесь открывается перспектива бесконечного наслоения метауровней.

⁵ Историку искусства нетрудно вспомнить, что методологические принципы, вызревшие в недрах Венской школы и получившие наиболее последовательное воплощение в концепции истории искусства как истории духа, «Kunstgeschichte als Geistesgeschichte», впервые четко определенной М. Дворжаком, были не чем иным, как синтезом истории искусства с историей идей (см., напр.: *Johnston W. M.* The Austrian Mind. Berkeley; Los Angeles; London, 1983. P. 154). И далее — каламбур самой истории — «Идея» Э. Пановского появилась в 1924 г. («Idea»; ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der alteren Kunsttheorie. Leipzig; Berlin, 1924). Незадолго до того была опубликована написанная совместно с Ф. Закслем статья о «Меланхолии» А. Дюрера, которой суждено было стать образцовой моделью иконологического исследования (*Panofsky E., Saxl F.* Durers «Melencolia I», eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung. Leipzig; Berlin. 1923); выросшая позднее из этого разыскания книга (*Klibansky R., Panofsky E., Saks! F.* Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. L.; N.Y., 1964) очень точно отвечала проекту истории идей, каким он был начертан основателями одноименного журнала.

⁶ См.: *Kristeller P. O. History of Philosophy and History of Ideas // Kristeller P. O. Renaissance Concept of Man and Other Essays. N.Y., 1972. P. 160 ff.*

⁷ *Tatarkiewicz W. Dzieje szesciu pojec. Warszawa, 1975; Tatarkiewicz W. A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics. Warszawa, 1980. «Идеи», включенные в обзор: искусство, прекрасное, форма, творчество, мимезис, эстетический опыт.*

⁸ *Dictionary of the History of Ideas. Vol. I—V. N.Y., 1973—1974.*

⁹ «Pe-sel» и «t'mu-nah»; см. подробный комментарий в: *The Second Book of Bible: Exodus. Interpreted by Benno Jacob. Hoboken, N.J., 1992. P. 547, а также: Gutmann J. Prolegomenon // No Graven Image. N.Y., 1971. P. XV, и др.*

¹⁰ *Jewish Art. Tel Aviv, 1961. P. 18; ср.: Roth C. Jewish Art. Greenwich; Conn, 1971. P. 11; Roth C. The Problem of «Jewish Art» // Art in Judaism. N.Y., 1975. P. 64; Б. Коэн, исходя из буквального смысла слов Писания, полагает, что живопись на плоскости находилась вне запретной сферы, — см.: *Cohen B. Art in Jewish Law // Art in Judaism. P. 42; в качестве «поправки» можно рассматривать также расхождения формулировок: скажем, в тексте Исхода, помимо наиболее цитируемой формулы, есть и другая, ограничивающая запрет только «литыми» богами (34: 17. Ср.: *The Second Book of Bible: Exodus. Interpreted by Benno Jacob. P. 547, 549; а также: Gutmann J. Op. cit. P. XV; Jewish Art and Civilization. Vol. 1. N.Y., 1972. P. 17, 27—28; Gordis R. Jewish Art and the Second Commandment // Art in Judaism. P. 10; Altshuler D., Altshuler L. Judaism and Art // Art, Creativity, and the Sacred. N.Y., 1986. P. 156; Hachlili R. Ancient Jewish Art and Archeology in the Land of Israel. Leiden; New York; Köln. 1988. В последней книге, изданной в серии «Handbuch der Orientalistik» и подкупающей деловитостью и отсутствием риторики, отмечены следующие обстоятельства: отношение раввинов к изображениям постепенно менялось в сторону большей терпимости, влияние окружающих культур, у которых заимствовались языческие и мифологические мотивы, становилось все сильнее, еврейская литература, легенды и Мидраши воздействовали на художественную традицию, при этом языческие мотивы, использованные в еврейском изобразительном искусстве, утрачивали свое исходное языческое — идолопоклонническое — значение и эволюционировали в направлении большей декоративности или становились графическими репрезентациями ценностей, открыто признаваемых иудаизмом в тот период (см.: S. 286—287). Правда, надо принять во внимание, что речь идет о первых веках нашей эры, когда отношение ко Второй заповеди стало относительно либеральным. Среди более ранних работ аналогичный, чисто исторический, подход, обусловленный предметом описания, можно найти в кн.: *Shanks H. Judaism in Stone. The Archeology of Ancient Synagogue. N.Y., 1979, в особенности — глава 10 (The Image in the Synagogue. P. 143—150). Весь этот исторический материал, однако, касается судьбы запрета в сложнейших перипетиях исторической практики.****

¹¹ *Mettinger T. The Veto on Images and the Aniconic God // Religious Symbols and their Functions. Stockholm, 1979. P. 24—25; Gutmann J. Deuteronomy: Religious Reformation or Iconoclastic Revolution? // Gutmann J. Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages. Nothampton, 1989. P. 5—25; Idem. The Second Commandment and the Image in Judaism // No Graven Image. P. 3—18. О политеизме (или синкретизме) Израиля в результате ассимиляции ханаанских культов в период Судей и Царств см.: *Smith M. S. The Early History of God. San Francisco, 1990, в частности — перечень богов, которым могли поклоняться**

израильтяне в то время, на Р. 145; ср. также: *Eliade M. A History of Religious Ideas*. Chicago, 1978. Vol. 1. P. 60, 113.

¹² *Friedman R. E. Who Wrote the Bible?* N.Y., 1989.

¹³ Или, напротив, первая по расположению запись заповедей в Книге Исхода была поздней редакцией и потому дословно воспроизводит слова Второзакония?

¹⁴ Б. Джейкоб (В. Яacob) полагает, что перечисление «трех сред» в формулировке Исхода не следует понимать как мифологическое трехчастное членение мира по вертикали, но как перечисление трех пространств обитания всех живых существ, — см.: *Op. cit.* P. 547—548.

¹⁵ Примечательно, что чувственное явление Бога Израилю ограничено лишь акустическими феноменами, однако некоторые топосы в речах Моисея и других персонажей не только обладают гластической экспрессией, но провоцируют недвусмысленные ассоциации с современной им скульптурой язычников: «крепкая рука» и «высокая мышца» Господа могут быть антропоморфными метафорами Его могущества, но в то же время они недвусмысленно напоминают о стилистике ассирийских рельефов IX—VII вв. до н. э., где гиперболически мощная мускулатура богов, царей и зверей была одновременно и прямым представлением, и символическим выражением силы и власти.

¹⁶ *Friedman R. E. Op. cit.* P. 108, 136—137.

¹⁷ Почему «срамит», почему это не грех, не ложь, не ересь, не преступление, не бунт, а срам, этическая категория? Рискованная, но не бессмысленная гипотеза относительно «срама» может быть такова, что хорошо сделанная вещь составляет «славу» мастера. Подобное отношение к изделию зафиксировано для многих примитивных и древних культур (см.: *Fraser D. Primitive Art*. L., 1962. P. 26. Прим. 74), аналогичные клише известны и в древневосточных текстах (см.: *Матве М. Э. Искусство Древнего Египта*. Л., 1961. С. 136; 230; *Она же*. Роль личности художника в искусстве Древнего Египта // Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1947. Т. 4. С. 31); в хурритской притче, записанной в XIV в. до н. э., говорится: «Отлил медник кубок для славы своей...» («...for his fame». — *Gernoth W. The Hurrians in the Western Part of the Ancient Middle East // Mutual Influences of Peoples and Cultures in the Ancient Middle East*. Univ. of Haifa, 1996. P. 21). Отсюда оппозиция позор — слава (shame — fame) получает внятный смысл: мастерство искусного делания, славное в других случаях, оборачивается постыдным деянием.

¹⁸ Неожиданное следствие такого разделения: В. Вихлер в занимательной книге «Биология десяти заповедей» попробовал перебросить мост от этологии к библейской этике, — естественно, он сделал своим предметом только «социальные» заповеди, начиная с Пятой (*Wichler W. The Biology of the Ten Commandments*. N.Y., 1972).

¹⁹ В католической и лютеранской традиции она и стала первой, поскольку принято, что острие запрета направлено одновременно и против многобожия, и против поклонения идолам. Иосиф Флавий и Филон Александрийский разводили два принципа, полагая их двумя различными заповедями. Исходная иудейская традиция видела здесь изначальное неразделимое единство. См. сопоставительную таблицу в кн.: *Nielsen E. The Ten Commandments in New Perspective*. L., 1968. P. 10.

²⁰ См.: *Столяр А. Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. Происхождение искусства от обведенной контурной линией тени на стене считалось общим местом уже во времена Плиния. См.: *Historia naturalis. Lib. XXXV, 15.*

²¹ *Honour H., Fleming J.* The World History of Arts. L., 1982.

²² *Burke P.* A World History of What? // *Art History.* 1983. 6. № 2. P. 214—218.

²³ См.: *Panofsky E.* The History of Art as Humanistic Discipline // *The Meaning of Humanities.* Princeton, 1940. P. 109.

²⁴ См.: *Melas E. M.* Etics, Emics and Empathy in Archeological Theory // *The Meanings of Things.* L., 1989. P. 137—155 (там же библиография).

²⁵ См.: *Бернштейн Б.* У истоков мира искусства. (I) // *Tallinna Kunstblikool. Toimetised.* 1. (3). Tallinn, 1993. lkd. 4—7.

²⁶ *Preziosi D.* Constru(ct)ing the Origins of Art // *Art Journal.* 1982. Winter. Vol. 42. № 4. P. 321.

²⁷ См.: *Бернштейн Б.* Искусствознание и типология // *Сов. искусствознание.* 1987. Вып. 21. С. 306—333; *Он же.* The Vanishing Point. Точка схода или точка исчезновения? // *Вопр. искусствознания.* 1995. Вып. 1/2. С. 84—98.

²⁸ См.: *Preziosi D.* Rethinking Art History. Meditations on a Coy Science. New Haven; London, 1989.

²⁹ См., напр.: *The New Art History.* Atlantic Highlands. N.Y., 1988; *Day S.* Art History's New Warrior Breed // *Art International.* 6. Spring 1989. P. 78—89. Трезвый и дифференцированный анализ методологического конгломерата, охваченного понятием (или собранного под знаменем) «Новой истории искусства», можно найти в ст.: *Gieysztor-Milobedzka E.* Historia sztuki dzisiaj — stan dyscypliny // *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa, 1994. S. 149—164.

³⁰ Как, напр.: *Becker S. H.* Art Words. Berkeley; Los Angeles; L., 1982; *Art and Society. Readings in the Sociology of the Arts.* N.Y., 1989; *Crane D.* The Transformation of the Avantgarde. Chicago; L., 1987; подобного рода исследования возможны и для прошедших эпох — напр., работы такого типа, как: *Moulin R.* Le Marche de la Peinture en France. P., 1967; *Kavolis V.* Artistic Expression — A Sociological Analysis. Ithaca, 1968, и другие труды этого автора; *Montias J. M.* Artists and Artisans in Delft: A Socio-Economic Study of the Seventeenth Century. N.Y., 1982; *Burke P.* The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy. N.J., 1991.

³¹ *Belting H.* Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art. Chicago, 1994. P. XXI. Ср. идеи, сформулированные Х. Бельтингом в кн.: «Das Ende der Kunstgeschichte?» (München, 1983), а также дополненный автором английский перевод — «The End of the History of Art?» (Chicago, 1987).

³² *Podro M.* Fiction and Reality in Painting // *Functionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik.* München, 1983. Bd. 10; *idem.* Art History and the Concept of Art // *Kategorien und Methoden der Deutschen Kunstgeschichte, 1900—1930.* Stuttgart, 1985; ср.: *Бернштейн Б.* Есть ли у искусства границы? // *Творчество.* 1990. № 6. С. 20—21. Важно отметить, что более сложные наборы признаков обнаруживают тяготение в направлении используемой здесь «редуцированной» пары. Развернутая структурная формула искусства, разработанная М. Каганом и эксплицированная в целом ряде его работ, начиная с «Лекций по марксистско-ленинской эстетике», выдержавших несколько изданий на русском, немецком, испанском,

болгарском, турецком, венгерском языках, и кончая недавно изданными книгами, подытоживающими более чем тридцатилетние размышления автора, предусматривает системно организованную многомерную признаковую конструкцию. Однако моделирующая функция художественной деятельности составляет центральный, ключевой признак, организующий систему и задающий ее качество (см.: *Kagan M. C.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. 2-е изд. Л., 1971; *Kagan M.* Vorlesungen zur marxistisch-leninistischen Aesthetik. 3-te Aufl. Berlin, 1975; *Kagan M. C.* Системный подход и гуманитарное знание. Л., 1991; *Kagan M.* Mensch — Kultur — Kunst: Sistemanalytische Untersuchung. Hamburg, 1994. В последних двух книгах структурная схема, о которой идет речь, вынесена на обложку в качестве эмблематического изображения концепции). Обзор литературы, исследующей зыбкие границы между «артефактом» и «произведением искусства», потребовал бы многих страниц. Упомяну здесь одну из новейших философски-системных попыток, где, однако, снова названы условия, при которых «артефакт» становится «произведением искусства», — это интенционально придаваемые артефакту функции экспрессии, репрезентации и символизации. См.: *Dipert R. R.* Artifacts, Art Works and Agency. Philadelphia, 1993. P. 122—123. Так или иначе, но без различения моделируемой реальности и модели искусство не может быть опознано.

³³ Цит. по: *Hauser A.* The Social History of Art. N.Y., 1985. V. 1. P. 8.

³⁴ *Mountford Ch.* The Artist and His Art in Australian Aboriginal Society // The Artist in Tribal Society. L., 1964. P. 12.

³⁵ *Berndt R. M., Berndt C. H., Stanton J. E.* Aboriginal Australian Art: A visual Perspective. Richmond; Methuen, 1988. P. 44.

³⁶ *Wingert P.* Primitive Art, Its Traditions and Styles. N.Y., 1962. P. 21, 24, 60.

³⁷ «Маска в примитивных церемониях почитается и переживается как истинное явление мифического существа, которое она представляет...» См.: *Campbell J.* The Masks of God: Primitive Mythology. Harmondsworth, 1976. P. 21. Ср. *Willet Fr. Ife, The Art of an Ancient Nigerian Aristocracy.* — Ibid. P. 210 // African Art and Leadership. Madison, 1972. P. 210 — о функциях короны у Йоруба; *Fraser D., Cole D.* Art and Leadership. P. 302 — о масках «гипонго» у племени Пенде. Позднее авторы специально указывают, что человек и символ, взаимодействуя, достигают более высокого существования, нежели каждый в отдельности. — Ibid. P. 326.

³⁸ См., напр.: *Jewish Art.* 1961. P. 62 ff. или *Roth C.* Jewish Art. P. 36.

³⁹ *Липинская Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта. М., 1983. С. 33.

⁴⁰ *Westermann C.* Theologie des Alten Testaments in Grundlagen. S. 78.

⁴¹ *Morenz S.* Gott und Mensch in alten Aegypten. Leipzig, 1964. S. 21.

⁴² Известная сегодня запись «мемфисского мифа» датируется самым концом VIII в. до н. э., но специалисты полагают, что этот текст восходит к мемфисским жрецам первой династии и в сублимированном виде выражает ментальность начального периода древнеегипетской цивилизации, отложившуюся в генетическом коде древнеегипетской традиции. См.: *Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen T.* Before Philosophy. Harmondsworth, 1963. P. 64—65; *Eliade M.* Op. cit. Vol. 1. P. 89—90; ср.: *Mamе М. Э.* Искусство Древнего Египта. С. 305. Надо принять во внимание, что сюжет сотворения мира посредством слова вовсе не редкость среди этиологических и космогонических мифов в самых разных культурах,

напр., у индейцев Haida, у индейцев Maya Quiche (Гватемала), у маори в Полинезии, у туземцев Маршалловых островов (см.: *Leach M.* The Beginning: Creation Myths Around the World. N.Y., 1956. P. 51, 98, 172, 185; ср.: *Sproul B. C.* Primal Myths: Creating the World. San Francisco, 1979. P. 18, 49, 127, 153—155, 349, 353; Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 8); подобные элементы есть в мифах навахо и хопи, догонов, для которых основные виды деятельности — агрикультура, ткачество, танец и сексуальные сношения — суть формы речи, воспроизводящие первичные слова творения (см.: *Maclagan D.* Creation Myths: Man's Introduction to the World. L., 1977. P. 30—31).

⁴³ *Франкфорт Г. и др.* В преддверии философии. М., 1984. С. 69.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ *Assmann J.* Aegyptische Kunst — die offene Frage // In Honour Ruperto Cavola. L., 1984. P. 131.

⁴⁶ Еще Г. Масперо отмечал, что создающий или копирующий изображения, по понятиям древних египтян, творит новое существо. См.: *Масперо Г.* Египет. М., 1915. С. 19. Более подробно об этом: *Матье М. Э.* Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Вопр. религии и атеизма. 1958. Вып. 5. С. 346; *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter. Berlin, 1977. S. 34. Магический ритуал — ключевой момент в превращении неживого материала, который служит аргументом иконофобии у библейских пророков, в одушевленный, причастный реальности субъект едва ли не повсеместно, где поклонение идолам составляет стержень культа. См., напр.: *Bahrani Z.* Assault and Abduction: the Fate of the Royal Image in the Ancient Near East // Art History. 1995. Vol. 18. № 3. P. 375.

⁴⁷ *Assmann J.* Op. cit. P. 126.

⁴⁸ *Bernhardt K.-H.* Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament. Berlin, 1956.

⁴⁹ *Childs B. S.* The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary. Philadelphia, 1974. P. 408.

⁵⁰ *Bernhardt K.-H.* Op. cit. S. 155—156.

⁵¹ М. Бубер писал, что смысл Декалога — в конституировании общности: только в качестве народа Яхве Израиль появляется и может существовать, поэтому Бог не хочет говорить как Господь «всей земли» (Исход, 19: 5), каким он является на самом деле, но лишь как тот, кто вывел Израиль из Египта. См.: *Buber M.* Moses: The Revelation and the Covenant. N.J., 1988. P. 131. Ср.: *Rotenreich N.* Man as «Homo vocatus» // The Ten Commandments in History and Tradition. Jerusalem, 1990. P. 248, также: *Bernhardt K.-H.* Op. cit. S. 155.

⁵² См.: *Moran W. L.* The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy // Catholic Biblical Quarterly. 25. 1963. P. 85 — 87. Ревность Яхве может получить и более сильные обоснования, поскольку брак и сексуальность — излюбленные библейские метафоры, описывающие отношения Бога с Израилем. Бог изображается как супруг Израиля — жены... Поэтому, когда Израиль следует другим богам, «она» представляется распутницей. Отношения Израиля с Богом концептуализованы как моногамное сексуальное отношение, а идолопоклонство — как измена (см.: *Eilberg-Schwartz H.* God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism. Boston, 1994. P. 3, 97 ff., 116 ff.; ср.: *Ide A. F.* Yahveh's Wife. Las Colinas, 1991; см. также: *Bridges G.* Thomas Mann's Joseph und seine Brüder and the Phallic Theology of the Old Testament. Bern, 1995). М. Элиаде отмечал, что

пророки клеймили практику ханаанских культов как «проституцию» (*Eliade M.* Op. cit. Vol. 1. P. 354).

⁵³ См.: *Gutmann J.* Prolegomenon. P. XIII. Сходный набор отсылок к этнической биокультурной специфике для объяснения библейской иконофобии — с дополнениями — можно найти в кн.: *Shanks H.* Judaism in Stone. P. 143—144; ср. также: *Bernhardt K.-H.* Op. cit. S. 75 ff.

⁵⁴ См.: *Burckhardt T.* Art of Islam: Language and Meaning. World of Islam Festival Publishing Co. 1976. P. 38.

⁵⁵ Обзор позиций и обсуждение обоих терминов — в кн.: *Mettinger T.* No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context. Coniectanea Biblica. Old Testament Series. 42. Stockholm, 1995. P. 17 ff.

⁵⁶ См.: *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908.

⁵⁷ *Mettinger T.* Op. cit. P. 16, 193—195.

⁵⁸ Отсюда, видимо, интригующее отсутствие в Коране какого-либо запрета изображать или обоснования аниконизма исламской культуры, если не считать косвенного упоминания о потусторонней каре для гордецов, посмевших состязаться с Аллахом, творя подобия человека.

⁵⁹ *Mettinger T.* Op. cit. P. 191.

⁶⁰ *Ibid.* P. 194.

⁶¹ «Универсальный солнечный бог империалистического «монотеизма» Аменхотепа IV несравнимо ближе к национальным солнечным богам древнеегипетского пантеона, чем к Богу раннего Израиля» (*Buber M.* Op. cit. P. X).

⁶² Следует отметить, что эта позиция бывает точно интерпретирована с теологической точки зрения, что вполне естественно. Неоднократные проявления раввинской терпимости к изображениям — даже в синагоге — имели обоснование в словах Талмуда: «Тот, к которому относятся как к богу, запрещен, но тот, к которому не относятся как к богу, разрешен» (*Shanks H.* Op. cit. P. 147). В своей работе «Вторая заповедь» раввин Бенно Якоб справедливо пишет: «Практически говоря, в соответствии с языческим обычаем, образы божества есть само божество». И далее, заметив, что соответствующие слова библейского текста можно интерпретировать и как обозначение чужих богов, и как обозначение идолов, он заключает, что здесь нет разницы: «Любой культовый образ, которому поклоняются, есть чужой бог» (*Jacob B.* The Second Commandment // *Art in Judaism: Studies in the Jewish Artistic Experience.* P. 23). Такова догматическая установка — и именно она оказывается некоторым образом в согласии со смыслом истории. Это совпадение отчасти случайное. Не будучи, очевидно, знаком с соответствующей литературой, Б. Якоб, умерший в 1940 г., предлагал, я бы сказал, самодельные гипотезы появления веры в присутствие Бога в любом его подобии. Это, по его мнению, плод сходства и привыкания: «Если кто-то поклоняется Богу перед образом, последний вскоре становится божеством» (*ibid.*). В качестве доказательной параллели приведена (известная) легенда о Микеланджело, который якобы после долгого созерцания готовой статуи Моисея с яростью закричал: «Ну, говори же, говори!» — и запустил в свое творение молотком (*ibid.*). Замечу, кстати, что Вазари рассказал эту историю не о Микеланджело и Моисее, а о Донателло и его статуе пророка Аввакума для кампанилы флорентийского собора, прозванной Дзукконе (см.: *Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1963.

Т. 2. С. 191—192). От этих сравнений была бы польза, если бы дело шло о понимании образа в пределах единой картины мира. Но мы имеем дело с принципиально иным мировидением и миропониманием.

⁶³ Jewish Art. 1961. P. 31. Правда, тот же отрывок из Вавилонского Талмуда Дж. Гутманн интерпретировал иначе — как осуждение претензий художника на творческую силу, которая есть атрибут Бога (*Gutmann J. Prolegomenon. P. XVI.*)

⁶⁴ Дж. Олсоп в темпераментной и яркой книге показал, что искусство и сопровождающие его культурные институты сложились всего в пяти цивилизациях из тысяч нам известных (*Alsop J. W. The Rare Art Traditions. N.Y., 1981.*) Институциональные структуры «мира искусства» и сложение соответствующего понятийного поля Олсоп полагает побочными продуктами (byproducts) искусства. Не вернее ли будет считать, что искусство и «побочные продукты» взаимно конституируют друг друга?

⁶⁵ Здесь нет нужды аргументировать эту общеизвестную истину сколько-нибудь подробно. Напомним лишь о дальних отзвуках исходной ситуации в позднеантичных текстах. У Лукиана боги спорят о том, где кому сидеть на общих собраниях в зависимости от материала, из которого они изготовлены; когда Афродита требует места в первых рядах, ссылаясь на гомеровский эпитет «золотая», Гермес ей возражает: «Нет, Афродита, насколько я могу заметить. Если мои глаза не слишком затуманены, ты, по-моему, была высечена из белого пентеликского мрамора и затем, когда стала Афродитой, тебя передали книдийцам...» (Зевс-трагик / Пер. С. Маркиша // *Лукиан. Избранные атеистические произведения. М., 1955. С. 121.*) Издательскую пародию Лукиана можно сопоставить с филиппиками христианских иконоклястов. Афинагор, христианский апологет, в сочинении, почти одновременно цитированному, перечислив известные ему творения мастеров греческой скульптуры, начиная с Дедала, заключал: «Афродита в Книде — другое произведение Праксителя, Асклепий в Эпидавре — произведение Фидия. Одним словом, ни одному из них не избежать идентификации в качестве дела человеческих рук. Следовательно, если они — боги, почему они не были таковыми с самого начала? Почему они моложе (age more recent) тех, кто их сделал? Почему они нуждались в человеческих умениях для собственного существования?» (*Donohue A. A. Xoana and the Origins of Greek Sculpture. Atlanta, 1988. P. 204. Ср.: The Elder Pliny's Chapters on the History of Art. L., 1896. P. 227.*) Далее апологет прямо вторит пророкам: «Это всего лишь глина, камни, дерево и ловкое мастерство» («They art but earth and stones and wood and cunning art» — *ibid.*). Аргументы Афинагора близки к доводам других апологетов (см.: *Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 168—178.*) Безусловно справедливое замечание В. Бычкова о том, что апологеты часто «упрощали представления своих недавних коллег по культуре, выдавая взгляды наиболее отсталых слоев греко-римского населения за общие положения античной культуры» (там же. С. 176—177), напоминает о прямом значении слова «отсталые».

⁶⁶ Я позволю себе не останавливаться на происхождении понятия «мимезис», его разветвленной семантике и ее изменениях в истории древнегреческой мысли. См. об этом: *Koller H. Die Mimesis in der Antike. Bern, 1954; Gurun Surbot. Mimesis and Art. Uppsala, 1966; Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1973.* Ради ясности изложения здесь принято лишь одно наиболее часто интерпретируемое значение — мимезис как «подражание».

⁶⁷ Я употребляю понятие «мир искусства» в том значении, которое ему дано в «институциональной теории искусства» Дж. Дикси, а также — в социологиче-

ских исследованиях искусства (*Dickie G. Art and the Aesthetics: An Institutional Analysis. Ithaca; L., 1974; idem. The Art Circle: A Theory of Art. N.Y., 1984*). Обзор «институциональной теории искусства» и связанных с ней проблем можно найти в моей статье: «Кризис искусствознания» и институциональный подход // Сов. искусствознание. 1991. Вып. 27. С. 269—297.

⁶⁸ См., напр.: *Coomaraswamy A. K. The Origin and Use of Images in India // Art, Creativity, and the Sacred. P. 127—137.*

⁶⁹ Херувимы Ковчега, медный змий, изваяния в Первом храме — божественные «противоречия с самим собой», как восклицает Еретик в одном из сочинений Феодора Студита. Опровергая его, Православный указывает на высшую цель: «чтобы Израиль посредством изображений и изваяний насколько возможно приводился к созерцанию единого Бога и служению ему». Само описание скинии Студит, устами Православного, называет созерцанием: «Разве план всей скинии, тень которой была показана Богом Моисею в символических созерцаниях, не был ясным предначертанием служения в духе?» (Первое опровержение иконоборцев. 6 // Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. СПб., 1907. Т. 1). Трудно не заметить, что здесь дано — тоже мимоходом! — блистательное определение природы экфрасиса, чья цель в том и состоит, чтобы быть средством «символического созерцания» произведения, как я это однажды пробовал аргументировать (*Бернштейн Б. Грани экфрасиса // Вопр. искусствознания. 1994. № 4*). Гипотеза о позднем происхождении запрета, разумеется, снимает противоречие.

⁷⁰ С исторической точки зрения описание скинии имеет много общего с ближайшими древневосточными традициями: херувимы должны были служить троню Бога, ковчег — его подножием, в согласии с распространенным обычаем хранить договорные документы, одобренные божеством, у его ног (см.: *Weinfeld M. The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition // The Ten Commandments in History and Tradition. P. 28*).



А. Островский (С.-Петербург)

СНОВИДЕНИЕ, ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В БИБЛЕЙСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ¹

Сновидение в качестве пружины повествования занимает выдающееся место в библейском тексте. Его можно расценивать как своего рода текст в тексте, и подлежит исследованию, таким образом, во-первых, его статус как знания, особым образом обретенного персонажем, во-вторых, его сюжетная связь с последующими событиями и, в-третьих, его внутренняя семантическая связь с обрамляющим повествованием.

Концепция сновидения в библейский период, нашедшая отражение в еврейских классических текстах, на протяжении ряда поколений привлекает внимание исследователей. Некоторые авторы полагают, что библейские представления о сновидении как особым образом обретенном знании, — как правило, посредством коммуникации с Б-гом, выражающей Его волю, — присущи и другим древневосточным народам². Другие авторы, наоборот, акцентируют специфику подхода к сновидению у евреев: в противоположность другим народам у евреев не было касты толкователей сновидений, и сновидение в Библии обретает свою роль только в плане монотеизма, и обычно его содержание, разгадка последнего используются библейским повествованием не столько для индивида, сколько для совокупности людей, народа³.

Сновидение в первом из вышеозначенных аспектов (как особым образом обретенное знание о воле Б-га) встречается во многих библейских текстах: в Торе (обширно — в книге Берешит), в Пророках (Шофетим, Мелахим, 1; Иеремия, Захария) и в Писаниях (Иов, Теґиллим, Коґелет, Даниэль). В Торе Всевышний является в сновидениях и открывает Свою волю праотцам Аврааму и Йаакову, а также царю Герара Авимелеху и тестю Йаакова, арамею Лавану; Всевышний особо упоминает о том, что, в отличие от Моше, пророкам Он открывается не наяву, а во сне (Бемидбар, 12:6). Во всех прочих библейских книгах Всевышний (Его голос) приходит во сне именно к пророкам; встречается в нескольких текстах также предостережение от ложных пророков, выдающих содержание собственных снов за волю Б-га (Бемид-

бар, Иеремия, Кофелет и др.). Во всех ситуациях коммуникации во сне со Всевышним персонаж повествования либо получает указание, как действовать (Берешит), либо узнает о предстоящих в ближайшее время событиях (Мелахим, 1:3—4)⁴.

Однако субъектом пророческого (вещего) сна,— именно такие сны, как бы инкорпорированные в историю, фигурируют в повествовании,— не всегда оказывается человек, уже имеющий социальный статус пророка или обретающий его позднее (как Шемуэль — в кн. Шофетим и Даниэль). Знание, которое может открываться посредством правильно истолкованного сновидения, всегда происходит от Б-га, но ни сновидец, ни снотолкователь при этом не обязательно пророки. В этом отношении показательны два контекста: а) в кн. Берешит — ситуации снов, растолковываемые Йосефом, и сны самого Йосефа; б) в кн. Шофетим — сон мадианитянского воина, истолковываемый другим мадианитянином. В этих контекстах Всевышний не является ни к сновидцу, ни к снотолкователю. Вместе с тем, как подчеркивает Йосеф, «...от Б-га истолкования», «Не я — Б-г ответит во благо фараону», «...что Б-г сделает, то он и показал фараону» (Берешит, 40:8, 41:16, 28).

Раскрытие содержания сновидения, переданного символически (именно таковы все сновидения, когда сновидцу не является Б-г),— необходимое звено повествования. Это важно и в событийном смысле, то есть в смысле сюжетного развития повествования,— в этом сходство таких снов со снами, где обретается прямое указание, знание от Б-га,— и для постижения того, каким образом «текст в тексте» переходит в текст, какие логико-символические связи при-сущи собственно библейскому нарративу.

Необходимо отметить, что во всех ситуациях, когда субъект сновидения — не пророк и когда нет во сне прямого указания от Б-га, сновидец и снотолкователь не совпадают. Роль сновидца в определении скрытого содержания сна может состоять лишь в том, что он удерживает некое психологическое впечатление, позволяющее ему согласиться с предлагаемым толкователем или отвергнуть его (так было, когда фараону, до его обращения к Йосефу, растолковывали его сны о коровах и колосьях). В этом смысле весьма показательны отношение к своему сну Навуходоносора: забыл его, но сохранил тревожное беспокойство о его значимости (обращаясь к халдеям: «...слово отступило от меня; если вы не скажете мне сновидения и значения его, то в куски будете изрублены и дома ваши обратятся в развалины...» — Даниэль, 2:5).

В настоящее время установлены, в результате обобщения эмпирических данных, некоторые психологические черты так называемых вещих снов: а) вещий сон, как правило, хорошо запоминается и обычно бывает снабжен как бы «интуитивной меткой», или ощущением, про что он, какого качества события будущего в нем отражены;

б) структурный сюжет сна как бы повторяет сюжетную цепь предстоящих наяву событий — отсюда возможность расшифровать содержание сна;

в) в качестве символических единиц вещего сна часто выступают некие индивидуальные архетипы, то есть комплексы, специфичные для данного индивида на протяжении его жизни⁵.

Из всех контекстов библейского повествования, когда нет прямого указания во сне, но требуется расшифровать его неявное содержание, наибольшую роль для развития сюжета играют сны, связанные с Йосефом. В них и в том, как они расшифровываются, как раз структурный аспект заметно преобладает над поэментным, в отличие, скажем, от снов Навуходоносора, толкуемых Даниэлем. Можно сказать, что сны, связанные в повествовании с Йосефом, более психологически достоверны, им присуща двойственная природа вещего сна — психологическая и историческая, — когда посредством сновидений осуществляется «теологический план самой истории, насколько божество знаменовало его в вещем сне»⁶.

Рассмотрим последовательно сны, толкуемые Йосефом, и те, которые увидены им самим. Общее у снов той и другой группы, во-первых, в том, что они хотя представлены всякий раз попарно, но это «один... сон» (таково мнение Йосефа о двух снах фараона, и он снится дважды, иначе говоря, с одним и тем же зашифрованным содержанием, но в различных символических единицах); во-вторых, в особой прогностической роли чисел — то есть количеств, встречаемых во сне. Принципиально различает сны этих групп то, что одни из них сразу почти исчерпывающим образом толкуются и затем их исполнение немедленно реализуется в повествовании (сны виночерпия и пекаря, сны фараона), а другие — а именно сны самого Йосефа — истолковываются лишь отчасти, и их реализация происходит на весьма протяженном повествовании — вплоть до конца кн. Берешит. Для понимания скрытого содержания снов Йосефа, реализуемого лишь постепенно по ходу повествования, то есть

путем как бы растворения текста этих сновидений в тексте, повествующем об исторических (в библейской традиции) событиях, считаем необходимым, помимо использования структурно-семиотической методике (уже апробированной этнологами и фольклористами), обратиться к материалу классических комментариев к Торе, главным образом к комментарию Раши (XI в.), скрупулезно и лаконично разъясняющему так называемый «простой смысл», то есть присущий, пусть и не явно, самому контексту повествования.

Поскольку речь идет о скрытом прогностическом содержании, то обратимся к изучению сновидений, связанных с Йосефом, не в порядке их возникновения в повествовании, а в порядке их реализации, то есть сбывания: окажется, что от снов, сбывающихся через несколько дней, мы перейдем затем к снам, которые сбываются через 7 и более лет и круг значений которых имеет, собственно, более значительную протяженность в нарративе. Важно заметить, что сны, толкуемые Йосефом (Берешит, 40:5—19, 41:1—32), включаются в повествование, в своих некоторых неявных аспектах уже заданное его собственными снами (Берешит, 37:5—9) и реакцией на них его братьев и отца. Вполне допустимо поэтому, что хотя в этих рассматриваемых ситуациях сновидцы различаются, но их сновидения могут оказаться стилистически и логически сходными. К тому же именно Йосеф выступает в дальнейшем толкователем сновидений, и неисчерпанный круг значений его собственных снов (они сбываются лишь в последних главах кн. Берешит) может повлиять или скорее — сказаться в формулировании им скрытого содержания снов.

Гипотеза данной работы определяется задачей рассмотрения снов не-пророков (таковы сны, связанные с Йосефом) как все же имеющих вещное, прогностическое содержание, увязываемое с нарративом. Мы предполагаем, что скрытый круг значений сновидений Йосефа развивается и реализуется в рамках последующего повествования — в главах 37-й, 39—50-й (гл. 38 — история Йеѓуды и Тамар — также сопоставима, согласно Раши, с повествованием об Йосефе; об этом ниже).

Соотнесем явное содержание снов виночерпия и пекаря и, с другой стороны, скрытое содержание этих снов в интерпретации Йосефа (она сразу же и задает повествование), с тем чтобы выделить в них структурные признаки, несущие прогностическую значимость.

Сновидец	Явное содержание	Скрытое прогностическое содержание
Виночерпий фараона	Виноградная лоза, на которой 3 ветви, расцветает и созревает. Сновидец выжимает сок из ягод в чашу фараона и подает ее фараону в руку.	Через 3 дня фараон возвратит из темницы и («вознесет тебя и возвратит») на прежнюю должность. Сновидец будет подавать чашу фараона, как и прежде.
Пекарь фараона	На голове сновидца — 3 корзины фараона, причем в верхней — яства, приготовленные пекарем для фараона. Птицы клюют эти яства.	Через 3 дня фараон снимет голову со сновидца, повесит его на дереве. Птицы будут клевать его плоть.

Сразу обращает на себя внимание, что числа кодируют количество времени между сном и его реализацией. Именно с этого структурного признака и начинается толкование Йосефа («...Три ветви — это три дня, еще через три дня фараон...», «Три корзины — это три дня, еще через три дня фараон...»). К структурным чертам сновидения, выражающим прогноз, относится, полагаем, и судьба объекта, предназначенного сновидцем для фараона. Так, сок виноградной лозы попадает к фараону — положительный исход во сне, и этому соответствует положительный прогноз толкователя; яства, приготовленные для фараона пекарем, склевываются птицами — отрицательный исход, и этому соответствует прогноз — гибель сновидца.

Логическое единообразие этих двух снов обнаруживается не только в соотношении элементов сна и прогноза, но и при сопоставлении между собой гомологических элементов сновидений как таковых. Так, предназначенное сновидцем фараону предстает во сне как содержимое в некоем содержащем: сок гроздьев лозы, затем перемещенный в чашу; испеченные яства в корзине, установленной на двух других корзинах и на голове. Сближение двух вместилищ в этих снах усиливается и присутствием в обоих случаях лозы: по мнению Раши, такие корзины плели из очищенной от коры лозы⁷.

Имеется единообразие и в гомологичных элементах содержания, раскрываемого Йосефом по поводу того и другого сна. Так, «вознесет тебя...» — о прогнозе виночерпию (в переводе П. Гиля, изд-во «Шомир») — скорее следует перевести, как это сделано Ф. Гурфинкель, а также И. Ш. Шифманом⁸: «Через три дня поднимет

фараон твою голову и вернет тебя...» Раши «поднимет голову» комментирует как способ выразить перечисление при включении в счет тех, кто присматривает за столом,— этот комментарий не вызывает сомнения. Однако заметим, что в прогнозе Йосефа пекарю буквально сказано: «...поднимет фараон твою голову выше тебя и повесит тебя...»⁹; прогноз этот сбывается лишь в последней части, об отрубании головы (то есть поднимании головы «выше тебя») ничего не говорится. Полагаем, что одно и то же слово «поднимет», употребленное в разных значениях, а точнее, означающее противоположные исходы для виночерпия и пекаря, выражает своеобразную унификацию — использование в прогнозах одной и той же логической оси.

Признак, посредством которого выражено единство, — перемещение в вертикальном направлении. Признак вертикали подкрепляется, опять-таки на лингвистическом уровне, тем, что в данном фрагменте темницу, в которую помещен Йосеф, а также виночерпий и пекарь, он называет впервые ямой. Раши применительно к другому фрагменту употребления слова «яма» в значении «темница» отмечает, что, по-видимому, темница устроена в виде ямы¹⁰.

В снах фараона, толкуемых Йосефом, также имеется стилистическое и логическое единство,— это закономерно, так как «сон фараона один». Представляется более важным, хотя на первый взгляд необъяснимым, тот факт, что существенные в этом единообразии логические признаки оказываются тождественными логическим признакам, обнаруженным нами в только что проведенном сопоставлении.

Каковы же эти признаки, определяющие логико-семиотическое единство снов фараона?

Сновидец	Явное содержание	Скрытое диагностическое содержание
Фараон	1) Из реки выходят 7 тучных коров, пасутся; вслед за ними выходят из реки 7 тощих коров; тощие коровы съели тучных коров. 2) На одном стебле всходят 7 тучных колосьев; следом за ними вырастают 7 тощих колосьев; тощие колосья поглотили тучные колосья.	7 коров или 7 колосьев — это 7 лет; 7 сытых лет сменяются 7-ю годами голода; сытость забудется, будет побеждена голодом.

И в этих снах числа кодируют предстоящее время — количество предстоящих лет. Подобно тому, как в толковании снов виночерпия и пекаря, и здесь количества, представленные одновременно, означают количества, развернутые последовательно, во времени.

Коровы выходят из реки, названной словом, которое, по мнению Раши¹¹, обозначало только Нил, — что, по-видимому, указывает на их возникновение в рамках темы земледелия. Именно поэтому, вероятно, и 7 тучных коров, и 7 тучных колосьев означают изобилие урожая. Важно отметить, что и выход коров из реки, и подъем тучных колосьев обозначены одним и тем же словом — «поднимаются». Так обнаруживается признак вертикали в содержании снов.

Признак содержимое/содержащее обнаруживается уже в том, что тучные коровы поедаются тощими, вбирающими их, как сказано сновидцем, в свою утробу. Аналогично и тощие колосья поглощают («проглатывают»), то есть вбирают в себя, тучные колосья. Этот признак оказывается ведущим в том совете, который подает Йосеф, не ожидая даже того, что его попросят о совете, как бы в продолжение толкования сна: заготовить за урожайные годы зерно с полей и хранить его в городах. Позднее, уже при описании в период голода действий Йосефа, назначенного правителем в Египте, говорится: «...и открыл Йосеф все амбары, в которых зерно...»¹².

Подведем предварительные итоги относительно логически значимых признаков, организующих структурную связь явного и скрытого содержания сновидений. Для всех рассмотренных выше сновидений и предлагаемой их интерпретации значимы три признака: 1) количество однородных предметов — кодируют временное количество, в течение которого реализуется сон; 2) признак вертикали; 3) признак содержимое/содержащее. Для снов виночерпия и пекаря второй признак присущ как сну, так и его толкованию, а третий присущ только тексту сна. Для снов фараона, наоборот, второй признак присущ только тексту сна, а третий — и сновидению, и последующему тексту, описывающему интерпретацию и затем реализацию сновидения.

Обратимся теперь к снам Йосефа, которые, возможно, задают логико-символический импульс и тексту рассмотренных сновидений (принадлежащих персонажам, непосредственно связанным с Йосефом), поскольку они появляются позднее в рамках единого повествования об Йосефе.

Сновидец	Явное содержание	Скрытое прогностическое (?) содержание соотв. реакциям на рассказ о снах
Йосеф	1) Йосеф и его братья вяжут снопы. Сноп Йосеф поднимается и стоит; прочие снопы окружают этот сноп и кланяются ему. 2) Солнце, луна и 11 звезд кланяются сновидцу.	Братья: «Неужели ты царствовать будешь над нами или править будешь нами?» Отец: «...неужели я, и мать твоя, и братья твои придем поклониться тебе до земли?»

Если первый сон Йосефа раздражает его братьев, то второй вызывает их зависть, об отце же, задавшем риторический вопрос, сказано, что «он хранил изреченное», — иначе говоря, второй сон и братьями Йосефа, и их отцом воспринимается как вещей. Если в первом сне братья метонимически связаны со снопами и соотносение снопов в сновидении уже поэтому расценивается как соотношение Йосефа и его братьев (и отсюда возникает их ненависть «за сны его»), то во втором сне такой метонимической связи нет. Звезды только потому могут трактоваться как братья сновидца, что число звезд равно числу его братьев (11); тогда солнце и луна — пара светил, завершающая обозначение семьи. (Раши замечает, что сомнение, выраженное в риторическом вопросе Йаакова, — подразумевается, что ведь мать Йосефа, Рахель, уже умерла, — обусловлено его желанием отвлечь своих сыновей от зависти: «подобно тому, как не может [исполниться] то, что касается твоей матери, так и остальное нереально»¹³. Однако 11 звезд, солнце и луна — это семья сновидца, выраженная в числовом астрономическом коде.)

В обоих сновидениях, кроме числового признака (совокупности снопов, звезд изоморфны совокупности братьев), представлено единообразие и по признаку вертикали. Выражение «...и вот поднимается мой сноп...» Раши комментирует как принятие этим снопом «стоячего положения»¹⁴ и пребывание его «на своем месте в вертикальном положении». Признак вертикали сопряжен с социальным признаком: снопы братьев кланяются снопу Йосефа, сновидцу кланяются все члены его семьи, обозначенные в астрономическом коде.

Два структурных признака, определяющих интерпретацию снов Йосефа, непосредственно данную в повествовании, — это числовой

признак и пространственный признак (вертикаль), сопряженный с социальным (кланяться сновидцу толкуется как прогноз его властвования). Признак пространственного положения, охарактеризованного по вертикали, сопряжен в дальнейшем повествовании об Йосефе с признаком возвышения/понижения социального положения, причем, как правило, они выступают в качестве самостоятельных характеристик в фабуле, а не как избыточное взаимодополнение. Проследим, в какой мере сопряжение этих признаков задает динамику повествования на протяжении всей истории об Йосефе. Это, с другой стороны, поможет также определить условия и пределы, при которых все же сбываются сны Йосефа. Ни в самом тексте Торы — в непосредственной на сны Йосефа реакции отца и братьев, — ни даже в классическом комментарии (из «Сончино»: «Разгадка снов очевидна: Йосеф должен быть правителем»¹⁵) нет развернутого истолкования того, что составляет разгадку этих снов, каковы условия их осуществления, — подобно тому как это имеется относительно снов виночерпия, пекаря и фараона. Покажем, что логико-семиотический импульс, содержащийся в снах Йосефа, осуществляется, вплоть до исчерпания, по ходу самого нарратива.

Проследим, как в последовательности ключевых эпизодов нарратива происходит изменение значений признака вертикали (вверх/вниз) и социального положения Йосефа (возвышение/понижение). Сначала перечислим эти эпизоды.

1) Йосеф излагает сновидения: в первом из них его сноп принимает вертикальное положение, в то время как снопы его братьев занимают горизонтальное положение; в первом и втором сне Йосефу кланяются; братья и Йосеф толкуют его сны как претензию на то, чтобы стать правителем.

2) Братья (10 братьев, в отсутствие Биньямина), желая оказать противодействие скрытому содержанию снов Йосефа («Увидим, сбудутся ли сны его»), сначала замышляют убить его и бросить в яму, но затем, под действием слов Реувена, выполняют только вторую часть этого; перед помещением Йосефа в яму стягивают с него его разноцветную одежду.

3) По предложению Йегуды братья продают Йосефа в рабство проходящим мимо купцам, перед этим вытаскивают, поднимают Йосефа из ямы (Берешит, 37:28)¹⁶.

4) Йосеф, отвезенный купцами в Египет, продан ими Потифару, царедворцу фараона, начальнику секирщиков. Йосеф обретает бла-

говоление в глазах Потифара, и тот назначает его правителем «над домом своим, и все, что у него, отдал в руки его».

5) Жена Потифара уговаривает Йосефа «ложиться подле нее, чтобы быть с ней». Йосеф отказывается, опасаясь, содеяв зло, провиниться перед Б-гом. Угрожает также утрата обретенного социального положения.

6) По навету жены Потифара, представившей в качестве доказательства одежду Йосефа, сорванную с него, Потифар помещает Йосефа в темницу (позднее названную «ямой» — см. с. 162 и п. 9).

7) Начальник темницы назначает Йосефа распорядителем.

8) Благодаря истолкованию снов виночерпия и пекаря Йосеф впервые обретает свойство снотолкователя. Но его просьба, обращенная к виночерпию, о помощи в том, чтобы выйти из темницы, остается неисполненной.

9) Фараон посылает за Йосефом как снотолкователем. Йосефа выводят «из ямы» (то есть из темницы). Переменив одежду, он приходит к фараону.

10) После успешного истолкования снов фараона Йосеф назначен им правителем Египта. Фараон в числе прочего дарит Йосефу одежду из виссона и велит везти его на колеснице, предназначенной для наместника. Перед Йосефом возгласили: «Преклониться!» — и фараон сказал ему: «Без тебя никто не поднимет ни руки, ни ноги своей во всей стране Египетской» (Берешит, 41:44).

11) Братья Йосефа (10 братьев, без Биньямина), придя в Египет купить хлеба, предстают перед Йосефом, правителем страны, и кланяются «ему лицом до земли»¹⁷ и называют себя его рабами. Впервые Йосеф вспоминает о прежде виденных им снах о своих братьях¹⁸.

12) Обвинив братьев в том, что они соглядатаи в Египте, Йосеф помещает их сначала на три дня под стражу¹⁹, а затем, оставив там только одного из них, Шимона, отправляет остальных с зерном домой, с тем чтобы доставили ему младшего брата, Биньямина.

13) По приказу Йосефа серебро, уплаченное за зерно, тайком возвращено каждому из братьев в его суму. Заметив, когда опорожняли сумы, эти узлы с серебром, братья, а затем и Йааков устрашились.

14) По прибытии братьев с Биньямином в Египет к ним вывели Шимона и затем их всех ввели в дом Йосефа. Все братья поклонились, пали ниц перед Йосефом (то же словосочетание, что в п. 11).

15) По приказу Йосефа опять каждому из братьев тайком поло-

жено серебро в кошель его, а Биньямину — серебряный кубок Йосефа.

16) Братья, обвиненные в краже, возвращены все в город, войдя в дом Йосефа, падают ниц перед ним. Йосеф требует в качестве наказания за мнимую кражу оставить ему рабом Биньямина — того, у кого обнаружили кубок.

17) Не выдержав драматизма ситуации, Йосеф признается своим братьям, кто он. Обращается к ним с утверждением, что не они, но Б-г послал его в Египет и поставил там правителем; просит рассказать отцу о его славе в Египте и передать, что приглашает его со всем потомством переселиться в Египет. По приказу фараона братьям для переселения евреев в Египет даются повозки; Йосеф дарит братьям также новую одежду.

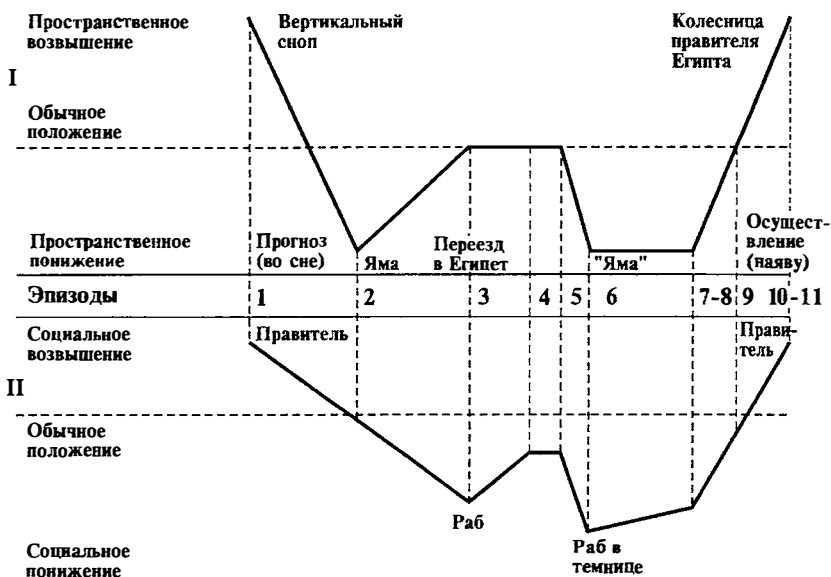
18) По приказу фараона все потомство Йаакова поселено на земле Гошен — лучшей земле Египта.

19) Йааков перед смертью поочередно благословляет своих сыновей и, дойдя до Йосефа, называет его «пастырем камня»²⁰ Израилева, говорит, что Йосеф благословениями Б-га отличен среди своих братьев и что на нем «благословения небес свыше, благословения бездны, лежащей внизу, благословения персей и утробы» (Берешит, 49:25).

20) После смерти отца братья Йосефа, испугавшись мести за ранее содеянное ему зло, приходят к нему с просьбой о прощении, падают ниц перед ним. Йосеф предлагает им не страшиться и указывает еще раз на телеологию истории взаимоотношения его с братьями: «...вы замыслили против меня зло, Б-г замыслил то к добру, чтоб содейть, как сего дня: сохранить жизнь народу многочисленному» (Берешит, 50:20)²¹.

Признак вертикали оказывается неотъемлемо присущим многим из ключевых эпизодов повествования: и помещение Йосефа в яму, и попытка жены Потифара увлечь его на ложе (то есть перевести в горизонтальное положение), и водворение в темницу («яму»); с другой стороны, по выходе из темницы вскоре Йосеф уже перемещается на колеснице; братья перед ним простираются и падают ниц — в четырех эпизодах. Признак социального положения представлен такими составляющими, как: проданный в рабство; управляющий в доме; распорядитель во внутреннем управлении темницей; правитель Египта.

Изобразим графически, как изменяется в повествовании положение Йосефа по двум относительно автономным вертикалям: про-



странственной (I) и социальной (II). В качестве начальной точки отсчета изберем сновидения Йосефа, поскольку, вкупе с их непосредственной интерпретацией, сразу же задается логико-семиотический импульс, а в качестве конечной — эпизод встречи Йосефа с братьями, когда он впервые вспоминает о своих вещих снах.

Обращает на себя внимание то, что в ряде эпизодов присутствует признак содержимого/содержащего, уже знакомый нам из анализа снов, интерпретированных Йосефом. Не будучи представлен в снах Йосефа, этот признак все же существен в их реализации в последующем повествовании. Так, содержимым ямы (либо темницы — «ямы») оказываются последовательно: Йосеф — два раза; затем его 10 братьев, а после этого один из них, оставленный заложником, — тоже два раза. Дважды в роли содержимого выступает (в глазах Йосефа) Биньямин — сначала оставленный у своего отца, в то время как 10 братьев прибывают в Египет, а позднее, после инцидента с кубком, Биньямину грозит рабство и заключение в доме Йосефа. Кроме того, признак содержимого/содержащего является ключевым в эпизодах с мнимой кражей братьями серебра, а затем и кубка. (Кубок как содержащее без содержимого присое-

динен Йосефом к Биньямину — к тому, кого он хочет таким образом сделать пленником, то есть содержимым своего дома.) Наконец, для переселения потомства Йаакова в Египет фараон выделяет повозки — содержащее, и прибывшие евреи поселяются в земле Гошен, становясь как бы содержимым этой части Египта.

В некоторых эпизодах изменения в положении персонажа повествования (по признаку вертикали или в социальном положении) маркированы особенной одеждой. Так, братья Йосефа, перед тем как бросить его в яму, срывают с него разноцветную одежду; жена Потифара срывает одежду с Йосефа, пытаясь увлечь его к себе на ложе. В обоих случаях одежда играет роль доказательства в лживых построениях гонителей Йосефа. Особо отмечен дар фараона Йосефу — одежда из виссона²². Неоднократно упоминается о перемене одежды в связи с изменением социального положения и о дарении одежды.

Признак одежды скрепляет весь нарратив об Йосефе — от предоставленной отцом разноцветной одежды до подаренной фараоном одежды из виссона — и отчасти увязывает с повествованием об Йосефе вставную историю об Йеґуде и Тамар: Тамар добилась сближения с Йеґудой, сбросив свои вдовьи одежды и укутавшись покрывалом и тем самым сокрыв, кто она. Признак содержимого/содержащего также играет весьма значительную роль во вставной истории: Тамар не успела стать матерью, так как Б-г умертвил ее мужа, первенца Йеґуды; его второй сын, Онан, изливал семя на землю, чтобы не дать потомства, которое будет считаться потомством его старшего брата; и наконец Тамар понесла от Йеґуды, и, сказано: когда настало время ей рожать, были «близнецы в ее утробе».

Мы проследили присутствие в повествовании глав — 37—47-й (вся история об Йосефе завершается в гл. 50) признаков одежды и содержимого/содержащего, существенных для развития сюжета, поскольку хотя они и не представлены в явном содержании снов Йосефа, но без них невозможен нарратив, на протяжении которого постепенно реализуется скрытое содержание этих снов. Посредством признака одежды — разноцветная одежда²³ — предвосхищается один из элементов скрытого содержания снов Йосефа (обретение им власти). Посредством признака содержимое/содержащее постепенно прокладывается линия социального возвышения Йосефа и вхождения его, а затем и народа Израиля, в землю Египетскую.

В контексте всего повествования глав 37—50-й осуществляется,

таким образом, интерпретация снов Йосефа, раскрытие зашифрованного в них содержания. Оно состоит не только в том, что Йосеф будет социально возвышен над братьями, и не только в том, что он станет правителем. Еще один аспект — коллективный — существен в скрытом содержании снов Йосефа: собрание в земле Египетской всего народа Израиля (в первом сне представлен двенадцатью коленами, а во втором — как потомство Иаакова). Относительно этого второго аспекта наделение Йосефа властью выступает в качестве необходимого сопутствующего условия.

В свете такой, обнаруживаемой посредством анализа, интерпретации снов проясняется и семантическая значимость присутствующих в снах специфических кодов — снопы и светила. Первый, по-видимому, указывает на земледельческий характер страны, где поселится народ Израиля, а второй — на то, что на Йосефа будет перенесено благословение Б-га, данное Аврааму, Ицхаку и Иаакову (о чем говорится в благословении Иаакова: Берешит, 49:25).

Завершая применение структурно-семиотической методики к выявлению неявной внутренней связности сновидений Йосефа и, с другой стороны, всего нарратива глав 37—50-й, следует охарактеризовать соотношение выделенных логически значимых признаков. Если считать, что формула сновидения определяется главным образом соотношением в его содержании главных семиотических признаков, то формулы снов, толкуемых Йосефом, и его собственных — различаются.

Сновидец	Определяющий признак	Сопряженный признак
Виночерпий, пекарь	Содержимое/содержащее	Пространственная вертикаль
Фараон	Содержимое/содержащее	Пространственная вертикаль
Йосеф	Социальная вертикаль (возвышение)	Пространственная вертикаль

Итак, сны Йосефа по своей логической структуре существенно отличаются тем, что в них присутствует признак, специфичный именно для последующей судьбы Йосефа. Вместе с тем в этих снах отсутствует признак содержимого/содержащего, существенный для последующего выявления коллективного (а не только индивидуального) содержания, — приход народа Израиля в Египет, где уже правит Йосеф. Этот признак появляется только в последующем повествовании об Йосефе — сначала сцепленный с признаком про-

странственной вертикали (помещение в яму), а затем и с признаком социальной вертикали (помещение в темницу — «яму»; помещение на колесницу правителя Египта); в свою очередь именно через этот признак обретают свою формулу сновидения прочих сновидцев.

Непроясненным еще остается частный на первый взгляд вопрос о логико-семиотическом статусе чисел, а точнее, количества 11 (11 снопов, 11 звезд). В данном случае оно совпадает с числом братьев Йосефа, но это само по себе не позволяет, как это сделано Йосефом-снотолкователем (3 лозы и 3 птицы — это 3 дня, а 7 коров и 7 колосьев — это 7 лет сытости, голода), увязать число 11 с числом лет, необходимых для осуществления скрытого содержания сна.

Обратим внимание на два обстоятельства. Первое — это соотнесение в тексте повествования, — и на это указывает Раши, — Йаакова и Йосефа. Поясняя, отчего как только заходит речь во втором стихе главы 37-й о «порожденных Йааковом», то сразу же упоминается «Йосеф, семнадцатилетний», Раши называет это упоминание «исходной точкой» и тут же, продолжая свое пояснение: «Это привело к тому, что они спустились в Мицраим. Таково разъяснение прямого смысла стиха»²⁴. Иначе говоря, телеологическая роль Йаакова — привести все свое потомство в Египет, где будет формироваться народ Израиля (Израиль — новое имя, данное Йаакову Б-гом), — с этого пункта повествования увязана с Йосефом. Раши называет и другие аспекты сопоставления в повествовании Йаакова и Йосефа, относимые комментатором к «аллегорическому смыслу»²⁵. Для нас весьма важен и такой аспект сопоставления, производимого Раши, как совпадение по числовой характеристике, взятой в одном и том же аспекте: с того времени, как Йосеф вынужденно расстался с отцом, и до того времени, как Йааков с потомством пришел в Египет, истекло 22 года, и столько же времени Йааков, отправившийся за женой, жил вдали от своих отца и матери²⁶.

Второе обстоятельство, учет которого приближает, по нашему мнению, обнаружение структурной характеристики чисел в снах Йосефа, — то, что числа в первом и втором снах не совпадают: в первом сновидцу кланяются 11 снопов, а во втором — 13 светил. Если, согласно непосредственной интерпретации этих снов, количество 11 относится к братьям Йосефа, то 13 — ко всему его семейству, кроме него (сновидец при этом занимает психологически эгоцентричную позицию, в сне не представлен). Попытаемся отыскать, нет ли в повествовании количеств, восходящих, соответственно, к 11 и 13.

Во-первых, число 22 (= 11 x 2) — общая характеристика и Йосефа, и Йаакова. Во-вторых, 11 и 13 кратны характеристикам длительности жизни: Йосеф, умерший в Египте, всего прожил 110 лет; Йааков, также умерший в Египте, прибыл туда со всем потомством в возрасте 130 лет. (Всего Йааков прожил 147 лет; 17 лет после поселения в Египте, — это годы, прожитые Йааковым совместно с Йосефом, бывшим уже в статусе правителя Египта, — как бы симметрично уравнивают те 17 лет, тоже прожитые совместно, до отправления Йосефа в Египет, когда он, обладая отличительной одеждой, уже, волею отца, как бы обладал достоинством, подобным царскому.)

Полагаем, что число 11, представленное в обоих снах Йосефа (количество снопов, звезд), кодирует не только количество братьев, но и число лет его жизни, а число 13 из второго сна, где презентирована вся семья Йаакова, кроме сновидца, — возраст жизни Йаакова на момент, когда он привел свой народ в Египет, как бы под управление Йосефа. Таким образом выполняется формальное семиотическое требование к числовой характеристике, содержащейся в сновидении: она должна указывать на то время, по истечении (наступлении) которого сбудется скрытое содержание.

Сны Йосефа, особенно второй, который затрагивает не только судьбу сновидца, но и судьбу всего потомства Йаакова, не могли, по-видимому, быть интерпретированы сразу ввиду сложности их скрытого содержания. Прогностическое содержание этих снов, рассматриваемых совместно, касается сразу двух персон — будущего правителя Египта и основателя народа Израиля; сны лишь указывают на главное условие переселения в Египет и укрепления там потомства Йаакова — возвышение Йосефа как в социальном, так и в космологическом аспектах.

Вернемся в заключение к основному ориентиру данной работы: логико-семиотический статус сновидения как «текста в тексте». В этом отношении особенно показательна структура снов, связанных с Йосефом, поскольку в них нет коммуникации со Всевышним и в силу этого в их явном содержании отсутствует телеология. Скрытое прогностическое содержание этих сновидений состоит в сопряженности предстоящего события и времени, необходимого для его осуществления. Парность сновидений обнаруживает эти две структурные характеристики в некоторой автономии от кодов. В наиболее сложных сновидениях — там, где Йосеф выступает сновидцем, — скрытое содержание усложнено тем, что в нем представлено не

одно, а два события, одно из них оказывается, по ходу повествования, условием для осуществления другого. Сны Йосефа, реализуемые ходом последующего нарратива, наиболее отражают специфику еврейской мысли библейского периода, увязывающей судьбу индивида и судьбу народа в едином историческом времени. представленном в данном случае в числовом коде.

¹ Автор выражает признательность доктору философских наук И. Р. Тантлевскому за первое прочтение статьи и любезно высказанные замечания.

² Encyclopaedia Judaica. London, 1972. P. 208.

³ *Tuano Sh. Les rêves et leur interprétation dans la tradition juive: thèse présentée pour le doctorat en médecine. Strasbourg, 1967. P. 12—13.*

⁴ Как считает С. Цейтлин, сновидение в библейском повествовании имеет две функции: а) указание; б) как форма провидения (*Zeitlin S. Dreams and their Interpretation from the Biblical Period to the Tannaitic Time: On Historical Study // The Jewish Quarterly Review. 1975. Vol. 66. № 1. P. 1*). Однако, как мы показываем ниже, сновидение как «текст в тексте» не исчерпывается этими функциями.

⁵ *Мхитарян К. Н. Реальность сновидения; свидетели сновидения // Сон — семиотическое окно. Milano, 1994. С. 19.*

⁶ *Молок Д. Ю. Сон Сципиона (Сновидение и политика в Древнем мире) // Там же. С. 34.*

⁷ Пятикнижие с комментарием Раши. Пер. Ф. Гурфинкель. Вып. 9. Jerusalem, 1990. С. 39. Далее сокращ.: Раши.

⁸ Учение: Пятикнижие Моисеево. Пер. И. Ш. Шифман. М., 1993. С. 97.

⁹ Во всех трех упомянутых переводах слово *icl'* передано в первом и втором снотолкованиях по-разному, что затрудняет задачу сопоставления.

¹⁰ Раши. Вып. 10. С. 9.

¹¹ Там же. С. 4.

¹² Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 99. Слова «амбар» и «зерно», отсутствующие в оригинале, взяты И. Ш. Шифманом из текста Септуагинты. В переводе П. Гиля сказано: «...и отворил Йосеф все, что в запасе их...» (С. 235).

¹³ Раши. Вып. 9. С. 9.

¹⁴ Там же. С. 8.

¹⁵ Пятикнижие и Ёафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / Сост. Й. Герц. М.; Иерусалим, 1994. С. 177.

¹⁶ По мнению Раши, именно братья вытащили Йосефа из ямы, чтобы продать (Раши. Вып. 9. С. 15). В переводе П. Гиля (С. 211) говорится, что Йосефа вытащили купцы из Мидьяна, а в переводе И. Ш. Шифмана это не прояснено (С. 95).

¹⁷ Раши (Вып. 10. С. 23) отмечает, что это словосочетание обычно означает — простереться, припасть к земле, вытянув руки и ноги.

¹⁸ Раши отмечает: Йосеф «понял, что [сны] исполнились, ведь [братья] пали перед ним» (Там же).

¹⁹ Раши: имеется в виду в темницу (Там же. С. 26).

²⁰ Раши отмечает, что «камень» — это аббревиатура слов: отец и сын, или Йааков и сыновья (Раши. Вып. 12. С. 36).

²¹ Там же. С. 49.

²² В переводе Ф. Гурфинкель сказано: «платье из тонкого льна»; Раши отмечает, что в Египте оно ценилось (Раши. Вып. 10. С. 15).

²³ В комментарии «Сончино» говорится, что разноцветная одежда — отличительный признак людей, наделенных властью; во времена царя Давида царских детей выделяли такой одеждой (Пятикнижие и Гафтарот... С. 177).

²⁴ Раши. Вып. 9. С. 5.

²⁵ «Во-первых, Йааков служил Лавану только из-за Рахели (будущей матери Йосефа. — *А. О.*); во-вторых, лицом Йосеф походил на него; в-третьих, все, что произошло с Йааковым, произошло с Йосефом: того ненавидели и этого ненавидели, того брат хотел убить и этого братья хотели убить» (Там же. С. 5—6).

²⁶ Расчет Раши на основании фактов повествования, — см.: Там же. С. 17.



**ОЧЕРКИ.
ИСТОРИЧЕСКИЕ
ПОРТРЕТЫ**

ЦЕМАХ ШАБАД

Эпоха начала XX в. в истории евреев Восточной Европы исключительно богата удивительными судьбами и яркими личностями. Возможно, что причиной этого феномена явилось бурное развитие различных политических и идеологических течений, возникновение разнообразных общественных организаций, что способствовало проявлению и полному самовыражению сильных личностей, таких, как Цемах Шабад.

Среди центров еврейской жизни в Российской империи особое место занимал Вильно, который часто называют литовским Иерусалимом. В Вильно жили и работали многие еврейские мыслители различных направлений. Туда стекались бундисты и идишисты, сионисты и сторонники языка иврит. Именно в этом городе и родился Цемах Шабад.

Жизненный путь Цемаха Шабада настолько же уникален, насколько и обычен для данной исторической эпохи. Вначале он оторвался от еврейской среды, но затем вернулся к своему народу и всю свою профессиональную, общественную и политическую деятельность направил на его благо. И если сегодня мало кто помнит о Цемахе Шабаде — политическом и общественном деятеле, то о докторе Шабаде знают все. Ведь именно доктор Шабад стал прототипом доктора Айболита. К. И. Чуковский был знаком с Цемахом Шабадом и своего доктора Айболита писал с него.

Цемах Шабад родился в Вильно 5 февраля 1864 г. Его отец занимался торговлей и перевозками и поэтому большую часть времени проводил в Москве. В своей автобиографии Шабад пишет, что со временем отец, Йосеф Зелик Шабад, стал приезжать домой только два раза в год: на осенние праздники и на Пейсах. Детей в семье Шабадов было много, и Цемах был седьмым.

Мать Шабада была дочерью очень известного главы Ранай-лесской ешивы раби Якова Довида Пескина. Она была очень предприимчивой женщиной и в одиночку содержала магазин «огульной галантереи» в центре города. По воспоминаниям Шабада, его мать была образованной женщиной и свободно говорила по-русски и на идише, а также, вероятно, и по-польски.

Семья Шабадов всегда была очень тесно связана с русской культурой. Она принадлежала к городской элите, была достаточно богата, чтобы уделять много внимания образованию детей, к тому же многие их родственники жили в Москве и даже вполне ассимилировались. Так, Шабад вспоминает некоего Скурковича, друга семьи, который был вначале ишива-бохером у его деда, потом уехал учиться в Москву, где в итоге стал военным врачом. Этот удивительный человек поразил Цемаха Шабада (которому в тот момент было около пяти лет) русской речью, белым мундиром, замшевыми перчатками и усами, и маленький мальчик решил, что тоже будет доктором.

Родители Шабада предпочли дать сыну русское образование, и выбор стоял исключительно между гимназией и реальным училищем. По результатам экзаменов Цемах Шабад поступил в реальное училище, откуда, правда, вскоре перевелся в гимназию.

В 1881 г. семья Шабадов окончательно переезжает в Москву, где примыкает к кругу полуассимилированных евреев. Цемах Шабад продолжил свое образование во 2-й московской гимназии. Его школьные друзья принадлежали к тому же самому кругу московских евреев, в результате чего Шабад оказался как бы на полпути: от еврейского народа он почти оторвался, но к русскому так никогда и не пришел.

В этот период Шабад увлекся революционной деятельностью, хотя это слишком громкое название для мальчишеского увлечения. Еще в Вильно Шабад имел в гимназии определенные неприятности. В Москве он прочел Маркса и даже решил познакомиться с русской деревней. Однако революционное увлечение зашло слишком далеко, и Шабад был исключен из гимназии. Любопытно, что в одном классе с ним в гимназии учился С. Зубатов, который впоследствии стал известным жандармом.

С самого начала жизнь Цемаха Шабада складывалась достаточно бурно, и в этом он как бы следовал шаблону своего времени. Так или иначе, Шабад покинул гимназию и поступил в Казанский ветеринарный институт. Однако он очень быстро решил для себя, что этот институт ему не подходит, и забрал свои документы. Целый год Шабад занимался дома, и в мае 1884 г. он сдал экзамены за все классы гимназии в Туле. Кстати говоря, в Туле в этот момент находился знакомый их семьи — писатель Вересаев, который, видимо, помогал Шабаду держать экзамены. В сентябре того же года Цемах Шабад поступил на медицинский факультет Московского университета.

К этому моменту юношеское увлечение революционной деятельностью еще более окрепло. Шабад начал печатать свои фельетоны в левой газете «Русский курьер». Помимо этого, он занимался своим прямым делом — медициной и печатал статьи на профессиональные темы в университетском сборнике.

Именно в университете началось «возвращение» Цемаха Шабада в еврейский мир. В студенческие годы (которые он считает лучшими в своей жизни) Шабад интересовался деятельностью Ховевей Цион. Ефим Членов — друг и соученик Шабада — организовал что-то вроде кружка для еврейских студентов медицинского факультета, на котором они читали различные труды Ховевей Цион и сами готовили рефераты.

В то же время Шабад участвует в полулегальной кассе Общества для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ). Тогда он, вероятно, не предполагал, что впоследствии сам возглавит Виленское отделение ОПЕ и посвятит ему все свои силы.

В 1889 г. Цемах Шабад закончил Московский университет. Он остается в Москве, где совмещает написание диссертации с работой в больнице и небольшой частной практикой. В то время он жил на Варварке, в Зарядье, где традиционно селились евреи. Шабад вспоминал впоследствии, что в годы, предшествующие изгнанию евреев из Москвы (1891—1893), на месте Глебова подворья еще сохранялось значительное еврейское население. Можно предположить, что эти люди и являлись клиентами молодого врача, хотя Шабад и не говорит об этом прямо в своих мемуарах.

1891 г. стал этапным в жизни молодого доктора. Пробуждению национального сознания Цемаха Шабата послужили трагические события, и в своих воспоминаниях с высоты прожитых лет он сам признает этот факт. С воцарением Александра III политическая обстановка в империи радикально меняется в сторону реакции, и едва ли не в первую очередь это касалось еврейского населения, чья жизнь отныне регулировалась Временными правилами 1882 года. Московская еврейская община испытала на себе всю силу реакции в 1891 г.

Холодной зимой 1891 г. евреям было предписано покинуть Москву и Московскую губернию. Разрешение на проживание во второй столице получили только те евреи, которых Шабат в своих мемуарах называет «профессорим». В кругах московской еврейской интеллигенции росла популярность идеи барона Гирша, который пропагандировал еврейскую колонизацию Аргентины.

Шабат с грустью пишет о том, что его еврейские чувства были «разбужены» всплеском антисемитизма и реакции. Однако в 1891 г. он с чисто юношеским максимализмом, который, правда, был ему свойствен до самой старости, загорелся идеей эмиграции в Аргентину, тем более что многие его друзья и знакомые уже уехали в Южную или Северную Америку. Так, Цемах Шабат вспоминает Бориса Кацеленбогена, покинувшего Москву вместе с молодой женой и ставшего впоследствии видным деятелем «Джойнта» в Америке.

К своей предстоящей поездке в Аргентину Шабат отнесся исключительно серьезно. Удивительно, что на протяжении всей жизни Шабат сочетал в себе идеализм и серьезную обстоятельность. Молодой врач написал своим знакомым в Париж, чтобы выяснить, какие перспективы ждут его в Южной Америке, однако компетентные друзья ответили, что в еврейских колониях в Аргентине врачу устроиться практически невозможно. Тогда Шабат дает объявление в «Берлинер Клинишер Вохншрифтен» следующего содержания: «Еврейский доктор, знающий жаргон, имеющий еврейское сердце и наилучшие рекомендации...» и т. д.

В Аргентину Шабат так и не уехал, хотя трудно предположить, что единственной причиной этому послужило отсутствие вакансий в еврейских колониях. Вероятно, Шабат все еще

хотел стать частью российской интеллигенции, найти себя вне еврейской общины. В мемуарах Шабад описывает как свои переживания по поводу изгнания евреев из Москвы, так и горечь в связи с разразившимися в России голодом и эпидемией холеры. Характерно, что в связи с этими трагическими событиями Шабад в первую очередь интересуется реакцией известных русских писателей и общественных деятелей, в то время как с еврейской прессой и литературой он был в то время практически не знаком.

Шабладу грозило изгнание из Москвы. В это время он сближается с русской семьей Новиковых, в которой он прожил два с половиной месяца. Эта семья придерживалась достаточно радикальных взглядов. Как раз в это время Новиковы должны были уезжать в Лондон, и Цемах Шабад уехал с ними. В Лондоне он познакомился с Алексеем Тургеневым — племянником знаменитого писателя, который вместе с Новиковыми сотрудничал в «Таймс» и других газетах, а также активно занимался общественной деятельностью, в частности собирал средства на борьбу с эпидемией холеры.

Весной 1893 г. Цемах Шабад вместе с Тургеневым перебирается в Вену. Однако долго он там не прожил и уже в конце года возвращается в Вильно. Сам Шабад не называет причин своего скорого возвращения из-за границы, но запрашивается несколько возможных объяснений. Вероятно, отсутствие врачебной практики в Англии и Австро-Венгрии и горячее желание молодого доктора работать на благо общества побудили Шаблада вернуться туда, где он мог получить место. В Москву он вернуться не мог, так как разрешения на проживание у него не было, поэтому он едет в Вильно.

Надо отметить, что при всем своем идеализме Цемах Шабад был достаточно амбициозен и претендовал на значительную должность. Поэтому в Вильно он возвращается с рекомендациями своих русских друзей к генерал-губернатору Оржевскому и инспектору Еремееву. К сожалению, рекомендательные письма очень мало помогли молодому доктору, и он получил лишь место ординатора в больнице Савича.

В конце 1894 г. в Вильно разразилась эпидемия холеры. Еще в студенческие годы, а затем в 1891 г. Шабад много занимался проблемой лечения холеры, впоследствии он неод-

нократно читал лекции для еврейского населения (в рамках работы в ОПЕ) на тему борьбы с эпидемическими заболеваниями. Сам Шабад считал эпидемию 1894 г. истинным началом своей врачебной практики.

В это же время Шабад все больше увлекается еврейской общественной деятельностью. Его интересует все: от социалистических идей Бунда до сионизма. Цемах Шабад был, безусловно, наделен характером лидера, потому что буквально через год после своего возвращения в Вильно он выступает организатором дискуссионного клуба для молодой еврейской интеллигенции. Участники этих еженедельных собраний делали рефераты о зарождавшемся тогда сионистском движении. На одном из таких вечеров Шабад оппонировал доклад молодого иешиботника, который выступал в поддержку сионизма. Этим молодым человеком оказался Иосиф Клаузнер — известный впоследствии сионистский деятель и еврейский историк.

Участвуя в работе дискуссионного клуба, Шабад все более убеждался в необходимости развития еврейского образования. После врачебной практики это становится вторым делом всей его жизни. Тогда, в середине 90-х гг. XIX в., в Вильно была организована первая знаменитая вечерняя школа для евреев. За долгое время ее работы в ней преподавали Ривесман, Цунзер, Плюдермахер, известные литераторы, такие, как М. Шалит, И. Гольдштейн, Колманович. Все преподавание велось на идише.

Тогда еще не существовало местных отделений ОПЕ, они были оформлены только в 1907—1910 гг., поскольку правительство дало разрешение на организацию филиалов только в связи с принятием закона о всеобщем образовании. Виленское отделение ОПЕ официально было зарегистрировано только в 1908 г., и с этого времени вплоть до ликвидации в 1939 г. практически непрерывно его возглавлял Цемах Шабад.

Трудно однозначно определить, каких идеологических взглядов придерживался Цемах Шабад. Он принадлежал к русско-еврейской интеллигенции, и его повседневным языком был русский. В общем, несмотря на юношеские увлечения, ему были чужды как социалисты-бундисты, так и сионисты. И хотя Шабад не принадлежал к группе идишистов, он осознавал, что для развития еврейского образования необходимы школы на идише, где будут изучаться и иврит, и еврейская история и литература,

и общеобразовательные предметы. В некоторых своих взглядах Шабад приближался к фолькистским воззрениям Дубнова. И тем не менее Шабад всегда оставался только самим собой, деятелем виленского «истеблищмента».

Уже на первых конференциях ОПЕ Шабад выступал за организацию школ на идише, учительских семинаров и библиотек. Его неоспоримым аргументом в спорах со «старым поколением» (выражение Шабада) ОПЕ была успешно действующая вечерняя школа. Впоследствии в рамках Виленского отделения ОПЕ Шабад осуществил свою мечту о народной библиотеке. Библиотека, организованная ОПЕ, была едва ли не самой крупной в Вильно, при ней одно время действовал педагогический музей и лекторий. Надо ли говорить, что, помимо активного участия в организации библиотеки и чтения лекций для евреев Вильно, Шабад жертвовал очень значительные суммы на содержание этой библиотеки. Например, к очередному юбилею врачебной деятельности он пожертвовал на библиотеку 300 рублей (для сравнения: годовой бюджет библиотеки составлял около 1000 рублей).

Шабад редко вступал в дискуссии на общих собраниях, но осуществлял контроль за повседневной работой ОПЕ. Благодаря его инициативе были открыты учительские курсы и женские школы на идише. Во время первой мировой войны он контролировал работу ОПЕ по организации благотворительных кухонь.

В то же время деятельность в ОПЕ была далеко не единственной общественной работой, которой занимался доктор Шабад. Видимо, секрет заключался в его удивительной работоспособности и вечно юношеском взгляде на жизнь. История виленской общины этого периода подарила нам множество ярких личностей, похожих на доктора Шабада, таких, как Яков Выгодский, Плюдермахер, Ривесман и другие, которые являлись одновременно и общественными активистами, и штадланами еврейской общины.

Когда-то в Москве Цемах Шабад мечтал заняться журналистикой; конечно, будучи известным виленским врачом, он уже не собирался менять поприще, но вопросы еврейской печати продолжали его живо интересовать. В то время в Вильно еще не существовало еврейских газет, поэтому своеобразным рупором

виленской еврейской общины становится «Северо-западное слово». Наиболее ярким публицистом, писавшим от имени еврейской общины, тогда был хороший знакомый Цемаха Шабата еще с московских времен Осип Минор.

Осип Минор был сыном известного московского раввина Соломона Минора, который вынужден был покинуть Москву в 1891 г. и вернуться в свой родной Вильно. Вместе с Осипом Минором Шабат обсуждал планы создания еврейской газеты в Вильно, но тогда они так и не были осуществлены. Через посредничество Минора Шабат опубликовал в конце 90-х гг. в «Северо-западном слове» несколько коротких статей, большинство из которых касалось популяризации гигиены и санитарии.

Вместе с тем Цемах Шабат был одним из сопредседателей общества «Помощь через работу» («Хилф дурх арбет»), созданного при содействии доктора Фина. Общество расцвело благодаря активной работе А. Найшула и доктора Маковера. В статье, посвященной работе этого благотворительного общества, которая вышла в свет в 1928 г., Шабат характеризует его деятельность как «славную страницу в общественной жизни виленской еврейской общины».

Еще одной работой на поприще еврейской «официальной, полуполитической» благотворительности стало для Шабата участие в деятельности «Братолюбивого общества», созданного по инициативе известного московского еврейского деятеля Владимира Осиповича Гаркави.

Эта организация не была официально признана властями, поэтому собрания происходили в частных домах «за накрытым столом». К сожалению, в 1902 г. это чуть не вылилось в серьезный политический инцидент, когда члены общества организовали неофициальный банкет в честь известных московских адвокатов Грузенберга и Миронова, участвовавших в громком политическом процессе. На фоне обострившихся отношений между польской и еврейской общинами в Вильно подобное мероприятие грозило перерасти в открытый конфликт, и власти поспешили закрыть общество. Доктор Шабат не описывает конкретную деятельность «Братолюбивого общества», но можно предположить, что на его домашних собраниях велись достаточно радикальные политические дискуссии.

Со временем Цемах Шабад все больше включается в политическую деятельность, что во многом связано с общей политической ситуацией в стране в начале XX в. Крепнет и его положение как одного из представителей еврейской общины Вильно.

В 1902 г. в Вильно прошла первая демонстрация, и вслед за ней Гирш Лекерт совершил покушение на генерал-губернатора фон Валя. Доктор Шабад не только присоединился к своим коллегам, которые перестали подавать руку тюремному врачу Михайлову, не только покинул официальный молебен за выздоровление фон Валя, обязательный для всех врачей, но и лечил близкую родственницу казненного Лекерта.

В это же время Шабад принял участие в конгрессе врачей, на котором выступил с очень радикальным и политически резким докладом «Статистика смертности среди еврейского населения Вильно по материалам 1901—1902 годов».

В канун революции 1905 г. по всей стране прокатилась так называемая «банкетная кампания». В Вильно русская интеллигенция приветствовала присутствие на политических банкетах представителей еврейской общины. Для Шабада подобная деятельность была отнюдь не обязанностью, он с жаром произносил речи, в которых критиковал реакционную политику правительства.

Еще одной причиной, побудившей Цемаха Шабада участвовать в политической жизни, стал рост противоречий между различными национальными общинами в Вильно. С некоторой иронией Шабад вспоминает череду политических собраний, на которых поляки требовали Сейм и автономию со столицей в Варшаве, литовцы требовали Сейм и автономию со столицей в Вильно, своей независимости также желали белорусы, проживавшие в Виленской губернии. Видимо, в этот момент взгляды Шабада близки взглядам Семена Дубнова (который, кстати, в то время находился в Вильно). Шабад полагал, что евреям, как и любой другой национальности в Российской империи, необходима автономия, но не территориальная, а культурная.

Во время революции 1905 г. еврейская интеллигенция Вильно, объединенная общими взглядами, образует что-то вроде политического клуба. Около ста членов этого объединения собирались в частных домах, слушали доклады и спорили. Настроения уча-

стников, среди которых находился и доктор Шабад, были достаточно радикальными. Среди множества лекторов, выступавших на собраниях клуба, Шабад особенно выделяет М. Винавера.

В начале 1904 г. произошло событие, которое не только сыграло значительную роль в биографии Цемаха Шабада, не только сделало его знаменитым и почитаемым представителем общины, но и имело важное значение для евреев Российской империи. Речь идет о создании Еврейской демократической группы.

К участию в создании этой организации доктора Шабада привлек Л. М. Брамсон. В Вильно в это время как раз формировали делегацию, которая должна была представлять местную группу на предстоящем общем съезде. Группа на тот момент объединяла фолькистов, бундистов, сионистов и т. д., то есть какое-то время действительно могла представлять все российское еврейство. В результате такого объединения программа, которую должно было принять собрание, стала бы компромиссом для большинства еврейских партий и течений. Многие участники подобных групп исходили из соображений о том, что сионизм или бундизм имеют далекие перспективы, в то время как необходима структура, которая представляла бы евреев в Российской империи уже сегодня.

Собрание виленской группы под председательством Макове-ра выбрало четырех представителей на съезд. Во-первых, был избран Дубнов, который, хотя и принимал активное участие в работе группы, от поездки в Петербург отказался, сославшись на научные занятия. Вторым делегатом был избран известный школьный деятель Левин, который, впрочем, тоже отказался от участия в петербургском съезде по семейным обстоятельствам. Третьим был избран один из самых известных деятелей Бунда Л. Гожанский, который впоследствии стал коммунистом и после 1917 г. остался в России. Четвертым делегатом был избран Цемах Шабад. Очевидно, что в 1904 г. Шабад был уже настолько авторитетной фигурой в Вильно и к тому же проявлял такую активность, что он не мог быть не избран, тем более что идейная позиция Шабада практически являла собой искомый компромисс мнений.

В результате от Вильно в Петербург поехали Шабад и Гожанский. Интересно, что в своих мемуарах Шабад практически

ничего не пишет о петербургском заседании. Очевидно, никакого сколько-нибудь продолжительного компромисса добиться было невозможно.

Однако участие доктора Шабада в политической деятельности не осталось незамеченным для виленских властей. Последней каплей, переполнившей их терпение, стало участие Шабада в объединенном собрании всех демократических партий (русских, польских и еврейских) в 1905 г.

Вместе со многими политическими активистами Шабад был арестован и провел пять месяцев в тюрьме, где он удачно симулировал туберкулез перед целым консилиумом врачей. После освобождения в 1906 г. Шабада приговорили к ссылке в Архангельск, но, подкупив врачей, он добился смягчения наказания «по состоянию здоровья». Отъезд доктора Шабада из Вильно с женой и тремя маленькими детьми превратился в массовую демонстрацию, которая едва не повлекла новые аресты.

Около двух лет прожил Цемах Шабад в Берлине. Видимо, эти годы стали переломными в его общественной деятельности. Он отнюдь не оставил это поприще, но с возвращением в Вильно его деятельность переходит в более спокойное русло, его азарт и идеализм сменяются взвешенностью и осмотрительностью.

Сам Шабад не любил вспоминать предвоенные и военные годы, считая, что его деятельность на благо виленской общины оставила достаточный след в памяти людей, а все события отражены в городских панорамах и хронике ЕКОПО.

Именно деятельность во главе ЕКОПО занимает Шабада после ссылки. В то же время он с воодушевлением занимается медициной, и особенно эпидемиологией. В предвоенные годы его стараниями в Вильно открывается отделение Общества охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ). В рамках этой организации, а также ОПЕ Шабад организовал борьбу с антисанитарией, эпидемиями и высокой детской смертностью, занимался просвещением еврейского населения в области гигиены и санитарных норм. Его стараниями и при его непосредственном участии в предвоенные годы и в годы первой мировой войны были организованы бесплатные кухни, приюты для беженцев, санитарные пункты.

Тогда же Шабад принял активное участие в создании «меж-

национальной» Антитуберкулезной лиги. Всю свою неисчерпаемую энергию он направлял не на бурную политическую деятельность (к которой ему неизбежно приходилось возвращаться вновь и вновь), но на сбор средств на лечение туберкулеза. К 1912 г. была собрана сумма в 18 тысяч рублей, гигантская по тем временам.

Создается ощущение, что в эти годы в душе доктора Шабада происходила переоценка ценностей, он начал предпочитать свою медицинскую деятельность общественной, видя в первой больше пользы. Примером тому служит то, что Шабад в своих воспоминаниях очень подробно описывает участие в борьбе с голодом и болезнями, но едва упоминает, что в 1919—1920 гг. был президентом демократически избранного Совета еврейской общины.

В то же время можно с уверенностью предположить, что период затишья в политической деятельности Цемаха Шабада был вызван не только внутренней борьбой и исканиями, но и осторожностью, так как после возвращения из Берлина Шабад находился под пристальным вниманием полиции. Надо сказать, что это «тихое десятилетие» стало затишьем перед новым подъемом общественной и политической активности доктора Шабада.

Новый этап политической деятельности Шабада связан с переходом Вильно под власть Польши. Но тем не менее сам Цемах Шабад считает первую часть своей биографии гораздо более важной, чем последние 15 лет жизни. Он никак не описывает своей деятельности в последние годы жизни, а просто перечисляет все свои должности.

Мы процитируем мемуариста, поскольку обилие и разнообразие его деятельности впечатляет. Итак, с самого начала существования ЕКОПО Шабад был его председателем; до 1925 г. возглавлял ОРТ; затем — ОЗЕ; в 1919—1920 гг. — глава еврейской общины; 1919—1927 гг. и позже — депутат городской мэрии; 1928—1930 гг. — член польского Сената; сопредседатель Демократической (впоследствии — Всепольской народно-демократической) партии; делегат еврейской конференции в Цюрихе в 1927 г.; член редколлегии «Фрайер Геданк»; член правления Центральной еврейской школьной организации (идишистов) — ЦШИО, один из организаторов создания ИВО и т. д.

Даже неполное перечисление впечатляет. К сожалению, информации о последних годах жизни Цемаха Шабада очень мало. Тем не менее нужно добавить, что членство Шабада в Демократической партии продолжалось до 1926 г. Позже в результате несогласия с Ноахом Прилуцким Шабад вместе с Грюнбаумом и другими деятелями образует блок меньшинства, от которого Шабад и был избран в Сейм в 1928 г. На посту сенатора Шабад вел борьбу с антисемитизмом и дискриминацией, активно занимался еврейским образованием на языке идиш. В конце жизни он сблизился с движением территориалистов и активно выступал за культурно-национальную автономию для евреев. Цемах Шабад скончался в Вильно 1 мая 1935 г.



АРХИВ

ПУБЛИКАЦИИ

«КАК ИСТОРИК ИСТОРИКУ...»

(Письма Саула Борового — Семену Дубнову)

В опубликованных в 1993 г. мемуарах Саул Боровой вспоминал о том, что в 1927 г. послал в Германию Семену Дубнову одну из своих первых научных публикаций — работу по истории еврейской книги на Украине¹. В ответ Дубнов писал о том, как он «был удивлен, увидев, что на почве, где, казалось, все сгорело, появились какие-то плоды»². Письма Борового имеют серьезное значение для анализа развития еврейской историографии в России.

В период написания этих писем С. Боровой работал в Одессе в Еврейской академической библиотеке и заканчивал свою известную монографию «Еврейская земледельческая колонизация в старой России: Политика, идеология, хозяйство, быт. По архивным материалам», увидевшую свет в 1928 г.

Обращают на себя внимание и «оправдательные» строки в первом письме, в которых С. Боровой говорит об условиях, заставивших его «ввести в иудаику украинский язык». Это был короткий период украинизации, в том числе и научной жизни на Украине. Как известно, уже в начале 30-х гг. в свою очередь этот процесс был остановлен, а его инициаторы, обвиненные в национализме, репрессированы. Но тогда, в конце 20-х гг., даже еврейские исторические публикации в местной не идишистской печати должны были «украинизироваться». Изучение истории евреев на Украине не имело еще прочных традиций, и это было одной из причин, почему С. Боровой искал контакты с коллегами в Ленинграде, где еще сохранялись очаги национальной научной жизни, а также пытался связаться с известными специалистами за рубежом, в том числе и с патриархом еврейской историографии Семеном Дубновым³.

¹ Нариси з історії єврейської книги на Україні // Бібліол. вісті. 1925. № 1-2; 1926. № 1.

² Боровой С. Воспоминания. М.; Иерусалим, 1993. С. 133.

³ Письма находятся в Центральном историческом архиве еврейского народа в Иерусалиме. Благодарю за помощь, оказанную мне сотрудником архива — историком В. Лукиным.

Одесса, 18/1—1927

Высокоцитимый Семен Маркович, работая в области еврейской истории, я не могу не считать себя Вашим учеником. Я только несколько дней назад узнал Ваш нынешний адрес — спешу поэтому сейчас послать Вам **два выпуска своей работы «Нариси з історії єврейської книги на Україні»**. Пусть они будут для Вас знаком уважения и признательности далекого и неожиданного ученика.

Вас, конечно, удивит и огорчит **язык** моих брошюр. Мне пришлось ввести в *judaic*'у **украинский язык** из-за исключительных условий современности, а отчасти из-за соображений служебного характера. Впрочем, эти два выпуска, равно как и изготавливаемые следующие, — только *Vorstudien** к настоящей работе, которая — надеюсь — уже будет напечатана и на более подходящем языке.

Начиная с 1921 г. я извлек немало еврейских исторических материалов в одесских — отчасти в киевских — архивах. Совсем незначительную часть <...> мне удалось опубликовать (Вы, вероятно, встретили две мои статьи в ленинградской «Евр[ейской] мысли» II)¹; несколько работ написано, но еще не опубликовано (например, работа о Гамелиц — [ивр.], находящ[аяся] в портфеле Решумот — [ивр.]). Последние полтора года я довольно много — и, кажется, бесплодно — работаю над книгой по истории еврейской колонизации в России в первой полов[ине] XIX в. Подробнее о плане этой, уже заканчиваемой работы я написал недавно М. Л. Вишницеру², которого заинтересовала эта работа.

Мне было бы чрезвычайно радостно и лестно, если бы захотели сообщить мне свои замечания по поводу моих работ. За всякие указания и исправления буду чрезвычайно благодарен.

Если Вас интересуют какие-либо одесско-еврейские исторические материалы — я охотно сообщу о них с возможной подробностью.

С глубоким уважением

С. Боровой.

Одесса
Воровского, 9, кв. 1.

* подготовка (нем.).

¹ Работы С. Борового «Еврейские газеты перед судом «ученых-евреев»// Еврейская мысль. Л., 1926; Новое о Ковнере // Там же.

² Вишницер Марк Львович (1882—1956) — историк, до 1914 г. работал в еврейских научных и общественных организациях Петербурга; один из редакторов «Еврейской энциклопедии» на русском языке. В 20—30-е гг. — в Германии, секретарь Общества взаимопомощи немецких евреев. Позднее был в эмиграции во Франции и США. Умер в Израиле.

Одесса, 8/III—1927

Высокочтимый Семен Маркович,
чрезвычайно признателен за письмо, которым Вы меня обрадовали и почтили. Я буду счастлив быть Вам <...> сообщением материалов из новых, недоступных Вам книг. В украинской исторической литературе последних лет, вообще довольно обильной, еврейских исторических материалов почти нет. Очень прошу помнить, что по службам своим я стою близко к книгам, так что такие справки для меня вовсе не хлопотливое дело.

Посылаю при письме план своей «Колонизации»; он наспех составлен и совсем не исчерпывает содержание работы, которой я посвятил полтора года напряженного труда и которая только этими днями закончена. Сейчас меня волнует издательский вопрос: так как я сам — здесь в Одессе, кот[орая] обратилась ныне в глубокую провинцию, особенно в еврейском смысле, — беспомощен. (Пару глав я могу отпечатать в минском «Цайт-шрифт», но меня мало радует.)

Если мне позволено говорить о своей книге, то я хочу отметить еще только то, что она — мужественная книга. Я писал то, что видел в документах, и получилось не радостно.

Я был бы несказанно признателен за всякие замечания и указания по поводу этого «плана», так как, к сожалению, еще не поздно внести всякие исправления и дополнения.

С глубоким уважением
преданный Вам

С. Боровой.

Предисловие, публикация и комментарии В. КЕЛЬНЕРА.



ГЕРЫ И СУББОТНИКИ КУБАНИ В ОПИСАНИИ АНОНИМНОГО РОСТОВСКОГО СИОНИСТА (ОСЕНЬ 1917 г.)

Геры и субботники — два наиболее известных течения религиозного движения иудействующих в России, более известных в историографии как субботники. История зарождения и развития религиозного движения иудействующих вплоть до начала XIX в. практически не изучена. Можно лишь предполагать, что на религиозные воззрения иудействующих конца XVIII — начала XIX в. могли оказать влияние рудименты религиозного движения жидовствующих — одного из наиболее радикальных еретических движений в истории русского православия (последняя четверть XV — начало XVI в.), а также радикальные антитринитарные религиозные движения в Речи Посполитой (XVI—XVII вв.) и религиозные искания в рамках старого православного сектантства XVII—XVIII вв., породившие также такие известные религиозные движения, как хлыстовство, молоканство, духоборство.

С начала XIX в. в среде русских иудействующих начинается процесс формирования ряда течений, или толков, заметно усилившийся во второй половине XIX — начале XX в. Вплоть до второй половины XIX в. для иудействующих в России был характерен активный прозелитизм. Наиболее радикальное течение русских иудействующих — геры — полностью приняли иудаизм. Они тайно проходили гиюр. В последней четверти XIX в. под влиянием караимов среди иудействующих возникло течение караимитов, отвергающих Талмуд. К середине XIX в. выделяется и течение псалтырников (псалтырщиков), отличавшихся от основной массы иудействующих (субботников) заметной эволюцией в сторону нормативного иудаизма, в том числе с заимствованием ряда элементов еврейского религиозного культа (соблюдение значительного числа заповедей, богослужение на иврите, ношение талесов и тфиллин). Собственно субботники в наибольшей степени сохранили преемственность с религиозными воззрениями иудействующих XVIII — начала XIX в.: были убежденными антитринитариями, соблюдали субботу, отдельные заповеди, но молились на русском языке.

Во второй четверти XIX в., борясь с иудействующими, власти в массовом порядке выселяли их из Европейской России на Северный Кавказ, в Закавказье и Сибирь. До начала XX в. эти районы не были местами массового проживания евреев. В Екатеринодаре, Армавире и Майкопе проживало весьма небольшое число евреев — дети и внуки

«николаевских солдат», интеллигенция и ремесленники. Число выкредов среди них было практически равно числу приверженцев иудаизма.

Значительные группы иудействующих были сосредоточены в том числе и на Кубани (станции Михайловская, Родниковская, Петропавловская и Лабинская).

Традиционно центрами движения иудействующих были преимущественно сельские районы Тамбовской и Воронежской губерний.

Среди русских иудействующих середины 80-х гг. XIX в. получили распространение палестинофильские настроения, а в начале XX в. — идеи сионизма. Уже на I конференции сионистов Кавказа в Тифлисе (1901 г.) был делегат от станции Михайловской. В период гражданской войны, сопровождавшейся грабежами и откровенными погромами, «не остались без внимания» и геры с субботниками. Жгли их дома, грабили их добро. Имели место многочисленные случаи издевательств преимущественно со стороны белых. К началу первой мировой войны в Российской империи насчитывалось несколько десятков тысяч иудействующих разных толков. За семь десятилетий советской власти в результате массовой секуляризации, преимущественно насильственной, численность иудействующих резко сократилась. Немногочисленные их группы, общей численностью не более нескольких тысяч человек, к началу 90-х гг. сохранились в Воронежской, Иркутской, Тамбовской областях, Краснодарском и Ставропольском краях, Хакасии, Еврейской автономной области, а также в Азербайджане, Армении и Грузии. Сохраняется деление на геров, субботников и караимитов (русских караимов). Наиболее известна община геров д. Ильинка Таловского района Воронежской области, подавляющее большинство членов которой в 70-х и особенно в 90-х гг. переселилось в Израиль*.

* * *

Начало 1917 г. Весна русской революции. Временное правительство аннулировало декретом от 21 марта 1917 г. все ограничения, существовавшие в России и по отношению к евреям¹. Центральное бюро Национального фонда в России² выпустило по этому поводу пылкое воззвание³. С Февральской революцией начался мощный подъем в российском сионистском движении — в его центре, Петрограде, и в отделениях в разных концах страны. Оставшееся после отделения западных областей (Польши и Прибалтийских стран) на территории России еврейское население проявляло большую политическую активность. Сионистское движение пользовалось среди евреев России массовой поддержкой. Его ряды пополнились представителями еврейской молодежи. Окрыленные преобразованиями, происходящими в стране, сионисты активизировали организационную и пропагандистскую деятельность. Обострились иде-

* От ред.

ологические дискуссии между различными течениями российского сионизма. Еврейская общественность готовилась к созыву Всероссийского еврейского съезда.

20 марта 1917 г. в Москве состоялось первое публичное собрание сионистов, на котором присутствовало 7 тыс. человек⁴.

В апреле 1917 г. разгоревшиеся с новой силой противоречия в рядах Социал-демократической партии Поалей Цион привели к расколу внутри партии и выходу из ее рядов меньшинства, организовавшегося в самостоятельную партию под названием Радикал-социалистическая партия Поалей Цион.

24—30 мая 1917 г. Центром российских сионистов в Петрограде был созван VII съезд российских сионистов, на котором присутствовали 522 делегата, представлявшие 140 тыс. «шекеледателей» из 680 населенных пунктов. Съезд «явился мощной демонстрацией сионистского «прилива», размеры которого превосходили все ожидания»⁵. В большом количестве на съезде присутствовала молодежь. Александр Гольдштейн выступил на съезде с предложением о проведении референдума по вопросу об Эрец-Исраэль как о национальном очаге еврейского народа. Цель референдума — доказать, что большинство русских евреев поддерживают требование сионистов⁶. Предложение было встречено с энтузиазмом и единогласно принято. Но ему не суждено было реализоваться из-за большевистского переворота. Ицхак Гринбаум, принимавший в съезде самое активное участие, свидетельствовал: «...никто в тот момент не подозревал, что он (VII съезд. — А. С.) окажется последним съездом российских сионистов, а его резолюции не осуществляются и останутся... памятником русскому сионизму в дни самых радужных его надежд...»⁷.

В день открытия VII съезда (24 мая) закончила свою работу II конференция Цейрей Цион, проходившая в Петрограде. После Февральской революции движение Цейрей Цион приобрело массовый характер. Однако оно не было монолитным и совмещало в себе очень разные течения.

Большого успеха сионисты добились на выборах во Всероссийское учредительное собрание в конце ноября 1917 г., уже после большевистского переворота. В конце января 1918 г. организационному комитету удалось провести выборы делегатов на Всероссийский еврейский съезд, который так и не состоялся.

Весть о Декларации Бальфура, оглашенной 2 ноября 1917 г., достигла России уже в первые дни большевистского переворота. Она вызвала у еврейского населения во всех концах бывшей Российской империи мощный сионистский подъем. Сионистские издания «Рассвет» и «Петроградер Тагблат» этот момент назвали «сионистской весной», за которой, однако, не последовало лета. События, следовавшие за большевистским переворотом, развеяли все надежды сионистского движения снова встать во главе мирового еврейства в деле возрождения

Эрец-Исраэль. Победа красных заметно ослабила позиции сионистского движения в России, перерубила его связи с мировым еврейством и строительством национального очага в Эрец-Исраэль. Но это было потом... А тогда, осенью 1917 г., общее собрание студентов высших учебных заведений г. Ростова-на-Дону постановило прекратить на время занятия и объявило всеобщую мобилизацию учащихся на общественные работы.

Воззвание, посвященное восстановлению главного бюро Всероссийского отделения Керен Каемет ле-Исраэль (в Москве), начиналось словами: «...провозглашенные свободы — слова, собраний и союзов — мы можем и должны использовать для пропаганды и агитации наших идей среди всех слоев еврейства...». Студенты-сионисты восприняли этот лозунг на свой лад. С новой силой закипела работа по привлечению в свои ряды новых членов. Сионистской организацией Ростова-на-Дону было принято решение об усилении работы среди геров и субботников, проживавших на Северном Кавказе в Кубанской области. В станицы были отправлены представители из числа активистов-студентов с целью организации на местах сионистских ячеек, детских садов и школ Тарбута. В сентябре 1917 г. члены сионистской организации Ростова-на-Дону снова посетили оставшиеся в их ведении три станичных организации с целью подготовить выборы во Всероссийский еврейских съезд.

Автор воспоминаний, очевидно, являлся членом партии Цейрей Цион, об этом нет прямых указаний в тексте, однако именно эта сионистская организация направляла на места своих инструкторов.

Из воспоминаний члена сионистской организации Ростова-на-Дону...

<...> По приезде в станицу Михайловскую я попал на свадьбу. Был это «смешанный брак»: сын гера Михайлова сочетался с сестрой шойхета из Майкопа, который был «самородным» евреем и к тому же противник сионизма.

Оркестр состоял из учеников местной школы — христиан и геров; во главе танцующих выделялся местный шойхет — горский еврей, ловко отплясывающий лезгинку с двумя кинжалами в руках.

В большой горнице сидели порознь мужчины и женщины, точно как на традиционных свадьбах в Польше или в Литве.

Мужчины были в подавляющем большинстве блондины или рыжие, с голубыми глазами и вздернутыми носами (курносые), а женщины имели тусклые темные глаза и выглядели как «настоящие» еврейки из Черты оседлости. По короткой беседе выяснилось, что большинство женщин привезены были из Черты

оседлости и особенно из Литвы и те, что родились тут, похожи были на матерей своих; мужчины же были все «местной продукции» (тоцетет гаарец). Тут уже узнал я, что в станице имеются четыре молитвенных дома: геров, субботников, псалтырников и тамбовников (геры из г. Тамбова) и, кроме того, караимская кенаса.

В пятницу, уже вечером, пришел за мной одетый в черкеску и папаху шамес и пригласил меня в синагогу. Перед началом молитвы он открыл «ковчег» (арон ха-кодеши) и вынул оттуда три «реликвии»: книжку шекалим 1901—1903 годов, лист марок Еврейского национального фонда (первое издание) и фотографическую карточку местных деятелей во главе с гостем — известным территориалистом Шриро из Баку. После «Угандийского» конгресса («Проект Уганды»⁸) местные геры попали временно под влияние территориалистов.

В течение первых дней я успел натолкнуться в местном примитивном архиве на «грамоту» — указ своего рода, — написанную на церковно-славянском языке, где было черным по белому указано, что **по приказу царя — велено искоренить эту ересь, рассеять еретиков, попавших под влияния еврейской религии, между хуторами, а зачинщиков наказать престоного, привязывая их к столбам каждодневно с зари до сумерек в течение целого года, дабы все видели и никому неповадно было.**

В субботу я держал две речи и этим начал свою работу во всех четырех станицах. За месяц моего пребывания в станицах были организованы четыре отделения сионистской организации и комиссии Национального фонда. Месяца два спустя мы получили в окружном комитете «разводное» письмо от наименьшего отдела в станице Петропавловской; вернули нам бланки, отпечатанные для них в Ростове, талонные книжки Керен Каемет — с объяснением, что «неповадно верным русским патриотам создавать "государство в государстве"» и посему они «прекращают свою принадлежность к сионистской организации». Где причина? Между сотнями ли, даже тысячами «невесток», привезенных из Черты еврейской оседлости, был только лишь один «жених» из «евреев», который принял новую веру «иудействующих», дабы жениться на дочери представителя местной общины: он-то и вразумил свою общину (наподобие ассимиляторов всех времен), что быть сионистом значит создавать «царство в царстве».

По настойчивым желанием геров станиц Михайловской и

Родниковской сионистская организация «Тарбут» из Одессы организовала школу и детский сад в этих станицах <...> Проверяющим было отмечено, что в городе Армавире, где проживали 70 фамилий еврейского происхождения, добрая половина состояла из выкрестов. Этот факт привлек к себе особое внимание, потому что из солидарности с выкрестами, которые «молились» в Рош Хашана и Йом Кипур в общей синагоге, но которым сионистами было отказано в участии в выборах по сионистскому списку, как неевреям, не пожелали и местные евреи голосовать при выборах на съезд. В станицах же, напротив, было постановлено единогласно голосовать по сионистскому списку.

Школа в Михайловской и детский сад в Родниковской развивались успешно благодаря двум идеалистам — учителям, присланным из Одессы.

Во время визита инструктора в Родниковскую местный председатель общины — казак Сотников обратился к детям со словами: «Дети, вы любите своего учителя?» Дети хором: «Любим, и даже очень!» — указав на инспектора. «Инспектор прислан из Одессы, и надо его тоже любить, **ибо раньше всего Бог на небе, а затем Тарбут в Одессе**». В конце своей короткой речи Сотников добавил со слезами в глазах: «В темноте я жил и во мраке помру, но они, маленькие эти, будут настоящими евреями» <...>

¹ Имеется в виду акт Временного правительства от 21 марта, отменивший все вероисповедальные и национальные ограничения.

² Во главе которого стал Е. Членов.

³ «...Мы призываем русское еврейство запечатлеть акт 21-го марта — 11 нисана — всенародной записью в Золотую книгу Национального фонда даты этого декрета и имен 11 членов Временного правительства, подписавших его...».

⁴ *Маор И.* Сионистское движение в России. Иерусалим, 1977. С. 347.

⁵ *Динур (Динабур) Б.* В дни войны и революции. Иерусалим, 1960 (на яз. иврит).

⁶ На нелегальном съезде сионистов в Москве, состоявшемся в 1915 г., Пасманник выступал с подобным предложением.

⁷ *Маор И.* Указ. соч. С. 359.

⁸ На заседании Большого исполкома, которое состоялось перед VI сионистским конгрессом, Герцль сообщил, что английское правительство предлагает на востоке Британской Африки территорию для еврейского поселения с автономными правами. Предложение будет официально предложено конгрессу. На VI конгрессе Нордау выступил в защиту угандийского предложения. Было решено, что для принятия окончательного решения по вопросу поселения в Восточной

Африке будет созван специальный конгресс. Лагерь сторонников угандийского плана составляли, за редким исключением, сионисты Запада, в то время как лагерь его противников, опять-таки за редким исключением, — российские сионисты. На VII конгрессе после бурных споров Исполком внес проект резолюции, в котором было добавлено выражение признательности английскому правительству за его добрую волю и предложение основать автономную еврейскую колонию в Восточной Африке. Резолюция была принята. После голосования Нахман Сыркин (после 1905 г. — создатель социалистического сионизма; после VII конгресса вышел из рядов сионистской организации и основал Социалистическую территориалистическую партию: СС — сионисты-социалисты) от имени своей группы (28 делегатов) объявил, что они покидают конгресс, и призвал последовать их примеру остальных территориалистов.

И с т о ч н и к и:

1. Центральный архив сионизма. Иерусалим, Ф. 30/115.

Предисловие, публикация и комментарии А. СИМОНОВОЙ.



ПЕТРОГРАДСКИЙ ЕВРЕЙСКИЙ НАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ В 1919 ГОДУ

Еще с 60-х гг. XIX в. в среде еврейской интеллигенции зародилось движение, направленное к широкому просвещению еврейского народа. Так возникло Общество для распространения просвещения между евреями в России¹. Оно издавало педагогический журнал «Вестник еврейского просвещения», оказывало помощь различным организациям и конкретным лицам, но решить проблему целиком было не в состоянии. (Частично вопрос высшего образования был разрешен созданием Курсов востоковедения барона Гинцбурга².) После Февральской революции 1917 г. и отмены дискриминационных законов началось создание различных учебных заведений и обществ, способствующих изучению истории, языка и культуры евреев. Они возникали в самых разных городах, в том числе и в Петрограде. В их число входил Институт высших еврейских знаний, который позже стал официально называться Петроградским еврейским народным университетом³.

В Университете читался самый широкий круг дисциплин — от арамейского и семитских языков, литературы, истории, философии до финансового дела, истории быта, профсоюзного движения. При нем существовали библиотека, кабинет и музей, которые пополнялись за счет пожертвований и покупок. (Известно, что в командировку для приобретения книг, пособий и исторических документов в 1919 г. в Минск был направлен Ю. Д. Бруцкус⁴.)

В конце 1919 г. Университет обратился в Отдел общих дел Петроградского комиссариата по просвещению с ходатайством о причислении к Отделу ученых учреждений и высших учебных заведений. Однако прошение было отклонено из-за «случайности плана преподавания и отсутствия в нем систематичности и полноты»⁵, и Университет перешел в ведение Наробраза. Несмотря на некоторую «случайность плана», уровень преподавания был достаточно высок, что определялось составом лекторов. Состав этот менялся на протяжении времени и полностью не известен, поэтому любые дополнительные данные представляют несомненный интерес.

В Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга (ф. 2551, оп. 1, ед. хр. 1113) находится дело за 1919 г., содержащее списки слушателей, преподавателей и служащих Петроградского еврейского народного университета. На л. 5 помещен список лекторов, который мы здесь публикуем.

Лекторы

1. Айзенштадт Моисей Григорьевич⁶
2. Бруцкус Борис Давидович⁷
3. Бруцкус Юлий Давидович⁸
4. Гурлянд Эсфирь Захарьевна⁹
5. Геллер Иосиф Соломонович¹⁰
6. Гинзбург Саул Моисеевич¹¹
7. Гинцбург Илья Яковлевич¹²
8. Грузенберг Семен Осипович¹³
9. Дубнов Семен Маркович¹⁴
10. Звоницкая Агнесса Соломоновна¹⁵
11. Елельсон Абрам Давидович¹⁶
12. Кулишер Иосиф Михайлович¹⁷
13. Кулишер Михаил Игнатьевич¹⁸
14. Красный Григорий Яковлевич¹⁹
15. Лозинский Самуил Горациевич²⁰
16. Лазерсон Максим Яковлевич²¹
17. Маймон Моисей Львович²²
18. Равребе Иехиель Израилевич²³
19. Розовский Соломон Борисович²⁴
20. Цинберг Сергей Лазаревич²⁵
21. Шнеерсон Фишель Залманович²⁶
22. Штейнберг Арон Захарович²⁷
23. Эпштейн Залман Израилевич
24. Эльяшев (Баал Махшовес) Израиль Залкиндович²⁸
25. Лондон Ефим Семенович²⁹
26. Гордон Макс Яковлевич³⁰

Правление

1. Лозинский Самуил Горациевич — председатель
2. Бруцкус Юлий Давидович — товарищ председателя
3. Розовский Марк Борисович — член правления, зав. хозяйственной частью
4. Рубашев Исаак Григорьевич — секретарь Университета
5. Венгеров Юлий Осипович — делопроизводитель канцелярии
6. Чубновская Мария Яковлевна — канцелярский служащий
7. Левштейн Осип Израилевич — бухгалтер
8. Рубашев Наум Львович — казначей

9. канцелярский служащий — вакансия
10. библиотекарь и зав. кабинетом искусств — вакансия.

¹ Чериковер И. М. История Общества для распространения просвещения между евреями в России: (Культурно-общественное течение в русском еврействе), 1863—1913 гг. СПб., 1913. Т. 1. XVI, 257 с.

² Бейзер М. Евреи в Петербурге. Иерусалим, 1990.

³ Gessen V. Jewish University in the Petrograd // East European Jewish Affairs'. 1992. Vol 22. № 1.

⁴ ЦГА СПб., ф. 2551, оп. 1, ед. хр. 1113, л. 4.

⁵ Там же, л. 3.

⁶ Айзенштадт Моисей Григорьевич (Гиршевич; 1870—1943) — общественный деятель. В начале XX в. казенный раввин в Санкт-Петербурге, в 20-е гг. раввин русско-еврейской общины в Париже.

⁷ Бруцкус Борис Давидович (Бер Дов; 1874—1938) — экономист, общественный деятель. С 1922 г. — в Германии, в 1933—1936 гг. — во Франции, с 1936 г. — профессор Еврейского университета в Иерусалиме.

⁸ Бруцкус Юлий Давидович (1870—1951) — историк, социолог, деятель сионистского движения. С 1921 г. министр по еврейским делам правительства Литвы. Позже жил в Германии, Франции, США. Умер в Израиле.

⁹ Гурлянд (Эльяшевич) Эсфирь Захарьевна — общественный деятель. В 1918—1919 гг. редактор «Бюллетеня Общества ремесленного и земледельческого труда среди евреев в России».

¹⁰ Геллер Иосиф Соломонович — журналист, писатель. Автор ряда книг и брошюр о еврейском сельском хозяйстве.

¹¹ Гинзбург Саул (Шмуль) Моисеевич (1866—1940) — историк. В 1930 г. эмигрировал во Францию, где участвовал в деятельности Объединения русско-еврейской интеллигенции. С 1933 г. жил в США.

¹² Гинцбург Илья Яковлевич (1859—1939) — скульптор, ученик М. Антокольского.

¹³ Грузенберг Семен (Самуил) Осипович (1854—1909) — врач, публицист.

¹⁴ Дубнов Семен Маркович (1860—1941) — выдающийся еврейский историк, публицист, общественный деятель. Автор десятитомной «Всемирной истории еврейского народа», редактор «Еврейской старины», председатель Еврейского литературного общества. Эмигрировал после 1922 г.

¹⁵ Звоницкая Агнесса Соломоновна (1897—1942) — социолог. Автор ряда работ. Дочь кандидата права, знатока Талмуда Соломона Звоницкого.

¹⁶ Елельсон (Идельсон) Абрам Давидович (1865—1921) — публицист. Редактировал газеты и журналы «Рассвет», «Еврейская жизнь». В 1919 г. эмигрировал, жил в Англии и Германии. Деятель сионистского движения.

¹⁷ Кулишер Иосиф Михайлович (1878—1934) — историк, правовед, экономист, общественный деятель.

¹⁸ Кулишер Михаил Игнатьевич (1847—1919) — юрист, историк, общественный деятель. Автор работ по истории евреев. Противник сионизма.

¹⁹ Красный-Адмони (Красный) Григорий Яковлевич (1881—1970) — адвокат, историк, общественный деятель. В 1919 г. один из организаторов Комиссии по разработке архивных документов по ритуальным процессам.

²⁰ Лозинский Самуил Горадиевич (1874—1942) — историк католицизма и всеобщей истории. Автор ряда работ по истории еврейского народа в средние века и в новое время. В 1919—1926 гг. ректор Еврейского университета. Читал лекции по новой и новейшей истории, а также экономической истории евреев в средние века. В 1921—1922 гг. — профессор кафедры истории еврейского народа в Белорусском государственном университете.

²¹ Лазерсон Максим Яковлевич (1887—1952) — юрист. Член Бунда, позднее сионист. Эмигрировал в Латвию, где был депутатом Сейма. Умер в США.

²² Маймон Моисей Львович (1860—1924) — художник, создатель серии картин на темы из еврейского быта и библейской истории: «Женщины Библии», «Мужи Библии» и др. В Университете преподавал историю искусств.

²³ Равребе Иехиель Израилевич (1883—1939) — в 1914 г. окончил Еврейскую академию, в 1921 г. Петроградский университет. Специалист по семитским языкам. Автор ряда работ по семитологии и еврейскому фольклору. В Еврейском университете преподавал арамейский и семитские языки, позже заведовал библиотекой. Заведовал архивом Еврейского историко-этнографического общества. Репрессирован.

²⁴ Розовский Соломон (Шломо) Борисович (1878—1962) — композитор, музыковед, педагог. Один из создателей Общества еврейской народной музыки в России. С 1920 г. — в Латвии, с 1925 г. — в Израиле, с 1947 г. — в США.

²⁵ Цинберг Сергей (Израиль) Лазаревич (1872—1939) — химик, видный историк еврейской литературы. Репрессирован.

²⁶ Шнеерсон Фишель Залманович — психолог. Автор ряда фундаментальных исследований по детской психологии. Эмигрировал в Германию.

²⁷ Штейнберг А(а)рон Захарович (1891—1975) — философ. Участник сионистского движения.

²⁸ Эльяшев (Баал Махшoves) Израиль Залкиндович (Исраэль Исидор; 1873—1924) — врач, литературовед, публицист. Стронник сионизма.

²⁹ Лондон Ефим Семенович (1868—1939) — патофизиолог, биохимик. Автор первой в мире работы по радиобиологии «Радий в биологии и медицине» (1911).

³⁰ Гордон Макс Яковлевич (Самуил-Мендель Янкелев-Лейбов; 1892—1942) — экономист, историк. Автор ряда работ по истории финансовых отношений, в том числе монографии «Опыт изучения еврейского финансового хозяйства России». В Еврейском университете преподавал основы экономических знаний.

Предисловие, публикация и комментарии Л. ВОЛЬФЦУН.



«Я БОЮСЬ ЕЕ ЗА ЕЕ ГЕНИАЛЬНОСТЬ»

(Из протоколов «Вторников»: «О еврействе»)

Публикуемые материалы отражают мысли и настроения петербургской интеллигенции начала 1920-х гг. по важному и достаточно болезненному для нее вопросу — еврейскому. Вопросу этому уделялось большое внимание в дореволюционной печати. Возможно, протоколы «Вторников» и не вносят ничего принципиально нового в его обсуждение. И тем не менее они интересны как содержанием, так и той атмосферой, в которой происходило обсуждение, не говоря уже о том, что в нем принимали участие известные русские религиозные философы А. А. Мейер и Г. П. Федотов. Чтобы лучше понять эту атмосферу и характер обсуждения, скажем несколько слов о религиозно-философском кружке, известном под названием «Вторники»¹. Это самоназвание кружка, поскольку по вторникам проходили его заседания. Он возник по инициативе К. А. Половцовой и А. А. Мейера и существовал с осени 1917-го по весну 1923 г. Черновой автограф статьи К. А. Половцовой «Общество революционной пропаганды» (от 16 ноября 1917 г.) позволяет предположить, что «Вторники» не стихийно возникли после распада Русского философского общества, участниками которого были Мейер и Половцова. «Всякое начинание в наше время не должно строиться на теории, а должно вытекать из условий окружающей нас реальной жизни, из условий текущего момента», — писала К. А. Половцова². Для объединения «всех живых сил страны» («это интеллигенты, всевозможные предприниматели, инженеры. Все люди, могущие строить и созидать Россию») и осмысления переживаемых событий предлагалось создать «Союз» или «Общество революционной пропаганды». Подчеркивался внепартийный характер этого Общества, а его главной целью провозглашалось создание и самоорганизация «русского пролетариата» для противодействия, прежде всего идейного, буржуазии и большевизму. Внутри Общества предполагалось **негласное** существование специальной группы, «объединенной религиозно», — так называемое «Общество религиозно-революционной пропаганды», — с тем чтобы не допустить монополии реакционных сил (в том числе «буржуазно-кадетских») на религиозное сознание. «Вращивать наше «Слово» — это наше интимное глубокое начало», — говорилось в статье³. Для вступления в этот кружок, с целью исключения случайных людей, необходима была рекомендация старых членов кружка и определенный образовательный ценз. Половцова предлагала проводить собеседование по «Манифесту» К. Маркса и книге С. Н. Булгакова «Свет невечерний». В известной мере «Вторники» и явились «интим-

ным» кружком и мыслились зародышем будущей организации, о возможности и необходимости которой часто говорилось на заседаниях кружка. «Наша роль должна быть очень большая, — говорил на одном из заседаний «Вторников» Г. В. Пигулевский, — все, чем жила русская интеллигенция, рухнуло. Надо находить новые фундаментальные идеалы. Вспомним историю революционного движения, начало работы с небольших кружков (выступление Плехановского кружка) <...> Нужна организационная работа и прокламации, манифесты, план работы среди рабочего класса, высшей школы <...> Идеи воодушевляющие будут менять сам тип организации»⁴.

В ядро кружка, помимо его инициаторов, входили Г. П. Федотов, Н. В. и Г. В. Пигулевские, П. Ф. Смотрицкий, Е. О. Тиличеева (Отген), П. Д. Васильев; в разное время его посещали А. М. Покровский, Н. П. Анциферов, М. В. Юдина, Л. В. Пумпянский, В. В. и В. Г. Бахтины, М. К. Неслуховская, Е. Н. Нечаева (впоследствии Федотова) и др. Всего через кружок, согласно протоколам и высказываниям А. А. Мейера, прошло свыше ста человек; правда, более половины из них присутствовали на одном-двух заседаниях. «<...> Вторники — это вечное прохождение. Вторники как бы дверь, — говорил Мейер. — Сколько народу договаривалось до раскрытия себя — около 100 человек. При таких условиях это проходной двор. Это не минус. Это так нужно»⁵. На собраниях происходил свободный обмен мнений — «обсуждение по кругу», как вспоминал Н. П. Анциферов, чаще по заранее указанной теме, реже — зачитывание и обсуждение докладов. Обычно присутствовало восемь—десять человек.

В бумагах К. А. Половцовой сохранились записи около ста заседаний. По ним можно проследить идейную и организационную эволюцию кружка. Темы первых заседаний более полигизированы, связаны главным образом с обсуждением вопроса о кризисе социализма: «О России (о покаянии)», «Интеллигенция и народ», «Об интернационализме» и др. В дальнейшем обсуждение все более сосредотачивается на вопросах религиозных: «Христианское общение и мировое зло», «Об аскетизме», «Что такое спасение души», «Неизбежна ли связь реакции с церковью», «Троица», «Техника и религия», «Первородный грех и культура», «Христос в Евангелии и в Церкви», «О теократии» и др. Много внимания уделялось проблемам творчества. «Вокруг пустыня, и единственный коллектив наш кружок, — говорил Н. П. Анциферов. — Все гробы, которые мы теперь видим ясно, но колыбели мы не видим <...> Идеи, которыми мы живем — Карташева, Мережковского, Мейера, — свобода и творчество, воздействие на мир, веяние будущего и творческое духовное воздействие на мир»⁶.

В религиозном и национальном отношении состав кружка был довольно пестрым. А. А. Мейер был из немецкой лютеранской семьи. Г. П. Федотов — из православных, среди предков К. А. Половцовой по

линии отца были французские гугеноты, англичане, немцы-евангелисты из Братского общества, основанного гр. Цинцендорфом в конце XVIII в., по линии матери она принадлежала к роду кн. Кропоткиных. По воспоминаниям жены Федотова — Е. Н. Федотовой, в кружок входили «три протестанта, две католички, перешедшие из православия, несколько некрещеных евреев». «Несмотря на присутствие евреев, — писала она, — которых никто не принуждал к крещению, все входившие в объединение ставили имя Христа в центре жизни и мысли» и обсуждаемые вопросы вращались «вокруг освещения современных событий в духе христианства»⁷. Она же вспоминала о фактах крещения (довольно частых в то время) евреев, что торжественно отмечалось в кружке.

Одна из постоянных (сквозных) тем — сами «Вторники», их задачи, и главные из них — «общение в свободе», «свобода многих», воспитание в себе умения слышать другого и принимать его правду. «Мы не столько на опыте мысли, — говорил Мейер, — сколько на опыте общения. Передача опыта очень трудная вещь. Факт передачи и принятия ее — особый путь»⁸. Участники «Вторников» прежде всего ценили именно эту атмосферу «горения внутреннего», которая всех объединяла, эти «внутренние касания», как говорил один из них, или «трение душ», по выражению Федотова. Федотов отмечал, что их связывает признание уважения к человеку, допускание разных путей в жизни. «Но надо создавать не то, что нужно сейчас, — высказывал он, — а просто должно быть сказано слово — надо сказать то, что думаешь до конца о России, о религии, об общественном движении и т. д.»⁹. По замечанию Мейера, они «дороже тем, что говорили не о высказываниях другого, а просто о душе своей»¹⁰.

Записи конца 1922 — начала 1923 г. говорят о все большем размежевании в кружке, поиске новых форм деятельности и организации. Некоторые члены (П. Ф. Смотрицкий и др.) видели выход в «живом и активном вхождении в Церковь»; другие (Мейер) считали, что нужна организация, которая бы охватила многих не входящих в Церковь, ибо, по словам некоторых участников, для них «путь в Церковь через Христа был недоступен». Как видим, кружок в целом и его участники, в том числе безусловный лидер «Вторников» А. Мейер, находились в постоянном поиске этих форм общения. Кризис, который переживал кружок весной 1923 года, закончился его расколом. Остались Н. В. Пигулевская, Г. В. Пигулевский, Е. О. Тиличеева, М. К. Неслуховская, А. А. Мейер, П. Д. Васильев, Г. П. Федотов, Ляля (дочь А. А. Мейера — Лидия Александровна), К. А. Половцова¹¹.

По-видимому, именно с этого времени, а не раньше, как писала в воспоминаниях Е. Н. Федотова, кружок стал собираться по воскресеньям и называться «Воскресение», вступив в новую стадию развития и участия его членов в «живой жизни». Было создано братство «Христос и Свобода», объединившее в своем названии две главных основы

«Вторников». Оно просуществовало до конца 1928 г., когда большинство членов было арестовано и осуждено на разные сроки.

Публикуемые протоколы хранятся в фонде Половцовых в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ф. 601, ед. хр. 1588, лл. 7—14об., 16—17об., 18об.—22об.). Запись беседы от 26 сентября 1922 г. имеет довольно конспективный характер, большая часть слов не имеет окончаний, иногда встречается несогласование отдельных слов, повторы и т. д. или, наоборот, пропуски: когда записывающий (чаще всего это была К. А. Половцова), вероятно, не успевал, часть слов обозначена несколькими буквами, дана в различных сокращениях, их значение выясняется из контекста, но где возможно различное прочтение, слова приведены в том виде, в каком есть в записи. Протокол от 10 октября существует в черновом и беловом (расширенном и несколько отредактированном) варианте; публикуется беловой вариант.

Вторник, 26 сентября 1922 г.

Е.Н., Н.Н., Е.О., И. Алдр., Г.П., П.Ф., А.А., К.А. (8)¹².

О еврействе

А. А. Еврейско-христианская идея должна быть. Надо справиться в христианской идеологии, например у ап. Павла. Современное еврейство должно примкнуть прямо к нему. Он говорит: Израиль нечто живое. «Какое преимущество быть евреем... что им вверено слово Божие» (Послание к Римлянам, гл. 3)¹³.

Е. О. Антипод Павлу Варнава¹⁴.

Е. Н. Евреям необходимо креститься, а как переходить в христианство?

Е. О. Специфичность идеи еврейства необходимо определить, надо подумать. Еврейский народ избранный и народ Божий. Благодаря рассеянию у них опытно выяснился благородный интернационализм. Он может выродиться в очень плоский космополитизм. В среде еврейства, где воздух дышит сверхнационализмом, — переход евреев в христианство я очень бы приветствовал, не отрицая.

Н. Н. Вы не правы. Что для одних не измена, то для евреев измена. Они настолько знают род и народ, что должны эту свою идею выполнить. Отпадут те, которые не нужны для народа, и безразлично, отпали или нет.

Е. О. Связь с народом у евреев порядка Ветхого Завета, а от Ветхого Завета они отказаться должны.

Ив. Адр. Еврей так отделен от нас не только психически, но и физиологически, что, сколько еврей ни старайся, он евреем останется. Тут две различные духовные сущности. Благодаря особенности своего (*1 сл. нрзб*) еврей и сохранился. Тысячелетний опыт Ветхого Завета, который дал цветок Христа, — тут еврейского много чувствуется, и оно еще не закончилось, но продолжается всей историей, продолжается встреча двух сущностей — т.е. все та же миссия. Если еврейство и примет, то за спиною есть определенный опыт, которого у нас нет. Еврейство, если оно вдруг воспримет какой-нибудь опыт, то оно изменит своему опыту. Если еврейство и придет ко Христу, то своим обособленным, своим опытом, непохожим на наш опыт, на наш путь. Их новозаветный опыт совсем другой. Уже у ап. Павла чувствуется совершенно другой опыт, чем наш. Если еврейство вернется к Христу, то формы этой (*1 сл. нрзб*) совершенно иные, чем те, которые мы можем себе представить. Что будет у нас с ними общим? Христос — да! — а все остальное — неизвестно. Может быть, и мы к тому времени должны будем [изменить] наше христианское сознание.

Георг. П. Я хотел сказать о Ветхом Завете, о значении его для нас. Я хотел поставить вопрос наш, эллинский, что значит Ветхий Завет для нас. Это связано. Вхождение евреев с особым сознанием подчеркивает ветхозаветную струю в сознании. Христианство постаралось не распространить дальше, но проблема стоит. Я буду говорить откровенно, не смягчая, не приспособляясь, поэтому для большинства неприемлемо. Если бы я сказал в церковных тонах, то это было бы приемлемо для прав[ославного] сознания. Это и должно быть принято. Я не [скажу] в радикальной форме. Я исхожу из противоречия. В христианстве есть Ветхий Завет. Евангелие почти не нуждается в понимании для знания мира эллинского, и необходимо знание еврейства. Где кончается мощь латинского мира и слова, там кончается христианство. В Персии, в Индии, Вавилоне заглохло. Все сирийское христианство бросилось в магометанство, в ислам, и только то христианство, которое прошло через горнило греческого и эллинистического мира, стало всемирной христианской религией. Греческий Ветхий Завет будет. Начиная с ап. Павла, который был грек, христианство вбирало греческое сокровище и постепенно освобождалось от острого юдаизма, которым раньше жило. Что не могло быть на почве языческой, есть целиком в

Евангелии. Для меня ценно в Библии то, что есть в Евангелии. Там есть не (*1 сл. нрзб*) евангельские ценности, которые взяла Церковь: культ Богородицы, икона. Но осталось ли в подпочвенной глубине то, что может быть воспринято. В Евангелии исчерпана []*. Для человека понимание Христа важнее понимания Библии. Как чудо можно принять Христа, отрешившись от подготовки. Религия жизни при всей значительности не могла привести к христианству. Эллин воспитывает, а еврей нет, идет своим путем, замыкаясь. Правовое, территориальное, законное не допускало перехода. Надо было пережить смерть.

Там нет легкости. Окаменение религиозное. Препятствием служит эмпирический рационализм, но иудей в религиозных корнях отталкивается от него. Рецепция произошла в полном объеме. На формирование христианской церкви оказала влияние. Когда я думаю, что в [старой] Церкви мне представляется отжившим, мешающим, я наталкиваюсь на ветхозаветные элементы.

У нас говорят о 3-м Завете. Но Новый Завет реализовать себя на фоне Ветхого Завета нужно. Надо указать тот факт, что Церковь Христианства не создала новозаветной молитвы. Псалтирь, Еврейский молитвослов, — обросло византийским мифом, пафосом. Но сущностная часть молитвы никакой не акафист¹⁵, а сущность построена по ветхозаветному типу. Мольбы Давида к Богу. Все 150 псалмов без выбора вошли и дали главные молитвы вдохнов. (*1 сл. нрзб*), что бывает непереносимо. Новозаветная закваска эллинского протеста. В психологии, в эмоциональной окраске псалма есть что-то неприемлемое для меня, бесстыдное, нескромное, гиперболическое, унижающее человеческое достоинство. Скромнее, тише должен молиться человек, как в молитве Господа. Сознание (*2 сл. нрзб*) св. тише. Ненависть на врагов, травля, зависть, которой разбит младенец о камень. Сирийский пафос [Аве...]. Это все искупление еврейских чувств, который чувствовал себя единственным избранным народом. Истолков. младенцы были отцами церкви. — св. [грехи]. Атавист говорит проснись, чтобы бить не младенцев, а людей, которые слагали такие псалмы. Факт кардинального значения: 2000 лет христианство воспитывает свою религию, говоря по Ветхозаветной книге. Не произошло религии новозаветного творчества. 2—3 христианские молитвы. Все остальное отголоски греческих мистерий в литургии.

* пропуск.

Сам законный строй правовой формы Церкви мы можем ощущать как склад по Ветхому Завету. У Климента¹⁶. Ни одна Церковь так, как римская, не возвращалась в еврейский [народ]. Строй Церкви по еврейской общине. Епископат по жречеству. Не по типу благодати, а по праву и закону. Этот институт очень скоро вытесняет пророчество и другие благодатные дары, делаясь единственным христианским, фанатически православный глубоко чуждый эллинскому духу и сродни (*1 сл. нрзб*), что должно охранять чистоту народного. Крестьянство живет идеей, которая опасна, — это апокалиптика¹⁷. Это наследие еврейства. Апокалиптика предполагает катастрофический взгляд на историю и на строительство человеческого тела на земле. Апокалиптику ничего не жаль, и он всем жертвует для чаяния. Выдвигают апокалиптики на первый план Церковь (*1 сл. нрзб*) как болезнь. Борьба против Иоанна¹⁸ и поставление на св. место. Еврейской душе ожившей, жаждущей культуры и церковного дела, которое (*2 сл. нрзб*) есть то же. Не приближает, а удаляет последний день, как нетерпеливые большевики, которые завтра решат все вопросы.

Увидеть избранных малых — по образу, противоположность вселенскому. Скрепя сердце признание [целости] Вселенской Церкви. Пафос меньшинства. Радость справедливости обрекает массу на погибель. Это же в русском расколе. Это наследство Ветхого Завета. Я бы никогда не кончил говорить.

П. Ф. Я по вопросу, который был поставлен. Национальность связана тесным образом с вероисповеданием. Я бы мог перейти в лютеранство, если бы разочаровался в русском народе. Переход указывает на понижение национального чувства. Идея Вселенской Церкви не исключает народного лица, идея Интернационала — антицерковная идея, потому что это отрицает. В христианстве [говорят] по требованию национальной души (это не национализм). Еврейский народ провиденциально сохранил свое лицо. Можно строить предположение о том, что ждет. Угроза пантеистического влияния Востока. Он не разложился, жив. Там делается и влияние говорит: в искусстве, в (*1 сл. нрзб*), в нации, в монизме и т. д. Помощь Европе, которая теряет, находясь под соблазном прелести восточной.

Не надлежит [верно] сыну по плоти быть компасом. Но (*1 сл. нрзб*) помощь от язычества, происшедшая от народа, знающего личное отношение к Богу. Надо, чтобы не терял еврейского

народного своего лица главное. Это и есть его отношение к Богу. Не отрицать индивидуального перехода. Еврейству надлежит исполнить обетование как народу. Создать национальную еврейскую Церковь очень соблазнительно. Если бы меня спросил кто-нибудь из евреев, как быть, я бы сказал — устроить кружки, которые бы этой идеей мучились, подготовив это принятие: без расплывания в чужих национальностях. Надо ждать помощи европейскому миру от еврейского народа.

А. А. Тема, которую поднял Г. П., очень важная. Одна вещь у Г. П. меня всегда задевает. Он не отделяет религию истинного Бога от неистинного. Оценки культурные, моральные, эстетические — я в них совпадаю. Моральные, эстетические и т. д. изречения из Упанишад¹⁹, образы, стихи, греческие трагедии, чьи зубы грешников сокрушили, это я допускаю. Это не та плоскость, в которой приходится решать вопросы, а в религии истинного Бога, потому что могут быть религии, чуждые Богу, которые не знают Бога. Я нарочно говорю резко, потому что понимаю, что в эллинизме знание Бога есть.

Оно приобретает, начинает входить в двойной плоскости. Прошедши через призму эллинского сознания, это одно. И есть другая призма другого сознания, связанного с личным Богом еврейского Ветхого Завета, станом со слов Божиих и не идущих в сравнение со словами человека — Гомера. Не случайно Церковь берет Слово Библии и ничто другое. Одно слово Бога, а другое не Бога. Откровение, может быть, и есть, но не Слово: в Новом Израиле, Август оставш. в (*1 сл. нрзб*) в Церкви. Большое заблуждение гуманистов воображать, что Ветхий Завет отменен и что Ветхий Завет не должен существовать, раз является Новый Завет. Этого не было в христианском сознании. Это привнесено современным сознанием, которое любит отправлять в архив Ветхий Завет, есть Завет Закона. Новый Завет — больше чем закона, личного подвига, который не уменьшал бы избранности, он усиливает. Здесь идет по линии усиления, а не ослабления. Если зубы грешны. Тут все тело сокрушено. Тут уничтожение, болезнь, проходит истязание. Это не ослабление, не проникновение эллинизма. Другое дело, ее легкий свет, радость, не изверский (*1 сл. нрзб*) светится, появляется свой и радость. Как через горнило. Двойная радость, не природная, прошедшая через все сокрушения. Это не радость эллинизма, рожденная на почве

истинного Бога. Не должно быть и этого рецидива язычества. Когда Г. П. говорит «рецепция» — прошлого через формы гречес., через что-то подготов. Формы сами по себе безболезненны, душу, форму рецептировало, но приняв, претворило, это в духе истинного Бога. Душу приняло, культ... но перемолото в еврействе. Было необходимо, чтобы христианство стало вселенской религией. У евреев нет культуры. Ветхий Завет не может создать культуры. Формы подготовлены и взяты, но не так, чтобы дух языческий был присоединен. Как признать религию истинного Бога? Это трудно сейчас обосновать. Мешать эллинистическому сознанию войти в Церковь. Г. П. собой опроверг то, что говорил, что эллину легче войти в Церковь, чем еврею. Эллину легче подходить, Боги не так держат, там брака с Богом нет, нет клятвы. Эллин (*1 сл. нрзб*) в Афинах, Афинским богам, на Крите Критским. Но клятва с признанием истинного Бога: но эллину трудно войти в христианство, не []* мира с миром, всех благословить, объять всех. А то — что там предлагают аромат тоже цветка, который дойдет []*. Через аскетические истязания, через все подвиги. С точки зрения Христианской Церкви это есть прелесть, соблазн. Прелесть мира сего. Слишком это другое, эллину трудно, еврею легко, — только бы Мессию признать. Тогда он во всю музыку войдет. Вопрос сводится к самому центральному. Можно ли допустить, что один малый народ знал истинного Бога? Надо сперва войти туда и перегореть, плюнув и дунув на эллинство как на сатану. Остатки правды увидеть можно. Подготовку всех форм можно принять, но надо так, чтобы они все перегорели. Линия еврейства в христианстве заключается в том, чтобы соблазн этот ослабить. Внести ту остроту, чтобы ослабить весь соблазн эллинизма. Вкусивший эту сладость не может пойти на сладость эллинизма. Это испорченность порчи?

Да что же делать... Раз так испорчено сознание, оно не может пресной пищи принять. Пряности нет. А там горько и тяжело, но такой привкус, от которого не отделаешься.

Истинный Бог и боги суть, которые «бесы суть».

Г. П. Хоть одной фразой ответить. Истинный Бог водится на Синае. В это должно было бы верить, тогда Бог (*1 сл. нрзб*) последовательн.

* пропуск.

А. А. «Живший во Иерусалиме».

П. Ф. Это связано с воплощением Бога на земле.

Вторник, 10 октября 1922 г.

(3 октября записи не было)

Ал.Н., И. Алдр., А.А., П.Ф., Т.М., Н.В., А.Л., К.А. (8)²⁰

<...>

П. Ф. Самое главное — что противопоставить. Большевики дают ответ, которым зажигают.

К. А. Давайте сегодняшнюю тему об еврействе осветим с этой точки зрения: что противопоставить?

II часть

Еврейство

А. А. Самостоятельное еврейское движение в сторону религии, не связанное с всеобщим религиозным подъемом, — невозможно. Разлад между современным еврейством и старым религиозным — слишком велик. Приобщение к европейской культуре не даст им возможности идти с Талмудом. С другой стороны, живя в европейской культуре, они не могут принять и корней **христианских**, потому что это заставит их от чего-то уйти. Перед евреем встает вопрос: принимать ли христианство? Тут поднимается вопрос о нации. Китаец может принять христианство и остаться китайцем. Еврей же при этом должен отречься от своей нации. Еврейская религиозная обособленность делала их целым организмом. Изменять этому организму, нации еврею нельзя. Изменять лицу невозможно, потому что заповедь стоит: не меняй лица своего, а от евреев мы требуем именно этого. Подход с этим требованием таит что-то трудное и не совсем чистое. Другое дело крещение. Оно возможно. Таким, как оно возможно сейчас, — оно ведет к перемене нации, так как стать католиком, принять римский обряд или стать православным — значит принять весь обряд, всю его национальную характерность. Но если бы крещение было взято само по себе, как обряд, то это было бы другое. Это не несло бы за собой изменения вероисповедания. Мы должны практически к этому подойти и подходим. Есть и другие, верят в Христа, но принять христианство не могут. Попытку сделал Рабинович, решил этот вопрос так, что нужно

принимать христианские догматы, но с еврейским духом, и говорил о необходимости обращения Израиля в целом, а не персонально²¹. Это не значит, что все члены должны принять, разделение будет всегда, но какая-то часть должна сознать себя обращенной. Среди евреев должно начаться движение в сторону создания общины, и было такое время, но замерло. Только Соловьев²² и епископ Платон²³, еще лучше, чем Соловьев, серьезно подошли к еврейскому вопросу. Победоносцев²⁴ запретил им крестить детей. Надо предлагать евреям создание такой церкви, чтобы эта церковь была православной, но православной не в смысле стиля. Церковь еврейская существует — это иерусалимская, и нужно, чтобы евреи к ней принадлежали. Крещение — вещь необходимая, повивальная бабка может крестить, но не важно, в каком вероисповедании. Они решили крестить друг друга. Это догматически неправильно, но любопытная попытка.

Национальные церкви считаются в церкви ересью.

Ал. Н. Когда говоришь с евреями, чувствуешь, что русскими их не сделаешь.

П. Ф. Если ставить тему о евреях в связь с первой темой. Что отвечать? Есть вторая сторона, практически очень значительная. Георгий Петрович говорил о Ветхом Завете, с этим придется столкнуться, с юдофобством. Нельзя от этого отмахиваться, как в газетах. Юдофобство протягивается дальше улицы, его можно найти в гностике²⁵. Георгий Петрович встал на точку зрения юдофобства, но в высоком стиле — не будет участвовать в погромах, но отталкивание есть и на него надо отвечать. Следует поговорить об отношении Нового Завета к Ветхому Завету. Почему могут быть священники юдофобами?

А. А. А других и не встретишь.

П. Ф. А с этим придется сталкиваться. Оттолкновение от Ветхого Завета есть.

К. А. Подчеркиваю необходимость бороться с юдофобством на каждом шагу. Противоположность Нового и Ветхого Завета велика. Ясно, что это иной Завет и пути разные, но и пути Ветхого Завета должны быть уважаемы. Путь наш общий в углублении религиозного чувства, уничтожение жизни на поверхности, а ведь и евреи устраивают антиеврейские демонстрации. Цели у нас одни и те же. Единственное спасение евреев заглянуть в свои религиозные сокровища. Их национальная гордость привлекает

к ним. Их самих угнетает их рассеянность, их сцепляемость фиктивна. Статистика показывает, что второе поколение евреев делается христианами. Они одиноки, и им важно, чтобы обратился народ, а не отдельные личности. Положение трагическое, но другого пути нет, а крестившиеся делаются плохими христианами, так как природа тянет их в другую сторону. Рабинович говорит, что эти обычные типы происходят от отпадения от основ религии... и если они вернуться к Богу, то они выйдут из этого жалкого состояния.

И. Алдр. Тема принятия евреями Христа затронула во мне некоторые мысли в связи с нашей деятельностью. Еврейство, принимая Христа, принимает его в иных нормах внешних и внутренних. Когда мы возвещаем Христа и настаиваем на наших догматах, то является ли это общеобязательным для других, и в частности для евреев? Если для меня христианство есть вершина, то должна и для них быть.

А. Л. Мне приходится много быть среди страшнейших юдофобов, и защищать евреев всегда бывает внутренней потребностью, и это происходит оттого, что первые евреи, которых я знала, были настоящими евреями, не скрывавшими своего происхождения. Много пришлось потерпеть от такой защиты.

Н. В. Передо мной вопрос, в какой религиозной позиции стоят евреи. Есть настоящие евреи, в которых национальность слита. Но есть другие, крещеные, у них есть общая черта, не то что они теряют национальность, но они принимают самые дурные стороны той конфессии, которую принимают. Они отрицают нацело все еврейское. Перестают узнавать лицо Отца и теряют всякую связь с христианством. В своей мистической стороне христианство связано с Богом-Отцом. У еврея, перешедшего в христианство, Бог-Отец перестает быть Отцом. Одни стремятся говорить о роли крещеных евреев, но это уже нечто дурное. Нет той нити, которая связывает их с пророческими словами Моисея. Они стали мельче, плоскодонными.

Я ясно чувствую, что есть одна группа, которая не может стать христианами. Библии без Евангелия для них не существует. У этих есть глаза для Бога-Отца, для них это что-то родное. Это старый Израиль, Божий Израиль. Это им дает особое дерзновение к Первому лицу Святой Троицы, и уже живут и во Втором и в Третьем лице, но от Первого оторваться не могут. Евреи стоят

перед какой-то задачей, которые крещены этим Духом Святым. Что им сказать? Тут что-то должно вырасти: если они не проклятая смоковница, то эта ветка будет жить новой жизнью.

Когда у меня доходит разговор до глубины религиозной, то оттолкновения, например, от Ветхого Завета я не принимаю, но это — рабство на меня нападает в обыденной жизни. У меня страх перед еврейством. Меня ужас берет, когда в Политехническом, Технологическом институтах 75% евреев. У меня страх за русскую национальность, начнется выпивание крови из России. Я боюсь ее за ее гениальность. И русское национальное лицо может быть стерто.

А. А. Борьбу с юдофобством вести не отрицанием опасности, но указанием на другое. Самое страшное — еврейская интеллигенция. Народ еврейский это совершенно другое.

¹ Специально посвященной «Вторникам» литературы нет. Краткие сведения о направлении кружка и некоторых его участниках см. в примеч. в кн.: *Анциферов Н. П.* Из дум о былом. Воспоминания. М., 1992. С. 447, 448; *Исупов Б. Г.* Слово как поступок (о философском учении А. А. Мейера) // Вопросы философии. 1992. № 7; *Лихачев Д. С.* Об Александре Александровиче Мейере // Вопросы философии. 1992. № 7; отрывки из воспоминаний Е. Н. Федотовой и Н. П. Анциферова в кн.: *Мейер А. А.* Философские сочинения. Р., 1982. С. 453—463; Воспоминания дочери А. А. Мейера Лидии Александровны Дмитриевой // Вестник РСХД. 1990. № 159.

² Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (далее ОР РНБ), ф. 601, ед. хр. 1635, л. 2.

³ Там же, л. 12.

⁴ Там же, ед. хр. 1584, л. 64.

⁵ Там же, ед. хр. 1587, л. 9об.

⁶ Там же, ед. хр. 1584, л. 66.

⁷ *Мейер А. А.* Указ. соч. С. 454.

⁸ ОР РНБ, ед. хр. 1587, л. 11об.

⁹ Там же, ед. хр. 1586, л. 23.

¹⁰ Там же, ед. хр. 1587, л. 34.

¹¹ Там же, ед. хр. 1589, л. 77—77об.

¹² **Е. Н.** — Елена Николаевна Федотова (урожд. Нечаева; 1885—?), дочь известной деятельницы женского движения О. К. Нечаевой; **Н. Н.** — неустановленное лицо; **Е. О.** — Евгения Оскаровна Тиличеева (Оттен), принимала участие во «Вторниках» с марта 1918 г., подруга М. В. Юдиной, также участницы «Вторников»; **И. Адр.** — неустановленное лицо; **Г. П.** — Георгий Петрович Федотов (1886—1951), историк, религиозный философ, во «Вторниках» принимал участие с весны 1918 г. (по протоколам, отсутствовал с июня 1920-го по май 1921-го

и с июня 1921-го по май 1922 г.— время его пребывания в Саратове), часто оппонировал А. Мейеру, который и привлек его к кружку; **П. Ф.**— Павел Фомич Смотрицкий, художник; **А. А.**— Александр Александрович Мейер (1875—1939), в молодости, как и Федотов, участник социал-демократических кружков, неоднократно подвергался арестам и высылкам, участник поместного собора РПЦ в 1917—1918 г. в качестве представителя РФО, преподаватель Института им. П. Ф. Лесгафта, Вольфила, сотрудник ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, принимал участие практически во всех заседаниях «Вторников»; **К. А.**— Ксения Анатольевна Половцова (1887—1948), внучка П. А. Кропоткина, по образованию архитектор, в 1914—1917 гг.— секретарь РФО, в 1920-е гг. преподавала рисование и черчение. Подробнее о ней см. публ. «Мне бы только умереть около нее...»: мать и дочь Половцовы / Публ. Я. В. Леонтьева // Минувшее. М.; СПб. Т. 18. 1995.

¹³ «Итак, какое преимущество быть Иудеем, или какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях, а наипаче в том, что им вверено слово Божие» (Послание к Римлянам св. ап. Павла, 3:1, 2).

¹⁴ Варнава — согласно христианской традиции, левит по имени Иосия, родом с острова Крит, один из первых обращенных в христианство, совершил миссионерское путешествие с ап. Павлом, принимал вместе с ним участие в спорах с евреями, умер в 76 г.

¹⁵ Акафист («неседальный») — хвалебные песнопения в честь Иисуса Христа, Богоматери, святых, исполняемые стоя.

¹⁶ Вероятно, речь идет о Клименте Александрийском, знаменитом учителе и писателе Александрийской школы конца II — начала III в.

¹⁷ Апокалиптика — одна из ветвей еврейской литературы, трактующая о будущем Царстве Божием и пришествии Мессии.

¹⁸ Вероятно, речь идет об Иоанне Богослове.

¹⁹ Упанишады — древнейшие философские и теософские трактаты индусов, первые тексты относятся к VII—VI вв. до н. э., по преданию, переданы путем непосредственного божественного откровения.

²⁰ См. примеч. 12. **Ал. Н.**— Александра Никитична — неустановленное лицо; **Т. М.**— Татьяна Михайловна — неустановленное лицо; **Н. В.**— Нина Викторовна Пигулевская (урожд. Стебницкая; 1894—1970), историк-востоковед, чл.-кор. АН СССР с 1946 г., в 1920-е гг. сотрудник Отдела рукописей ГПБ; **А. Л.**— Анна Леонидовна Лишкина (1896 или 1898—1982), педагог, ученица А. Мейера по Институту им. П. Ф. Лесгафта.

²¹ Рабинович Иосиф Давидович (1837—1899) — сотрудник еврейских изданий, в начале 80-х гг. после еврейских погромов посетил Иерусалим, где крестился. В 1884 г. получил от правительства разрешение на создание общины иудео-христианского толка. В декабре 1884 г. им был открыт молитвенный дом «Вифлеем», в 1891 г. для него построено специальное здание. Богослужение происходило на иврите, по субботам и главным христианским праздникам Рабинович читал проповеди на идише. Им были составлены два Символа веры: краткий и пространный, в которых признавались не все догматы христианства.

²² Соловьев В. С. (1853—1900) — религиозный философ, поэт. Соловьев посвятил еврейскому вопросу несколько специальных статей, одна из них была посвящена движению, возглавляемому И. Рабиновичем (Новозаветный Израиль // Тайна Израиля. Еврейский вопрос в русской религиозной мысли конца

XIX — первой половины XX в. СПб., 1993), в которой сочувственно отнесся к проповеди Рабиновича. Исходил из положения, что еврейский вопрос — это христианский вопрос и возможно только религиозное его разрешение.

²³ Вероятно, речь идет о Платоне (Рождественском П. Ф.; 1866—1934), с 1902 г. — ректор Киевской духовной академии и еп. Чигиринский, в феврале — июне 1907 г. член Государственной думы от правых партий, впоследствии архиепископ Алеутский, в марте 1914 — декабре 1915 г. находился в Кишиневе, член Св. Синода, с 1918 г. митрополит Херсонский, впоследствии эмигрировал.

²⁴ Победоносцев К. П. (1827—1907) — государственный деятель, в 1880—1905 гг. обер-прокурор Св. Синода.

²⁵ Совокупность религиозно-философских систем, появившихся в первые века христианства. Церковные гностики (Климент Александрийский, Ориген) выступали против элементов иудаизма в христианстве.

Предисловие, публикация и комментарии Т. БОГДАНОВОЙ.



ВОСПОМИНАНИЯ

М. Гиндин

ДЕТСТВО В ОЗАРИЧАХ

(фрагменты воспоминаний)

Уходит поколение, не понаслышке и не из анекдотов знающее, что такое жизнь еврейского местечка. Автор этих воспоминаний Максим Гиндин (Макс Ефимович Гинденбург) обладает вполне стандартной биографией «советского гражданина еврейской национальности»: школа в Ростове, Военно-педагогический институт, участие в Великой Отечественной войне, тяжелое ранение, работа журналистом в «Комсомольской правде», на радио в «Последних известиях» и на «Маяке». Но человеческая память имеет странное свойство, она часто высвечивает то, что, казалось, уже давно и прочно забыто, покрыто патиной, напластованиями иной культуры. Максим Гиндин вспоминает о своем «еврейском» детстве в затерянном в белорусских лесах местечке Озаричи. Его мемуары ценны тем, что дают представление о последних годах жизни традиционного местечкового мира в 20-е гг. XX в. Вскоре этот мир будет стремительно ликвидирован в ходе глобальных социальных и экономических экспериментов советской власти, а окончательно уйдет в небытие вместе с тысячами еще живших в нем людей под дулами немецких пулеметов в 1941—1942 гг.

Сегодня, когда мы по крохам собираем «осколки» той жизни наших предков, такие воспоминания — необходимое звено в «серебряной цепи» памяти.

Теперь уже не сразу вспомнишь, что и когда было в ту далекую пору. Но, возвращаясь мыслями в детство, я и сейчас будто наяву вижу нескончаемые белорусские леса, среди которых тогда жил. Вижу мелководные лесные речушки, неторопливо бегущие меж вековых сосен и дубрав. Вспоминаю ватаги мальчишек, переходящих эти речки вброд с радостным визгом и шумным плесканьем. Оживают в памяти и веселые грибные поляны, и

непролазные чащи, пугающие сумраком и безмолвием, а то и заболоченные леса с опасными трясынами — от них даже самые отчаянные головы старались держаться подальше. И конечно же, неизменно при этих воспоминаниях слышу я голос кукушки в лесу, ощущаю вкус и прохладу березового сока, только что выщеженного из насечки на коре дерева.

И еще вспоминается мне широкая лесная просека с разбитой колесами дорогой. По этому тракту мама не один раз возила меня из Бобруйска в местечко Озаричи, в гости к деду, известному на всю округу равнину.

— Отдохну хоть недельку от хлопот, — с облегчением говорила мама, передавая меня на попечение бабушки. — Ну а девочки и без меня обойдутся, — добавляла она извиняющимся тоном, — они уже не маленькие и, слава Богу, имеют отца.

Бабушка понимающе кивала, заодно совала мне в рот кусочек сахара, и я благодарно терся щекой об ее шершавую, пахнущую луком юбку.

А деда я побаивался. Наверное, потому, что он, оставаясь один, почти всегда был углублен в свои большие, раскрытые настезь, молитвенные книги в кожаных переплетах. Читая их, дед щурил подслеповатые, по-стариковски слезящиеся глаза, водил по строчкам пожелтевшим от табака пальцем и постоянно что-то бормотал. В такие часы в доме соблюдалась строжайшая тишина.

А вообще-то дед не часто оставался один. По субботам и в праздники дом заполняли старики евреи, приходившие помолиться. В Озаричах не было синагоги, и ее заменял вот такой «миньян» — коллективное моление под общей крышей в составе не менее десяти человек.

Да и в будние дни дом деда не пустовал. Для праведного еврея раввин — это всегда высочайший авторитет. Вот и приходили люди по всяким своим делам, кто за житейским советом, кто с просьбой рассудить спор или наставить на путь истины заблудших детей, а кто и просто посудачить, поделиться местечковыми новостями.

Судьба распорядилась так, что в доме моего отца, мелкого конторского служащего с лесной биржи и не очень благочестивого еврея, я был десятым ребенком, поскребышком, как он говорил. А в доме праведника-деда — единственным внуком. По этой причине мама и возила меня туда-сюда, то к деду в Озаричи, то обратно в Бобруйск, благо не так далеко, каких-нибудь

100—150 километров, точно не помню. Со временем, однако, эти поездки прекратились. На четвертом году моей жизни началась первая мировая война. В ту пору меня одного на улице не выпускали, говорили: «Еще маленький». Зато весь двор — с собакой, курами и соседской козой — был в полном моем распоряжении. Так что безмятежная ребячья жизнь еще какое-то время у меня продолжалась. Омрачала ее лишь зависть к старшим мальчишкам, которые каждый день бегали на станцию глазеть на поезд с солдатами и пушками...

Но время шло, и война приблизилась к нашему городу. Об этом взрослые уже не переставали говорить. Я догадывался, что война — это что-то плохое. Но само слово мне нравилось, казалось благозвучным. И неведомо почему я начал пользоваться им как словом привета. Кто ни приходил в дом, я бежал навстречу и возбужденно кричал: «Война-а-а!» А мама сердилась, шлепала меня по губам и извинялась перед гостем:

— Не слушайте этого дурачка, он же ничего не понимает.

Между прочим, в нашем доме звучала обычно смешанная речь — и русская, и белорусская, и еврейский жаргон «идиш», и даже древний «иврит», которым свободно владел отец. Однако новые слова, входившие в то время в обиход, были, как правило, русские. Одним из них стало, например, слово «призыв». Его произносили угрюмо, с оттенком тревоги, иногда со слезами. Каждый день говорили, что кого-то призвали, забрали в солдаты.

Однажды утром я проснулся от того, что в доме поднялся несусветный шум. Мама бегала из комнаты в комнату, стаскивала со столов скатерти, снимала гардины, папа неведомо на кого кричал, сестры плакали, и все вместе говорили наперебой: «Эвакуация, эвакуация». Я попробовал повторить то же самое, но споткнулся на первом слоге. Все засмеялись. И мне тоже стало весело. Но веселье было недолгим.

На следующий день мы уже всей семьей ехали в тесном, душном, до отказа набитом людьми товарном вагоне, который назывался теплушкой. Кругом на нарах орала дети, и я вместе с ними. А взрослые если не спали, то только и говорили что про войну, эвакуацию и про то, что нигде по дороге ничего не купишь.

Вот так началась для нашей семьи долгая, мучительная, голодная кочевая жизнь беженцев. На протяжении нескольких лет переезжали мы с места на место, и то в одном украинском городке, то в другом — в Бердянске ли, в Бахмуте или Юзовке

— мой отец-старик хватался за любую конторскую или счетную работу, которую предлагали ему из милости местные богачи евреи.

А время шло. Еще не кончилась война с немцами, как началась революция, потом гражданская война, белые, красные, зеленые. Под конец всех этих передраг нас занесло на Дон, в Ростов — шумный, крикливый город, пахнувший рыбой и гнилыми арбузами.

Да, Ростов жил тогда хмуро. В городе был повальный мор от голода и болезней. Схваченные холерным вибрионом, люди умирали прямо на улицах в мучительных корчах и судорогах. Под стенами домов и вдоль заборов, особенно вблизи базара, лежали мертвецы с чудовищно распухшими лицами, — этих людей доконал голод. Умерших было столько, что никто уже не обращал на них внимания. Прохожие не останавливались, а, наоборот, прибавляли шаг, чтобы скорее пройти мимо.

Однажды на завтрак мама приготовила затируху из купленных по случаю отрубей. Радоваться было нечему, отруби оказались залежалыми и прогорклыми. Но я вмиг вылизал полную тарелку этого варева и сказал: «Еще!» А кастрюлька оказалась уже пустой. Мама страдальчески посмотрела на меня и вопрошающе на папу. Сестры, не успев доесть, стали со мной делиться, но я отказался. И тут мама не выдержала. Она ударила по столу и потребовала тишины. А когда все умолкли, она сказала, что сердце у нее обливается кровью, но другого выхода нет — девочки уже больши́е и они останутся с папой, а меня она немедленно увезет в Озаричи, к бабушке. От нее, пояснила мама, пришло вчера письмо. Бабушка ждет нас.

— А дедушки нашего, — печально добавила мама, — уже год как нет, царство ему небесное.

И в тот же день начались сборы. Правда, соседка по двору, тетя Дора, женщина болезненная, тихая и боязливая, попыталась отговорить маму.

— О чем вы думаете, Гита Абрамовна? — спросила она. — Там же Булак-Балахович со своими бандитами не оставляет в живых ни одного еврея. Вам что, непременно надо с ним встретиться?

— Ах, Дорочка, вы совсем отстали от жизни, — почти торжественно ответила мама. — Слава Богу, есть газета «Советский

Юг», так в ней я собственными глазами прочитала, что с этим погромщиком покончено раз и навсегда.

— Что значит покончено?

— Об этом надо у ЧК спросить, в газете не написано. Может быть, он в тюрьме сидит, а может быть, уже расстреляли. Зачем я буду ломать себе голову, когда есть советская власть?

Покончив с этой темой, мама перешла к другой, более актуальной.

— Вы слышали, какую новость привез Альтшуллер из Минска? Там базары завалены молодой картошкой. И цена в десять раз дешевле, чем здесь. А в Озаричах у нашей бабушки свой огород и коза. Бог даст, ребенок перестанет голодать. И каждый день будет пить козье молоко. Это же очень полезно.

Настроившись ехать, мама уже не теряла времени. Она продала на базаре старинную полотняную скатерть с бахромой по краям, которую стелила на стол только по большим праздникам, продала знакомому армянину последнее золотое кольцо и на вырученные деньги купила билеты на поезд.

На четвертые сутки мы и доехали до станции Калинковичи. А это уже Белоруссия, почти Полесье.

— Отсюда совсем близко до Озаричей,— объяснили нам соседи по вагону.

Но оказалось, не так уж близко. Хорошо помню, что от Калинковичей мы ехали на подводе целый день. Было жарко. Над головой звенели не то шмели, не то осы. Проселочная дорога, изрядно разбитая и разъезженная, почти все время шла лесом, телега уныло скрипела и подпрыгивала на ухабах, а лошадка не торопилась и только на спусках слегка оживлялась и переходила на ленивую трусцу.

Вот так и тянулся наш долгий-предолгий путь. Лишь к вечеру, перевалив через высокий холм, мы увидели расступившийся лес и длинный ряд бревенчатых домов на почти безлюдной улице.

— Приехали,— сказал возница, когда наша телега, издав последний скрип, остановилась возле бабушкиного дома. А бабушка уже ждала на крыльце и поспешила нам навстречу. Почти тотчас стали распахиваться окна в соседних домах, заскрипели калитки, и, пока мы сгружали вещи с телеги, вокруг собрались люди, обступили нас и с интересом разглядывали. Какая-то женщина широко заулыбалась и расцеловала маму, заодно ущип-

нув мою щечку. А кто-то из толпы учтиво сказал: «С приездом, Гита Абрамовна!»

Потом какая-то бесцеремонная тетка попыталась поднять меня на руки, но я не дался. Потом подошла еще одна женщина и заговорила со мной по-еврейски, но я не понял. И это всем не понравилось.

Тем временем из толпы протолкнулся немолодой мужчина с бородкой клинышком и странно перекошенными плечами — одно выше другого. Несмотря на июльскую жару, он с ног до головы был одет во все черное. Я загляделся на его невероятно длинные пейсы, торчавшие из-под старого помятого котелка, а он в свою очередь внимательно рассматривал меня и неожиданно спросил:

— А где твой папа, мальчик?

— В Ростове, — ответил я негромко.

— Что, арестован?! — испугался этот странный человек и сокрушенно закачал головой. Все вокруг тоже закачали головами и начали выражать свое сочувствие. Мне стало смешно, но я не знал, как объяснить ошибку. Это сделала за меня мама.

Когда мы вошли наконец в дом, бабушка заторопилась накормить дорогих гостей. Она была маленькая, сухонькая, но удивительно быстрая в движеньях. Поправив косынку, нависшую над глазами, она засунула в печь длиннющий ухват, ловко вытащила из полыхнувшего жара большой закопченный чугунок, сняла с него тяжелую крышку. И я счастливо замер от медового запаха рассыпчатой гречневой каши.

До, это была истинно бабушкина каша — «мит грибенес», то есть с гусиными шкварками. Ничего вкуснее я никогда не ел. Но после долгого, утомительного пути эта неземная каша быстро меня сморила. Я уснул, не доев ее, тут же за столом. И уже сквозь сон услышал, как бабушка выговаривала маме:

— Ты что, забыла, из какой ты семьи и кто твой отец? Как же так можно, чтобы не научить ребенка родному языку? Это же позор! Что я скажу людям? Мой внук, внук раввина, не знает ни слова по-еврейски, подумать только!

Бабушка была не совсем права. Подспудно язык предков все-таки отложился в моей памяти. Прожив половину своей короткой ребячьей жизни среди русских, я, конечно, многое забыл. Тем более, что и в доме у нас преобладала русская речь, родители говорили по-еврейски только в тех случаях, если был

секрет от детей. Но сейчас, когда я вновь оказался в доме своего раннего малолетства, оборванная нить стала быстро восстанавливаться. Во всяком случае, смысл бабушкиных слов, услышанных сквозь сон, дошел до моего сознания. И мамин ответ я тоже понял.

— Пойми простую вещь, — говорила она бабушке, — мы ведь живем на Дону, там кругом одни казаки, где же мальчику научиться?

Похоже, этот аргумент убедил бабушку. Она помолчала, вздохнула и сказала, что пойдет напоить козу.

После завтрака мама принарядилась и отправилась со мной в волостной совет зарегистрироваться, — такой был порядок для приезжих. Этот поход дал мне возможность увидеть сразу все местечко, потому что мы прошли его из конца в конец. Но, странное дело, вопреки моим прежним представлениям, все тут выглядело совсем не так, как помнилось, — вроде бы знакомо, а вместе с тем совсем незнакомо.

В раннем детстве крохотное местечко Озаричи представлялось мне необъятно большим. В нем тогда воплощалось для меня едва ли не все мироздание. Ведь иного мира, иных образов я почти не знал. А тут вдруг выяснилось, что Озаричи — это одна-единственная улица и та без трамвая. И строения здесь низенькие, одноэтажные, неказистые. Даже пожарная каланча, бывшая когда-то в моих глазах высоченной башней, оказалась скучной коротышкой, намного уступающей по высоте любому дому в центре Ростова.

Так вот, повторяю, местечко Озаричи оказалось, в сущности, одной-единственной улицей, правда, достаточно длинной, может быть, километра в два-три. И вся эта улица от первого до последнего дома была заселена евреями. А рядом с нею шла параллельно еще одна улица, вернее, полуулочка — Андреевка, где жили белорусы. Она была застроена только с одной стороны. И внешне только этим и отличалась от Озаричей. Сами же дома, хозяйственные постройки были похожими. И отношения между обеими улицами были вполне дружественными. Больше того, почти все жители Андреевки, составлявшие в Озаричах как бы национальное меньшинство, свободно говорили по-еврейски. Я сразу же подружился с ребятами из Андреевки, особенно с братьями Балышами, Андреем и Васей, жившими совсем неподалеку. Они меня тайком подкармливали свиным салом и до-

машней колбасой. Они же стали обучать меня еврейскому языку. А уж сколько смеха было при этом, нетрудно себе представить.

К Бальшам в Озаричах относились уважительно. Глава семьи Петр Никодимович был работающим человеком, хорошим печником, не имел пристрастия к выпивке. За работу он брал, как говорили, по совести — не так чтобы дешево, но и не дорого. А главное, в его печах дрова горели жарко, без дыма и копоти. И сыновья его, малолетки, тоже были приучены к хозяйству. Иногда они приходили на бабушкин двор — то с топором, чтобы наколоть дрова, то с лопатой — посадить или выкопать картофель, а то и с бондарным инструментом, когда надо было перебрать и подтянуть рассохшиеся бочки. Бабушка платила им за это деньгами и в придачу насыпала в ладони леденцы. А случалось, давала еще и по ломтю «лэкаха» — медовой коврижки с корицей.

Одним словом, с Бальшами я виделся часто. Иногда мы вместе отправлялись на ближние луга, которые по территориальной принадлежности так и назывались Андреевскими. Там помогали местным крестьянам копнить сено последнего укуса. Помощь наша была элементарная, по схеме: «подай, принеси, поддержи». Но и в этом можно было себя показать, если шустро бегать, быстро соображать и вовремя подносить, скажем, грабли, волокуши или веревки. Во всяком случае, Петр Никодимович оценил мою старательность и как-то сказал с ухмылкой: «Молодец, бедовый мамзер!»

И все бы хорошо, если бы не стали возмущаться моим обществом местечковые «цадики», праведники-ортодоксы, которых, по нынешним представлениям, впору было бы назвать фундаменталистами. Преимущественно это были старики. Вспоминая, каким мудрецом и праведником слыл мой покойный дед, которого еврейская община еще при жизни причислила к лику святых, они никак не могли примириться с тем, что внук ангела якшается с неверными.

А тут еще мое вероотступничество в школе в первый же день нового учебного года. На мою беду, он пришелся на субботу. По христианскому календарю это был будний день, а согласно иудейским верованиям — день отдохновения. И так уже в школе повелось, что во время субботних занятий к доске выходили только христианские дети из Андреевки, а еврейские ребята, следуя своим религиозным правилам, появлялись в классе налегке, без книжек и тетрадок. По субботам они участвовали только

в устных уроках. А тут вдруг на первом же уроке арифметики учитель заметил новичка и полюбостовствовал:

— Ну как, пойдешь к доске?

По-моему, он даже несколько удивился, когда я решительно встал и, подойдя к доске, начал писать под диктовку условия задачи. Знать бы заранее, во что мне это обойдется. Еще стоя у доски, я почувствовал враждебное молчание класса. А как только урок окончился, все еврейские мальчики вскочили со своих парт, окружили меня, загородили выход из класса и начали злобно кричать: «Апикейрес, апикейрес!» По местечковым понятиям, это было самое сильное осуждение, почти проклятие, как бы предание анафеме. А мальчишки тем временем лезли ко мне с кулаками, корчили рожи, скалили зубы, кричали: «Гой! Гой!» Выручил учитель Лев Сергеевич, по-юношески молодежавый, бритоголовый человек с васильковыми глазами и невероятно хмурыми лохматыми бровями. Он разогнал моих обидчиков.

На следующем уроке я сидел как истукан и думал только о своей беде. Сердце подсказывало, что самое недоброе еще впереди. И действительно, едва я вышел после занятий на школьный двор, как отовсюду послышались угрожающие крики и в мою сторону полетели камни. Швыряли их мальчики-евреи. А на мою защиту прибежали ребята с Андреевки — все те же братья Балыши, Сережа Кушак и Володя Горбачевский. Последний был чуть постарше и оказался стратегом. По его совету мы укрылись за штабелем дров и заняли круговую оборону. Благо под руками оказались и боеприпасы — груда булыжников и битого кирпича да еще большой ворох жестких сучковатых обрубков, оставшихся после распилки дров.

Но поленница прикрывала нас только частично. Нас обошли, камнепад усилился, и один из камней угодил в меня. Удар пришелся по голове, к счастью, его смягчила фуражка. Я разозлился и тоже швырнул увесистый камень. И в тот же миг послышался дикий вопль Нохима Гольдина. От моего ответного удара он едва устоял на ногах и теперь, пошатываясь и держась за щеку, сплевывал кровь из разбитого рта.

Впоследствии по причине этой травмы мать Нохима приходила к моей маме, и они долго переругивались. А днем позже пришел и сам Нохим. Я насторожился, а он дружелюбно улыбнулся, обнажив пустоту вместо двух передних зубов, участливо

осмотрел мою ушибленную голову с наклейкой на ране, и это положило начало нашей дружбе на долгие годы.

Но все это было потом, спустя несколько дней. А пока во дворе нашей школы продолжалась злая драка, шло дурацкое сражение Озаричи — Андреевка, в котором «иноверцы» защищали от еврейских мальчишек их же товарища и соплеменника, внука местного раввина. Прервало эту баталию лишь вмешательство учителей. Разошлись мы нехотя. Обрадовались только девочки из единственного девчоночного класса, которые на протяжении всего нашего сражения пугливо жались возле школьных ворот.

Надо ли говорить, каким востропантым и взбудораженным возвращался я домой. Драка кончилась, но вражда осталась. Мои преследователи ушли со школьного двора первыми. И ладно бы просто ушли, а то ведь все время по дороге оглядывались. И это меня встревожило, уж не затевают ли они еще что-нибудь?

— Не трусь, в обиду не дадим, — успокоил Володя Горбачевский.

Конечно, идти под защитой товарищей лучше, чем одному. Но не осудят ли меня в местечке за такой эскорт, за противное Богу христианское сопровождение? Пока я думал об этом, задачка разрешилась сама собою. Оказалось, что в местечке уже знают о случившемся. Прохожие недружелюбно оглядывались на меня, седебородые старики в ермолках, сидевшие на своих крыльчках или длинных скамейках возле домов, плевали в мою сторону или, наоборот, демонстративно отворачивались, выказывая этим свое негодование. А женщины выкрикивали ругательства, проклятья и выразительно жестикулировали, прикладывая палец к голове, дескать, вон он идет, придурок.

Домой я пришел заплаканный. А бабушка даже не посмотрела в мою сторону.

— Иди, революционерка, встречай своего атеиста! — сказала она маме.

— Какой он атеист, — возразила мама, — это отец у него атеист.

— И что в этом хорошего? — хмыкнула бабушка.

— Ничего, — согласилась мама. — Но я не собираюсь менять мужа на старости лет. Атеист не атеист, а все-таки хороший отец своим детям. И меня с моим характером сколько лет терпит, ни разу руку на меня не поднял!

Тут мама вошла во вкус и стала расхваливать папу.

— Тебе каждый скажет, что он умный и образованный человек, — говорила она бабушке. — В том, что касается истории евреев, он разбирается даже лучше, чем ростовский раввин. Это все признают. И наш ростовский кантор, уж на что горделивый человек, он же получил образование не где-нибудь, а в Лодзи, и тот первым при встречах раскланивается и протягивает руку моему мужу. Да и как не уважать человека, который знает несколько языков, знаком с высшей математикой и астрономией, умеет составлять календари, читал Маркса на немецком языке!

Терпеливо выслушав этот панегирик, бабушка пропустила мимо ушей все хвалебные слова в адрес папы, кроме одного.

— Хороший отец? — переспросила она. — Может быть, ты еще скажешь, что он хороший еврей? Интересно, у кого это сын водит дружбу с гоями? Чей ребенок бросает камни в своих братьев?

— Это они в меня бросали! — запротестовал я.

— А с тобой я вообще не разговариваю, — буркнула бабушка и удалилась на кухню...

Тем временем с кухни донеслось знакомое звяканье, послышались легкие удары железа о кирпич — знак того, что бабушка орудует у печи кочергой или ухватом. Это обещало скорый обед. И мама спохватилась, вспомнив, что все еще не осмотрела шишку на моей голове. Тут, конечно, не обошлось без моих протестов, но победа, как вы понимаете, оказалась на стороне мамы. Как я ни вертелся, она все-таки обмыла кровоточащую ссадину теплой водой из самовара и густо смазала йодом.

А когда эта экзекуция кончилась, на обеденном столе уже источал аромат великолепный «кугул» — душистый, румяный еврейский пудинг, только что вынутый из печи. Как-никак суббота!

Неожиданно пришла соседка, тетя Роза, еще не старая, красивая женщина, одетая, как и все еврейки бабушкиного круга, в строгое темное платье. Она пытливо взглянула на меня, и я подумал, что ей не терпится узнать какие-нибудь подробности про нашу школьную драку. Но оказалось, у нее самой есть интересная новость: скоро появятся новые деньги, червонцы, почти такие же, как при царе, полностью обеспеченные золотым запасом.

Вскоре бабушка опять затеяла разговор с мамой о моей

греховности. И меня не на шутку испугало ее обещание непременно отдать меня в хедер, чтобы я вернулся к истине предков, чтобы всеми уважаемый меламед реб Ари-Мейше поставил мне мозги на место.

— Нормальный еврейский мальчик должен посещать нормальную еврейскую школу! — резюмировала бабушка. И по решимости ее тона я понял, что от своего намерения она не отступится. Утешало только то, что реб Ари-Мейше загостился у сестры в Мозыре, там он сильно простудился и когда поправится — одному Богу известно.

Тут, пожалуй, самое время сказать и о великих заслугах моего деда, слывшего в Озаричах едва ли не наместником Бога. За тридцать лет пребывания на посту раввина он утвердился в душах и в памяти людей как человек высочайших достоинств. Для жителей Озаричей он был не просто духовным пастырем, а как бы посредником между ними и Богом. Он был им наставником в повседневных мирских делах, судьей и советчиком в критические моменты жизни. По этому поводу в местечке вспоминали немало занятнейших историй. Рассказывали, например, как деду удавалось примирять самых яростных и упрямых спорщиков, как он однажды обуздал чрезмерно алчного кредитора, вымогавшего у бедняка непомерно большие проценты с одолженной суммы, как вернул к домашнему очагу чью-то неверную жену, забывшую о семье и материнском долге.

В общем, местечковые цадики не находили слов, чтобы воздать должное памяти моего деда. Однако все эти истории мало что значили в сравнении с тем памятным днем, когда деду удалось прозреть судьбу и отвести от Озаричей великую беду.

В ту пору по всей Белоруссии только и слышно было что о бандах пресловутого Булак-Балаховича, об их бесчинствах, грабежах и еврейских погромах. По счастью, Озаричи, говоря теперешним языком, были далекой глубинкой — до ближайшей железнодорожной станции Калинковичи 40 километров, до Мозыря на Припяти — 60. А вокруг сплошные леса. Именно это до поры до времени и спасало здешних евреев, — отряды Балаховича обходили местечко стороной.

Но вот однажды летом, в ясный безоблачный полдень, когда вся местечковая детвора резвилась на речке, кто с удочками, а кто плескаясь и ныряя с мостков, в местечко прибежали с реки мальчишки-белорусы, крича на всю улицу:

— Булак идет! Булак!

Мальчишки рассказали, что, искупавшись в речке, они пошли в ближний лесок набрать ягод. И вдруг услышали за деревьями чьи-то голоса, фырканье лошадей. А когда прошли еще немножко вперед, то увидели полянку, на которой горели костры и было много галдящих подвыпивших дядек. Кто-то чистил шомполом винтовку, кто-то чинил конскую сбрую, другие латали одежду, а многие, развалясь на траве, похрапывали. Ну, понятно, пацаны испугались и побежали поскорее домой со своей недоброй вестью.

Нетрудно представить, какая паника поднялась в местечке. Старики евреи поспешили к равнину:

— Ребе, что делать?

И тут мой дед явил собравшимся великое чудо спокойствия и самообладания.

— Во-первых,— сказал он,— надо послать мальчиков обратно, пусть поиграют в разведчиков. Пусть внимательно смотрят и сообщают, что там происходит. И как только отряд Балаховича тронется в путь, пусть проследят, по какой дороге, в каком направлении. А нашим женщинам хорошо бы не хвататься за голову, не проливать слезы, а взять за руки детей, прихватить с собой еду и уйти в Андреевку. Там люди не чужие, они помогут справиться. А пока,— заключил дед,— будем молиться, да ниспошлет нам Господь милость свою и спасение.

Разумеется, сам я всего этого не видел и не слышал. Я передаю рассказ бабушки. Она очень гордилась этой историей.

Пока шла молитва, с речки снова прибежали мальчишки. Они рассказали, что отряд Балаховича выходит из лесу на большой тракт, ведущий к Озаричам. Все на лошадях. Позади пушки и тачанки. Впереди сам Булак на гнедом коне.

И вот тут мой дед явил второе чудо: повернув голову к собравшимся в доме евреям и поглядев на них давно угасшими незрячими глазами, он сказал, что настал час ему лично обратиться к Богу. Все замерли, притихли. А дед, прикрыв лицо ладонями и оглаживая седую бороду, что-то долго и проникновенно бормотал. Вспоминая об этом, бабушка объяснила, что это была не просто молитва, это был разговор с Богом. Временами дед вопрошал Господа Бога, а временами — сам отвечал на вопросы с неба. Вопросов этих бабушка, разумеется, не слышала. Их мог слышать только дед. Так продолжалось очень долго, может

быть, целый час. А потом дед снова повернулся к толпившимся за его спиной людям и твердо сказал:

— Идите по домам и оставайтесь там. И сохраняйте спокойствие. Булак-Балахович не придет к нам. И ни с одной головы не упадет ни один волос. Идите.

И представьте, так все и произошло. Этот бандит со своим отрядом действительно не вошел в Озаричи. Как рассказывали потом мальчишки с Андреевки, сами это видевшие, отряд уже вступил на мост, ведущий в Озаричи, но в это время лошадь Балаховича, шедшая впереди, оступилась и одним копытом застряла в расщелине между досок. Булак едва удержался в седле. И так как он был суеверен да еще и пьян, то усмотрел в случившемся дурное предзнаменование и тотчас же приказал отряду повернуть назад и пойти в обход местечка. Вот таким образом, по утверждению молвы, мой дед испросил у Бога сострадания и защиты и был услышан Богом. Так праведная молитва деда отвратила беду от Озаричей и спасла живших там евреев.

Вскоре после этих событий дед умер. Умер тихо, никого не потревожив. Просто взобрался с вечера на печку спать, а поутру бабушка его не добудилась. После кончины деда в его доме собрались на молитву самые уважаемые люди. На похороны, невзирая на опасную дорогу, приехали раввины из Паричей, Мозыря и Речицы. Похоронная процессия растянулась чуть ли не на всю длину Озаричей. И вот тогда-то местная еврейская община подтвердила, что мой дед был не просто раввином, а великим раввином, и даже больше того — был «а малах», то есть ангелом.

И как же после этого не понять, почему местечковые праведники злились на меня. Ладно бы просто непутевый мальчишка из какой-то безвестной семьи, а то ведь внук ангела и такое вытворяет: то в день «шабеса» повинуется учителю-гою, берет в руки мел и пишет на доске; то в субботу на глазах у всего местечка без стыда и совести раскатывает на гойской телеге; а бывает и еще хуже — в субботний день ходит в Андреевку играть с гоями. А игра знаете какая? — ездят верхом на свиньях. И все это проделывает внук раввина, да постигнет его Божья кара! Бедная ребецн (аналогично понятию «попадья»), несчастная вдова и безупречная хранительница высокочтимого дома, каково ей

иметь такого внука, извините, байстрюка! И что смотрит его мать, уважаемая Гита Абрамовна, неужели она не может с ним сладить?

Не поручусь, что передаю эти разговоры слово в слово, но слышал я их часто, и смысл их был именно таким.

Столь же откровенную неприязнь читал я на лицах местечковых цадиков, когда встречался с ними на улице. Тут были преимущественно немые сцены — замкнутые лица, поджатые губы, осуждающие взгляды.

Но вот что интересно! В самой школе после той памятной драки сколько-нибудь значительных происшествий больше не было. Думаю, что не совру, если даже скажу, что та драка в конечном итоге сплотила нас. Она забылась довольно скоро. Правда, наиболее фанатичные ребята поначалу косились, когда видели, что мы с Нохимом ходим в обнимку и стали неразлучными друзьями.

Как-то во время перемены к нам подошел Лева Лурье.

— Тоже, нашел себе друга,— сказал он Нохиму, покосившись на меня,— он ведь разбил тебе зубы.

— А я ему голову,— уточнил Нохим.— И еще неизвестно, кто больше виноват. Между прочим, Лева,— напомнил в свою очередь Нохим,— когда мы кидали камни, ты громче всех кричал: «Возмездие! Возмездие!» А сам в это время прятался за деревом. Я очень люблю таких храбрецов. Если бы то же самое сказал тебе Володя Горбачевский, ты бы ему ответил, что он юдофоб. А что ты скажешь мне?

В это время мимо нас прошел Лев Сергеевич. И так озорно, так по-мальчишески подмигнул нам, будто мы его товарищи. А в классе, когда начался урок, он обвел всех внимательным взглядом и неожиданно спросил:

— Какой сегодня день?

— Шабес! Суббота! — загалдели мы хором.

— Вот и отлично, значит, урок будет устный. Но если кто хочет,— добавил Лев Сергеевич,— милости просим к доске.

И охотник сразу же нашелся. Им оказался Нохим Гольдин. Это было так неожиданно, что класс замер, но все обошлось. В наступившей тишине Нохим записал на доске условия задачи и быстро решил ее.

— Молодец! — сказал Лев Сергеевич. Но неясно было, за что он похвалил Нохима — за умение считать или за смелый поступок.

В сущности, Нохим повторил то же самое, что сделал раньше я. А вот реакция класса оказалась совсем иной, можно сказать, вполне миролюбивой.

— Лева, в следующую субботу твоя очередь, — пошутил Нохим, обращаясь к Лурье.

— Ну да, дождешься! — взвизгнул Левка.

— И дождусь, можешь не сомневаться. Вот этот апикейрес, — Нохим ткнул меня пальцем в грудь, — этот апикейрес каждый день грешит перед Богом, а Бог его не наказывает. Значит, и меня простит, и тебя. Чем мы хуже?

Ну тут сразу же между ребятами начался спор, кто прав. Одни мальчишки говорили, что Бог терпит до поры до времени, пока не рассердится; другие отнесли Божье долготерпение за счет нашего малолетства, мол, что спрашивать с недоумков; а наиболее проникательные высказали мысль, что Бог, выражаясь сегодняшним языком, накапливает на каждого компромат, а уж потом все взвесит, оценит и воздаст каждому по заслугам. В общем, мнения были разные, а итог оказался один: не прошло и месяца, как весь наш класс, позабыв о прежних религиозных привилегиях, начал заниматься по общешкольному распорядку, без скидок на субботу.

— Смотри! — пошутил как-то Нохим, повернувшись ко мне. — Ты обратил весь класс в свою веру!

— В свое неверие, — поправил я Нохима. И все мальчишки потом, узнав об этом разговоре, смеялись и говорили, что я прав.

А спустя еще несколько недель вернулся наконец из Мозыря реб Ари-Мейше. И у меня с Нохимом появилась новая причина поохотать, на этот раз от радости, что мы неожиданно-негаданно встретились у порога хедера.

Надо ли уточнять, что в хедер привела меня бабушка. На протяжении всей дороги она, как могла, старалась подсластить подsunутую мне горькую пилюлю.

— Да, конечно, — рассуждала она, — реб Ари-Мейше не самый лучший меламед в мире. Да, он вспыльчивый, раздражительный, может в сердцах ударить по немытым рукам, может хорошенько ущипнуть или оттрепать за уши. Что да, то да! Но как учитель Талмуда, как знаток еврейской истории и толкователь Торы он вряд ли имеет себе равных в Озаричах. Недаром же его познания и ум высоко ценил покойный дедушка. А раз так, то и ты, как единственный наследник деда, должен выказывать ува-

жение к этому человеку. И не дай Бог огорчить его какой-нибудь гойской выходкой.

А таких выходов, как вы уже знаете, числилось за мной немало. И от того, что они были непреднамеренными, бабушке не становилось легче. Правда, иногда мне казалось, что в глубине души она не так уж и гневается на меня. Но само ее положение в местечке обязывало к строгости. Вы думаете, это легко сохранить престиж праведной вдовы раввина, оберегать от хулы свое доброе имя, когда позорные поступки внука бросают тень на весь твой дом?

Да и чисто житейские соображения играли для бабушки не последнюю роль. Безупречная репутация была ей нужна еще и для того, чтобы сохранить привычный уклад жизни, не лишиться внимания и участия со стороны еврейской общины. Что ни говорите, а благополучие бабушки во многом зависело именно от тех самых цадигов, которых я не любил. Они посылали к ней своих старших детей и внуков, чтобы помочь на огороде или в коровнике, они приносили по праздникам гостинцы, оказывали услуги в поддержку бабушкиной коммерции, заботились о доставке товаров для ее лавки. Правда, вся эта лавка умещалась в одном большом сундуке. Но в нем всегда имелись для продажи соль, сахар, спички, махорка, леденцы, школьные тетради, карандаши. И еще отдельно, в чулане, лежали две-три кипы мануфактуры для местечковых модниц. Конечно, ассортимент не ахти какой, но все же некоторый доход бабушка имела.

А вскоре после нашего приезда из Ростова в доме появился еще один большой сундук. Его сколотил из толстых досок и обил жостью Петр Никодимович Балыш. Этот сундук предназначался для маминой лавки. Чтобы не было конкуренции с бабушкой, мама торговала преимущественно хозяйственными товарами — кухонной и столовой посудой, свечами, керосиновыми лампами, гвоздями, мешковиной.

Но меня, скажу по правде, больше интересовал бабушкин сундук — из него мне удавалось иногда таскать сахар и леденцы. Ну а в тот памятный день, когда бабушка принарядила меня и повела в хедер, большая пригоршня леденцов досталась мне наичестнейшим образом, прямо из рук бабушки. Их было столько, что я смог щедро поделиться и с Нохимом, и с другими мальчишками.

При встрече у порога хедера я и Нохим слегка обалдели, ведь

мы не знали и даже не предполагали, что окажемся в одном хедере, у одного меламеда. Просто к слову ни разу не приходилось.

— Ты раньше учился у него? — спросил я Нохима.

— Да, немножко в прошлом году. Он ползими проболел.

— А как же будет теперь? Тебе нужно продолжать, а мне — с самого начала.

— Не беспокойся, он каждый год рассказывает одно и то же — о сотворении мира, об Адаме и Еве.

— Ну, об этом я уже кое-что слышал от папы с мамой и от бабушки.

— Вот и хорошо, будешь и тут первым учеником, как у Льва Сергеевича.

На этом наш разговор оборвался. Дверь хедера распахнулась, и на крылечко вышла тощая, долговязая женщина с унылым лицом. В руках у нее был веник, но она его держала почему-то в перевернутом виде, как букет цветов, прижав к груди.

— Заходите, дети, — сказала она еле слышным голосом, — заходите и рассаживайтесь, реб Ари-Мейше сейчас придет.

Комната, куда мы вошли, оказалась затхлою, плохо освещенной и почти пустой. Посредине — длинный стол с несвежей скатертью и стопкой книг в старых затертых переплетках. По бокам — скамейки на всю длину стола, и, кроме них, к столу приставлен по торцу высокий деревянный табурет с облезлой краской на сиденье, видимо, для нашего меламеда.

Мы с Нохимом поспешили захватить два места рядом, но подальше от табурета. Шумно стали рассаживаться и другие мальчишки. В это время отворилась дверь изнутри квартиры, и я увидел.. Нет, ни за что не угадаете, — я увидел того самого еврея с длиннющими пейсами и перекошенными плечами, который заговорил со мной возле бабушкиного дома в день моего приезда.

На этот раз он снова заговорил первым.

— А-а-а, молодой человек из Ростова, внук ангела, отрок, который ничего не ведает, не знает и потому ни во что не верит. Ну что ж, будем изучать Слово Божье, прочитаем вместе Хумеш, Танах и Геморе, и тогда, может быть, мы во что-нибудь поверим.

Тирада эта показалась мне ехидной, издевательской, и я уже готов был ответить дерзостью, но сдержался, вспомнив наставления бабушки. А наш меламед сел на табурет у края стола и, странно подергиваясь, как бы почесываясь, начал перелистывать

странички помятой, замусоленной тетрадки. Тут я и вспомнил местечковую кличку нашего меламеда — «Ари-Мейше дэр крацер», что означает «Ари-Мейше, который чешется» или еще точнее — «Ари-Мейше-"чесальщик"». Я мысленно сравнил его с нашим школьным любимцем Львом Сергеевичем Дорохом, бравым, статным, недавним командиром Красной Армии. И сравнение, как вы понимаете, оказалось не в пользу нашего «крацера». Тем более, что жидкие волосики на его темени, длинные пейсы и лацканы потрепанного пиджачка — все было усыпано перхотью, и это не прибавляло чувства симпатии к нему. Но вместе с тем в его нескладной фигурке, старомодном одеянии и суетливых движениях было что-то такое, что гасило неприязнь и даже, наоборот, пробуждало интерес и сочувствие к нему.

— Ну, дети, начнем, — призвал наш меламед. — Сегодня у нас первая встреча, первое занятие, и мы начнем с первого дня бытия, узнаем, что и когда создал Господь Бог...

Дальше все пошло, как предсказывал Нохим, с самых азов, с первых дней сотворения мира, со времен Адама и Евы. Справедливости ради должен признать, что язык у нашего меламеда был подвешен совсем неплохо. И тенорок его чем-то привлекал внимание, особенно в сочетании с острой бородкой, которая одновременно с голосом то поднималась вверх, то плавно опускалась вниз. Одним словом, вопреки первоначальному предубеждению я начал прислушиваться к его словам...

— Ну как? — спросила бабушка, когда я вернулся из хедера.

— Ничего хорошего, но ради тебя, бабушка, я буду терпеть что угодно и сколько угодно.

— **Форменный Спиноза!** — заключила бабушка, благодарно улыбнувшись. — Ну, дай тебе Бог, может быть, поумнеешь.

Постоянные разговоры бабушки о том, что мне надо поумнеть, не обижали меня. Если бы она действительно считала меня глупым, у нее хватило бы такта не говорить об этом. Тут, вероятно, был другой расчет: своими высказываниями бабушка держала меня в узде, не позволяла мне думать о себе слишком хорошо.

Должен сказать, что моя предвзятость в отношении хедера быстро рассеялась, тем более что вдвоем с Нохимом мы не скучали даже в тех случаях, когда Ари-Мейше переходил от остросюжетных библейских историй к туманным и отвлеченным рассуждениям. В этих случаях мы тайком рисовали леших на обложках священных книг, сочиняли и разгадывали ребусы.

Между тем уважаемый меламед, сколько бы он ни дергался, ни почесывался, весьма настойчиво и последовательно занимался иудейским образованием своих подопечных. Он обучил нас еврейской письменности, преподавал основы грамматики и правописания, знакомил по картинкам с наименованием разных предметов на иврите — до сих пор помню, например, что «гаг» — это крыша, «сус» — лошадь, «сафсол» — скамья.

Очень взволнованно и патетично рассказал нам Ари-Мейше печальную историю Каина и Авеля. Голос его звенел от гнева, когда он обличал злодейство Каина, и наполнился необычайной нежностью и состраданием, когда речь зашла о невинной жертве, о кротком и доверчивом Авеле, павшем от руки собственного брата. Услышав эту историю, я разревелся. И Ари-Мейше был явно доволен таким эффектом. Позже я, конечно, устыдился своей чувствительности. Однако Нохим успокоил меня:

— Ничего, в первый раз я тоже плакал.

Если вдуматься, то я в те дни жил противоречивой и раздвоенной жизнью. С утра — обычная школа с уроками арифметики и впечатляющими рассказами для детей Льва Николаевича Толстого, с белорусскими стихами Якуба Коласа и Янки Купалы. Помнятся такие строчки: «Видай, свит, што я сын мужака-бядака». И эти и другие стихи были, как правило, в духе времени, утверждали равенство и братство людей, отрицали Бога. А наряду с этим был еще хедер, где реб Ари-Мейше то рассказывал интереснейшие истории о мудром царе Соломоне и могущественном царе Давиде, о длившемся сорок лет исходе евреев из Египта, то заставлял изнурительно зубрить молитвы, цитаты из Священного Писания и афористические высказывания великих предков. Некоторые изречения реб Ари-Мейше прямо-таки смаковал, будто ему конфетку в рот положили. Но когда он замечал, что я не разделяю его восторгов, а то и вовсе не постигаю глубину тех или иных мыслей, он не на шутку гневался.

— Вам, молодой человек, — говорил он подчеркнуто вежливо, — было бы невредно хоть изредка шевелить мозгами. Ну что я могу сказать вашей бабушке? Чем прикажете ее порадовать?

Вот это извечное: «Что я скажу людям?», «Что я скажу вашей бабушке?», «Что люди подумают?» — было, видимо, типичной местечковой чертой. Как я теперь понимаю, у людей, живущих скученно, на глазах друг у друга, ограниченных местом обитания, такие страхи неизбежны. В этих условиях роль молвы неизмеримо

возрастает. Но тогда я не понимал этого и просто сердился, инстинктивно угадывая какую-то фальшь. Особенно в тех случаях, когда подобные причитания исходили от близких мне людей. А случалось это нередко. Что касается мамы, то я уже наперед знал, что и как она скажет. Каждый раз перед тем, как отчитать меня за какую-нибудь проделку, мама картинно заламывала руки и сокрушенно восклицала: «Позор на мою голову!» А после этого следовала ее излюбленная сентенция:

— Сыночек, ты ведь уже не маленький. Никогда не забывай про людскую молву. Как говорится, грех не беда, молва не хороша. Понял?

А я никак не мог этого уразуметь и однажды напрямик сказал маме:

— Понял, понял, грешить можно, но только тайком, чтобы никто не узнал.

— Ты слишком много рассуждаешь! — вспылила мама и наградила меня хорошим подзатыльником. — Немедленно становись в угол. И не думай, что я тебя пожалею, будешь стоять целый час, клоун несчастный!

К счастью, бабушка оказалось сердобольней. Не прошло и пяти минут, как она, шепнув что-то маме, вызволила меня из заточения. И при этом объяснила, что совсем не обязательно говорить все что думаешь.

— И вообще, — добавила бабушка, — никогда не упускай случая помолчать.

Не могу сказать, что я надолго усвоил этот урок, но какой-то след от него остался. Во всяком случае, мелкие прегрешения уже не отягощали мою совесть. Безмолвствовала она и в тот день, когда я однажды соблазнился и утащил из маминого сундука коробочку спичек. Тем более, что тогдашние спички были великой отрадой для детей. При зажигании они издавали страшный треск, будто выстрел.

Став обладателем этих спичек, я сразу же вспомнил соседскую девочку Двосю. Не знаю почему, я всегда радовался, когда видел ее. Круглолицая, улыбчивая, доверчивая, с живыми глазками, которые всегда выражали любопытство и удивление. Одним словом, я покричал через забор, позвал Двосю, и как только она пришла, мы закрылись в кладовке и начали чиркать спички одну за другой. Выстрелы получались очень громкие, как у охотника в лесу. А нам хотелось еще громче, и мы стали прибавлять спички,

чиркать уже сразу двумя, потом тремя, и кончилось это бедой. От искры на Двосе загорелся передничек. Она испуганно закричала и, беспомощно размахивая руками, завертелась будто огненный волчок. Благо у меня хватило ума и ловкости быстро сорвать с девочки пылающую одежду и затоптать ногами. Когда на наши крики прибежали мама и бабушка, в кладовке уже не было огня, стоял только густой синий дым.

В общем, все обошлось почти благополучно, если не считать сильного ожога на Двосином подбородке, ее опаленных бровей и нескольких волдырей на моих пальцах.

— Хорошенькое дело,— сказала бабушка, обмазывая наши ожоги гусиным жиром,— еще не хватает разговоров в Озаричах о пожаре в моем доме.

Не скрою, что при этих словах я посмотрел на бабушку не самым добрым взглядом. Опять все та же песня: «Что скажут люди?» Надо, однако, признать, что бабушкины страхи оказались не напрасными. Едва только увели Двосю, как наш дом был уже полон людей. Почему-то всем сразу понадобилось что-то купить в бабушкиной лавке именно в этот час. Пришла, конечно, и мадам Фусман, самая толстая и самая словоохотливая женщина во всем местечке, жившая через улицу напротив нас. В дверь она смогла протиснуться только боком, да и то со страшным кряхтением и сопением. Ее маленькие глазки, затаившиеся в глубине оплывших щек, что-то зорко высматривали, могучая грудь, напоминавшая стог сена, засунутый в огромный мешок, тяжело колыхалась, угрожая обвалом. И еще не отдышавшись, мадам Фусман заговорила резким высоким голосом, чтобы все услышали и поняли причину ее визита.

— Подумать только, ни одной спички в доме не осталось. Прямо-таки ни одной. Ну совсем ни одной спички! — Последние слова она повторила несколько раз, продолжая при этом локтями и всей своей отпугивающей массой пробиваться к бабушкиному сундуку.

— Как это ни одной спички?! — встrepенулась бабушка.— Вы же два дня назад взяли целую упаковку, десять коробок!

— Ну и что? — флегматично возразила мадам Фусман.— Если в вашем доме спички хорошо горят, то чем наш дом хуже? У нас, слава Богу, не один ребенок, а четверо.

— Так это же замечательно! — обрадовалась бабушка.— Значит, вы имеете шанс сгореть раньше нас.

Все в прихожей рассмеялись, а мадам Фусман, поджав губы, замолчала. Но ненадолго.

— Бедная Двоя, бедная девочка, — плаксиво запричитала толстуха, — это же надо, погубить огнем такое красивое личико. Ведь шрамы от ожогов остаются на всю жизнь. А мужчинам нужны только красавицы, не иначе. Кто же на бедняжке женится? — И, помолчав, веско добавила, бросив уничтожающий взгляд в мою сторону: — Если произойдет чудо и ты вырастешь порядочным человеком, то жениться на Двose должен только ты, и никто другой. Просто ты обязан это сделать.

Все в прихожей загудели, заспорили. Кое-кто согласился с мадам Фусман, а другие стали возражать, дескать, можно ли спрашивать с детей, много ли они понимают и не известно еще, кто виноват. Да и вообще нечего загадывать. Бог даст, девочка поправится, вырастет здоровой, привлекательной и сама себе найдет жениха.

А мама тем временем, явно удрученная этими пересудами, схватила меня за руку, утащила на кухню и там, не говоря ни слова, влепила мне такую пощечину, что даже сама испугалась и горько зарыдала.

— О Господи, — заголосила она, — покарай лучше меня, чем этого балбеса, ему все равно ничто не пойдет впрок. Умоляю, вразуми его, а я искуплю его вину, клянусь тебе!

Что мне оставалось делать в столь драматических обстоятельствах? Я стоял смиренно, тайком поглаживая пылавшую от оплеухи щеку, и с тревогой думал о Двose, что с ней теперь будет, правда ли, что у нее останутся следы от ожога? Мамины заклинания ничуть меня не трогали, но в какой-то момент, заметив, как она возносит руки к воображаемым небесам, я вдруг хихикнул. И тотчас же получил еще одну затрещину. Тут уж мама дала себе волю, не забыв, правда, перед этим поплотнее прикрыть дверь. Она разразилась каскадом самых отборных ругательств, на какие только была способна.

Вообще, надо сказать, неистребимая местечковая манера выражать гнев посредством брани и проклятий не была чужда моей маме. Этим оружием она владела в совершенстве. Но одно дело — проклинать кого-то постороннего, а другое дело — собственного сына. Суеверный страх за любимое чадо (а вдруг сбудется) придавал ее ругательствам поразительную изощрен-

ность. Даже в минуты самого страшного гнева она не забывала обезвреживать свои проклятья, добавляя к каждому из них элемент отрицания — словечко «не». И получалось очень забавно.

— Чтоб ты только НЕ был убит! — выкрикивала мама. — Чтоб тебя НЕ оплакивали родственники, чтоб ты НЕ окошел, чтоб твоя могила НЕ заросла бурьяном, чтоб ты НЕ мучился в аду...

В общем, все выходило по поговорке: «И волки сыты, и овцы целы». Мама утоляла жажду мести, а я оставался цел и невредим.

Так произошло и на этот раз. После хорошей эмоциональной разрядки мама оставила меня на кухне доедать вчерашний «кугул» («Чтобы ни крошки не осталось!» — приказала она), а сама ушла помогать бабушке.

К вечеру, когда наш дом покинули последние незваные покупатели, бабушка подошла ко мне и погладила по головке. «Не горюй мальчик, — улыбнулась она, — нет худа без добра, ты, оказывается, умеешь накликать не только беду». И мама тут же ей поддакнула, правда, с оттенком иронии.

— Никогда бы не подумала, что посреди недели и не перед праздником может быть столько покупателей! Такого еще ни разу не было, — удивлялась бабушка.

— Скажи спасибо этому мерзавцу, — резюмировала мама.

На следующий день Двосю отвезли в Мозырь, в больницу. Там она пробыла, наверное, не больше месяца, но мне это время показалось вечностью. А когда она вернулась... Жалко, что вы не видели этой встречи! В то утро я отбывал дома наказание за какую-то очередную провинность. Мама запретила мне выходить на улицу, и от скуки я слонялся из угла в угол, не находя чем заняться, время от времени обстругивал какую-то палочку, а когда надоедало, рисовал чертиков на обложке тетради поверх таблицы умножения. Вдруг в дверях задребезжал колокольчик. Бегу, открываю и вижу на пороге улыбающуюся Двосю. К этому времени уже подоспела зима, и на Двосе была шубка с заячьим воротничком. Из-под него выглядывала марлевая повязка на шее до самого подбородка. Но личико у моей подружки было чистое, румяное от морозца и очень веселое. Рядом, держа Двосю за руку, стояла ее мама и тоже улыбалась.

— Здравствуй! — сказала она чуть насмешливо. — Мы приехали, принимай свою невесту.

Уже одного этого было вполне достаточно, чтобы обалдеть. А тут еще Двося, продолжая счастливо улыбаться, вдруг обняла

меня и чмокнула в щеку. От этого я совсем потерял дар речи. К счастью, вовремя подросли в прихожую мама и бабушка.

— Ой, кого мы видим! — заговорили они наперебой. — Заходите, заходите, что же вы стоите у порога?

Гости вошли, и тут же в прихожей я получил второй поцелуй, на этот раз от Двосиной мамы.

А весна принесла массу новых впечатлений и даже радостей — удачливую рыбалку, после которой бабушка нажарила полную сковородку плотвы и сварила вкусную уху, потом мальчишеский набег на березовую рощу, где мы надрезали добрый десяток стволов, чтобы попить древесного сока, и, наконец, такое событие, как Пасха с мацой и торжественным сейдером в бабушкином доме.

Праздничные трапезы всегда хороши, но пасхальная особенно. Она отличается от других своеобразным ритуалом, когда дети задают старшим вопросы, связанные с исходом евреев из Египта. Чтобы соблюсти в точности этот ритуал, а, может быть, еще и из альтруистических соображений, бабушка пригласила на почетную роль старейшины за столом нашего соседа реб Калмана, человека, недавно овдовевшего и жившего бобылем на скромные портняжные заработки. В Озаричах реб Калмана считали большим знатоком Торы, едва ли не вторым после моего деда. Наверное, поэтому бабушка посадила его в центр стола, как говорится, в красный угол. Но я ко всему этому остался равнодушен. Куда больше привлекла мое внимание роскошная седая борода реб Калмана, очень длинная, пушистая, лежавшая поверх груди и живота, как сугроб только что выпавшего снега.

Вообще-то, пасхальные праздники были мне памяты еще со времен Бобруйска. Приготовления к ним в родительском доме начинались обычно за несколько дней, в течение которых мама и сестры почти не выходили из кухни. Там они без конца гремели посудой, чистили бураки, морковь и картошку, толкли в ступке мацу, чтобы получилась мука, похожая на манку, потом что-то варили, жарили, пекли. Все это щекотало ноздри, и я с нетерпением ожидал заветного часа, когда начнется сейдер и на столе появятся мои любимые кушанья: галушки из мацовой муки — «кнейделах» — в курином бульоне, мясо в кисло-сладкой подливке из чернослива — «эссикфлейш», знаменитый «цимес» из моркови с изюмом и тем же черносливом и, наконец, «айнгемахц» — редька, варенная в меду.

Все это я предвкушал перед каждой Пасхой. На этот раз, в бабушкином доме, меня занимала на сейдере не только гастрономическая, но еще и ритуальная часть программы. Дело в том, что в хедере еще за неделю до праздника реб Ари-Мейше подсказал нам несколько «кашес», то есть вопросов для пасхального сейдера. Это были достаточно замысловатые вопросы, произносимые на иврите, и потому наш меламед посоветовал выучить их наизусть загодя. Я так и сделал, вы зубрил свой вопрос досконально, так что мама, проверив, осталась довольна.

Но в самый критический момент на сейдере, когда по кивку бабушки я приподнялся со стула и тончайшим голосом пропел: «А ответь мне, дедушка, на такой вопрос...» — вся моя зубрежка пошла прахом. Заученная на непривычном языке фраза вдруг напрочь вылетела из головы, и я запнулся по полуслову. Мама тотчас же гневно сверкнула на меня глазами. А реб Калман, будто ничего и не произошло, добродушно улыбнулся.

— Хорошо, мальчик,— сказал он,— я понял твой вопрос и охотно отвечу, слушай.

Но повел он речь не о библейских временах, не об исходе евреев из Египта, как полагалось в таких случаях, а о своей собственной счастливой жизни в Паричах, когда у него еще были золотые руки и много заказов, когда в доме у него росли три сына, один другого умней и краше. И как же тут было не вспомнить о шумных сейдерах, какие устраивались в то время, и об умнейших вопросах, которые задавали на каждом сейдере его сыновья. Кто бы мог тогда подумать, что эти мальчики станут бесстрашными вояками, командирами Красной Армии и вернуться с гражданской войны героями. У одного из них, самого младшего, есть даже орден Красного Знамени. Это Гриша.

— Но получилось так,— продолжал реб Калман,— что я теперь одинокий старик и застрял в Озаричах, а мои сыновья — в Минске. И все трое стали большими начальниками. Да, слов нет, время тяжелое для всех. Начальники не начальники, а им тоже несладко, особенно в чужом городе, где они еще не обжились. Но если трудно каждому порознь, то, Бог даст, все вместе они все-таки смогут забрать к себе старого отца. Как же иначе?

Тут реб Калман вспомнил, что от сыновей давно нет писем, и посетовал на плохую работу почты.

— Где тонко, там и рвется,— резюмировал он с грустью.

При этих словах мама начала кусать губы, а бабушка смахнула слезу. Реб Калман заметил это, виновато улыбнулся и замолчал.

Вся эта сцена, разумеется, никак не вязалась ни с пасхальным ритуалом «кашес» вообще, ни тем более с моим незадачным вопросом. Но Пасха есть Пасха, сейдер — это сейдер, поэтому ни мою оплошность, ни отступление реб Калмана от предначертанной ему роли никто как будто не заметил. Гости еще долго сидели за столом, толкуя то о божественном, то о житейских заботах и местечковых новостях.

Вскоре после Пасхи пришло письмо от отца. Жизнь в Ростове, писал он, стала полегче. Прошлогодний урожай всем помог. Хлеба теперь хватает и очередей в булочной нет. Уже цветут сады за городом, так что к осени, если Бог того пожелает, будет вдоволь фруктов и винограда.

Памятуя о моем и мамином пристрастии к рыбе, будь то вяленая вобла или фаршированный судак, отец не преминул коснуться и этой темы. Половодье на Дону еще не кончилось, сообщил он, разлив большой, баркасы с уловом то и дело подходят к пристани, и рыбные ряды на базаре не пустуют, на прилавках есть все — и сом, и чебак, и раки.

Дальше отец подробно поведал о моих сестрах. Учатся они прилично, но повадились бегать на танцульки и стали модницами, перешли для себя все старые мамины платья. На беду у швейной машины «Зингер» сломалась последняя иголка, а достать новую — большая проблема. Трудно найти, и, наверное, влетит в копеечку.

В заключение отец сообщил еще и такую новость: одна из моих сестер, Суламифь, слегка спятила, все ночи напролет сочиняет стихи. Зато Мириам дурью не мучается, ей только бы поспать, утром не добудиться.

Прочитав это письмо, мама обиделась на дочек, почему они сами ничего не написали. «Хоть бы братишку вспомнили, если им мать больше не нужна», — сказала она осуждающе.

После папиного письма мои и мамины мысли начали все чаще обращаться к Ростову. Стало ясно, что наша жизнь в Озаричах подходит к концу. И вскоре настал день (это было в разгар лета), когда к бабушкиному дому подкатила телега, чтобы отвезти нас на станцию Калинковичи...

Тем временем возле бабушкиного дома, как и в день нашего приезда в Озаричи, стали собираться люди. В числе первых

пришел реб Ари-Мейше в своем неизменном котелке — он любил такис церемонии. Пришла мадам Фусман, бабушкина приятельница тетя Роза и много других соседей. Сначала они спокойно переговаривались о том о сем, хвалили погоду, пред-рекали нам хорошую дорогу, несколько раз напомнили маме, чтобы она не забыла чего-нибудь. А потом, едва только кучер подтянул упряжь на лошади, все разом засуетились, зашумели, стали высказывать нам всяческие пожелания. Тут уж бабушка не выдержала, тихо и обреченно заплакала, а мама громко разрыдалась. Всклипнула и Двося, стоявшая неподалеку. Только я с Нохимом да еще братья Балыши, сознавая себя мужчинами, не дали воли слезам. Напротив, мы демонстрировали мужскую независимость и стойкость, бессмысленно гоготали и нарочито грубо хлопали друг друга по спине. В это время кто-то громко сказал: «По коням!» — и началось торопливое прощанье. Бабушка расцеловала меня и маму. Я с мальчишками обнялся, а Двосе чинно подал руку, пальцы у нее были холодные и слегка дрожали. От этого у меня защемило сердце. И ничего не сказав, я поспешил взгромоздиться на телегу. Но когда наша колымага отъехала от бабушкиного дома и повернула на большой тракт, мне стало невмоготу. Понимая, что так делать нельзя, я все-таки соскочил с телеги, бросился к Двосе и при всем честном народе крепко поцеловал ее.

— Нет, вы только посмотрите, что делает этот нахал, — послышался в толпе визгливый женский голос. — Ну совсем потерял стыд, форменный гой, и только!

Но меня эти слова не задели. Я уже не принадлежал Озаричам. Во всяком случае, так мне показалось в ту минуту.

Покинув Озаричи десятилетним мальчишкой, я вновь увидел их через четверть века, уже после Великой Отечественной войны. Подвез меня туда в своей машине один минский журналист. Пробыли мы там всего полдня. Местечка я не узнал. То ли его прежний облик напрочь забылся, то ли в самом деле все переменялось. Вероятно, и то и другое. Многие дома были разрушены временем и войной, а на их месте появились новые, уже не бревенчатые, а кирпичные. Пожарную каланчу я вообще не нашел. И дом моего деда бесследно исчез. А вот Андреевка разрослась, стала полноценной улицей, застроенной уже с обеих сторон.

Долго я искал кого-нибудь, кто мог бы мне рассказать о судьбе

Нохима Гольдина, братьев Балышей, Володи Горбачевского. И наконец такой старожил нашелся. Им оказался высохший до костей старик, который вылез из избы погреться на солнышке. День был осенний, но теплый. А он зябко кутался в облезлый овчинный тулуп. Предложенная папироска помогла старику разговориться. После нескольких глубоких затяжек он натужно прокашлялся и только тогда понял, что от него хотят.

От этого старика я узнал, что после войны в Озаричах евреев не осталось. Ни одного. Да и вообще мало кто уцелел из тех, про кого я спрашивал. Петр Никодимович Балыш давно помер, еще до колхозов, а сыновья его, как началась война, подались в леса к партизанам. Андрей, сказывали, погиб, а Василий, тот али в Минске, али в Могилеве большой военный начальник. Орденов на нем цельный иконостас. Про Володю Горбачевского старик тоже ничего толком не сказал. Припомнил, правда, что было их два брата, Володя и Сергей. Тот, кто постарше, кажись Володька, был летчиком, воевал в Испании, а вернулся ли — не известно. Про второго же брата старик ничего не вспомнил.

Несколькими годами позже, уже в Москве, я узнал о судьбе Нохима Гольдина. Он воевал в танковых войсках, был майором и погиб перед самым взятием Берлина. Об этом рассказал мне Лева Лурье, с которым случай свел меня в павильоне Белоруссии на Выставке достижений народного хозяйства. Лева был в этом павильоне должностным лицом, представителем белорусской администрации. А я пришел туда как корреспондент радио, чтобы взять интервью о диковинных сортах картофеля, выведенных в Белоруссии. Узнать друг друга мы, конечно, никак не могли. Но когда я услышал фамилию, да еще выяснилось, что он Лев Аронович, мне ничего не оставалось, как дико заорать: «Левка!» Он опешил. Но я назвал себя, и тут уж он заорал. И мы стали обниматься, как родные братья.

Позже за кружкой пива Лева рассказал мне, что перед войной он был совхозным агрономом, увлекся селекцией картофеля, но высокое начальство его не поддержало.

— Почему-то сорт «лорх» может существовать, — усмехнулся Лева, — а сорт «лурье» — ни в коем случае. Так по крайней мере сказал директор совхоза, сославшись на мнение обкома.

Однако сразу же после войны демобилизованный офицер Лурье был приглашен в тот же самый обком и, как специалист, определен на работу в аппарат управления сельским хозяйством

республики. Вот он теперь и занимается тем, что перекладывает у себя на столе бумажки с места на место, составляет сводки и пишет отчеты для Москвы.

Ничего особенного нет и в личном плане, мрачно поведал Левка. Был женат, но недолго. Пока воевал, Маруся «искала себя». А когда нашла, перебралась к новому мужу. Впрочем, это не самая большая беда. Он, Левка, еще не стар. Есть у него на примете симпатичная бабенка. Правда, с ребенком, но зато еврейка. Это надежней. И вообще хватит быть романтиком. Больше он голову не потеряет.

— Слушай, — спохватился вдруг Левка, — ты же знал ее, это Двоя, Двоя Симановская, твоя соседка и подружка в Озаричах.

В тот день запланированное интервью у микрофона так и не состоялось. Я проводил Леву до самой гостиницы, мы обменялись адресами и номерами телефонов, долго на прощанье трясли друг другу руки. А через год я получил письмо из Минска, написанное почти детской рукой. Вернее, не письмо, а записку. Вот ее дословный текст:

«Ваш адрес я нашла в одной из Левиных записных книжек. Он часто вспоминал Вас, не раз собирался написать Вам, но не успел, нелепо погиб на своем опытном поле, наступив на старую немецкую мину. Лева рассказывал мне о Вашей неожиданной встрече в Москве и очень хотел показать Вам при случае свою «плантацию», где он выращивал собственный картофельный гибрид «белполь» (Белоруссия — Польша). Эта делянка была, пожалуй, единственным местом, где он по-настоящему жил. И там он нашел свою смерть. Будем помнить о нем. Двоя Лурье».



**РЕЦЕНЗИИ.
БИБЛИОГРАФИЯ**

Е. Носенко

WASSERSTEIN B. Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945. N.Y., 1997. 332 p.

ВАССЕРСТЕЙН Б. Исчезающая диаспора. Евреи в Европе после 1945 г. Нью-Йорк, 1997. 332 с.

Книга известного английского ученого, профессора Б. Вассерстейна посвящена, как это видно из ее названия, судьбе еврейской диаспоры в послевоенной Европе. Сначала несколько слов об авторе книги. Бернард Вассерстейн родился в 1948 г. в Лондоне. Получил образование в Оксфорде. С 1982 по 1996 г. был профессором истории в Университете Брандейс в Массачусетсе (США). Он автор ряда трудов о британской политике в Палестине, роли английской дипломатии в судьбах европейского еврейства во время второй мировой войны и др. За работу «The Secret Lives of Trebitsch Lincoln» Б. Вассерстейн в 1988 г. был удостоен премии «Золотой кинжал». В настоящее время он является президентом Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, где мне и посчастливилось познакомиться с ним. Рецензируемая книга была закончена профессором Б. Вассерстейном в Иерусалиме в 1994 г. и впервые опубликована в 1996 г., а спустя год была переиздана издательством Penguin Books с дополнениями и исправлениями автора. «Исчезающая диаспора» сразу же вызвала большой интерес и многочисленные, хотя порой противоречивые, отклики в прессе. Прежде чем дать собственную оценку этой работе, мне придется в самом сжатом виде ознакомить читателей с ее содержанием. Пересказывать то или иное исследование — задача всегда неблагодарная, но поскольку далеко не всем в России книга Б. Вассерстейна доступна, я постараюсь кратко охарактеризовать основные ее сюжеты.

В первых же строках своего труда автор как бы определяет конечные выводы, отмечая, что евреи постепенно исчезают с карты современной Европы, о чем свидетельствует неуклонное сокращение их численности с 10 млн. чел. в 1939 г. до 2 млн. в 1994 г. Основные причины — нацистский геноцид, резкое снижение рождаемости, эмиграция из стран Восточной Европы и СССР/СНГ, рост межэтнической брачности. Однако, как справедливо отмечает Б. Вассерстейн, постепенное исчезновение евреев вовсе не означает исчезновения там «еврейского вопроса». В Предисловии автор так определяет цели своего исследования: социальный и политический аспекты «еврейского вопроса»; его эволюция в различных национальных и идеологических контекстах; отношение к евреям и коллективная память о второй мировой войне; влияние возникновения и политики Государства Израиль на самосознание европей-

ского еврейства; изменения в различных еврейских общинах Европы; новые христианские подходы к евреям и иудаизму. Автор сразу оговаривается, что он не ставит своей задачей осветить «вклад» евреев в экономику, политику, культуру стран Европейского континента, ограничиваясь как бы взглядом изнутри на внутренние проблемы европейского еврейства.

В главе 1 «Перемещенные лица» на основе многочисленных документов и свидетельств очевидцев рассказывается о положении переживших Холокост евреев, в том числе о выдвигавшихся против них обвинениях в сотрудничестве с нацистами, об изменении отношения к ним в правительственных кругах и в массовом сознании после первой волны сочувствия — вплоть до практически полного отсутствия интереса к их судьбе. Особенно подробно Б. Вассерстейн останавливается на политике Англии по отношению к еврейской иммиграции в Палестину и документально освещает позицию католической церкви по отношению к еврейским погромам, особенно в Польше (с. 24—25). В главе 2 «Последние жертвы Сталина. 1945—1953 гг.» автор обрисовывает сложную ситуацию, в которой оказались евреи Восточной Европы и СССР, пережившие Холокост. По мнению ученого, широкое распространение антисемитизма в Восточной Европе можно объяснить нацистской пропагандой, традиционным христианским мировоззрением и отождествлением евреев с коммунистическим движением. На мой взгляд, картина выглядит несколько упрощенной, так как антисемитизм имеет гораздо более глубокие социально-экономические, психологические и т. п. корни. Б. Вассерстейн подробно описывает усиление государственного антисемитизма, политические кампании и процессы тех лет, о которых российский читатель осведомлен достаточно хорошо: в отечественной печати они в последние годы освещены, несомненно, более полно и всесторонне.

В главе 3 «Возрождение в Западной Европе 1945—1973 гг.» обрисовывается положение евреев в странах Западной Европы. Б. Вассерстейн отмечает, что в большинстве стран, пострадавших от оккупации, еврейские общины не смогли оправиться от тяжелейших потерь; кроме того, тогда начался массовый отход евреев от иудаизма (разрыв с общиной, принятие крещения и т. д.), так как они, по его замечанию, «устали быть евреями» (с. 61). Автор наиболее подробно останавливается на положении евреев в Англии и Франции, отмечая, что только в последней произошла некоторая консолидация еврейской общины, вызванная массовой иммиграцией североафриканских евреев в начале 1960-х гг. Эти иммигранты постепенно интегрировались во французское общество. И хотя они на какое-то время улучшили демографические показатели французского еврейства, улучшение это было недолгим. Автор приводит данные проводившихся во Франции в 1960—1970-е гг. социологических опросов, свидетельствующих о все большем отходе от традиционных

еврейских ценностей (с. 69—72). Особенно подробно Б. Вассерстейн останавливается на положении английского еврейства: его сложной социальной и профессиональной структуре, ее трансформации в послевоенные годы, на роли евреев в британском истеблишменте, на неблагоприятной демографической ситуации. Автор приводит данные, свидетельствующие о падении интереса большинства английских евреев к иудаизму, а также подробно описывает религиозные и политические течения внутри общины (с. 78—79).

Глава 4 «Воздействие Израиля» посвящена влиянию возникновения и существования этого государства на евреев диаспоры. Автор указывает, что в послевоенной Европе отношение к сионизму было неоднозначным, в том числе среди различных течений в иудаизме. Автор отмечает, что после возникновения Государства Израиль многие евреи диаспоры оказались перед дилеммой, суть которой выразил А. Кестлер: либо ехать туда жить, либо перестать быть евреями (с. 90). И хотя желавших столь радикально эту дилемму решить было не много, существование Израиля вызвало сочувствие среди европейского еврейства, причем оно возросло после каждого политического кризиса (особенно после Шестидневной войны). По мнению ученого, это явление имеет не столько национальные, сколько глубокие религиозные корни, а поддержка Израиля стала, по его замечанию, чем-то вроде светской религии.

Глава 5 «Лицом к прошлому» освещает проблему осмысления Холокоста — огромности масштаба этой трагедии, ее беспрецедентности, невозможности уложить ее в привычные моральные, исторические, богословские рамки. Автор отмечает, что до конца 1950-х гг. специфически еврейский характер нацистского геноцида мало освещался средствами массовой информации, и называет этот период эпохой коллективной амнезии. Б. Вассерстейн освещает постепенное пробуждение интереса к этой теме в Западной Европе, приводит имена авторов и названия массы документальных, публицистических, художественных произведений, в которых затрагивалась тема Холокоста, замечая, что в странах «социалистического лагеря» еврейский аспект проблемы попросту замалчивался. Исследователь специально останавливается на проблеме судебного преследования военных преступников в послевоенной Европе, отмечая, что оно вызывало неоднозначную реакцию даже среди евреев. Освещая ряд наиболее шумевших судебных процессов, Б. Вассерстейн справедливо замечает, что они нередко тормозились благодаря вмешательству порой на самом высоком уровне. Жаль, однако, что автор лишь вскользь охарактеризовал процесс над А. Эйхманом (с. 122), который, хотя и проходил в Израиле, вызвал огромный резонанс в Европе, особенно в Германии, заставив многих переосмыслить прошлое.

В главе 6 «Евреи и христианская проблема» автор затрагивает очень важную и сложную тему отношений различных христианских конфессий к евреям и иудаизму после второй мировой войны. Особенно подробно

освещается неоднозначная позиция католической церкви (невмешательство Ватикана во время войны, укрытие военных преступников, спасение еврейских детей в годы оккупации и др.). Б. Вассерстейн подробно освещает непростой путь к примирению между католицизмом и иудаизмом в послевоенные годы, приводя множество конкретных примеров, цитируя различные церковные документы (включая знаменитую *Nostra Aetate*), отмечая также неоднозначность реакции еврейской диаспоры (с. 147). Автор указывает на большую гибкость протестантских церквей: ряд их признал грех своего коллаборационизма с нацистами и осудил антисемитизм (решением Всемирного Совета Церквей). Исследователь указывает на особенную трудность иудео-христианского диалога с православными церквями. К сожалению, он не освещает крайне непоследовательную позицию Русской Православной Церкви. Кроме того, в книге мало затрагивается собственно богословский аспект проблемы как в христианстве («богословие после Освенцима»), так и в иудаизме.

В небольшой, но очень любопытной главе 7 «Три Германии и евреи» автор освещает положение евреев и отношение к ним в трех немецких государствах (ФРГ, ГДР, Австрии). Ученый особо останавливается на проблеме неприятия многими пережившими Холокост — Германии как места дальнейшего проживания евреев (к сожалению, не упомянуто, что в некоторых общинах налагают херем на решивших поселиться там). Автор описывает процесс постепенного улучшения положения немногочисленной еврейской общины в ФРГ и подчеркивает огромную роль, которую сыграл в этом канцлер К. Аденауэр. Исследователь также отмечает неуклонное сокращение численности еврейской общины в ФРГ вследствие превышения уровня смертности над рождаемостью. Очень интересны приводимые им данные проводившихся в разные годы в ФРГ и Австрии опросов, которые свидетельствуют о том, что антисемитские настроения в них хотя и снижались, но постоянно присутствовали в латентной форме и были распространены гораздо шире, чем во Франции, Англии, США (с. 168). В Австрии, как подчеркивает исследователь, в конце 1980-х гг. антисемитизм усилился в значительной степени как реакция на громкий скандал с К. Вальдхаймом, обвиненным в уничтожении евреев в годы второй мировой войны. Результаты опросов свидетельствуют также, что значительная часть евреев плохо интегрировалась в немецкое общество, не ощущая Германию своим домом. Характеризуя обстановку в ГДР, автор подчеркивает, что там практически полностью отсутствовала еврейская жизнь.

В главе 8 «Мятеж советских евреев» исследователь обрисовывает положение евреев в СССР и отмечает неуклонное сокращение их численности вследствие падения рождаемости, эмиграции, усиления ассимиляторских тенденций. Говоря о положении евреев в СССР, автор указывает на постоянный государственный и общественный антисемитизм, а также на угасание еврейской жизни. Он замечает, что 1967 г.

был поворотным пунктом для многих евреев СССР, усилив их еврейскую идентичность. Он также знакомит читателя с основными моментами процесса, который он называет «мирным сопротивлением», постепенно превратившимся, по его словам, в «мятеж» (отечественным читателям они достаточно хорошо известны). Говоря об алии 1970-х гг., исследователь указывает на наличие молчаливого соглашения между СССР и Израилем по вопросу об ограничении эмиграции советских евреев в другие страны, кроме Израиля. Хотелось бы заметить, что автор, по-видимому, несколько преувеличивает масштабность «мятежа» советских евреев, так как значительная часть их, как вполне справедливо указывает Б. Вассерстейн, была (и есть, о чем свидетельствуют результаты социологических опросов) сильно ассимилирована, а процент межэтнических браков среди них очень высок. Б. Вассерстейн кратко освещает некоторые моменты оживления еврейской жизни в СССР в конце 1980-х гг., а также рост антисемитских настроений в обществе. К сожалению, по-видимому, он не располагает материалами, относящимися к первой половине 1990-х гг., которые, таким образом, оказались вне его поля зрения.

Глава 9 «Тени Восточной Европы. 1953—1989» посвящена процессам, происходившим в послесталинскую эпоху среди евреев Восточной Европы. Автор отмечает изменения в их расселении и социально-профессиональной структуре, которые, как он полагает, в целом сопоставимы с переменами, произошедшими в тот же период с евреями СССР и Западной Европы. В который уже раз отмечая неблагоприятные демографические показатели в еврейских общинах Восточной Европы, исследователь указывает на усиление антисемитских настроений в ряде стран, особенно в Румынии и Польше (в последней — так называемый «антисемитизм без евреев», нарастанию которого способствовала как политика властей, так и позиция костела). Читатель найдет в этой главе множество интересных фактов, документальных свидетельств, касающихся данной проблемы в конкретных странах.

В главе 10 «Западноевропейская дилемма. 1973—1989» дается характеристика ситуации, в которой оказались евреи Западной Европы после войны Судного дня на Ближнем Востоке в 1973 г. (и как следствие ее — ослабление позиций и частичная дипломатическая изоляция Израиля), после мировых энергетических кризисов начала 1970-х и 1979—1980 гг., а также усилившегося влияния ряда Арабских стран — экспортеров нефти, после вторжения Израиля в Ливан в 1982 г. и т. д. Автор отмечает, что эти события негативно отразились на евреях диаспоры. Одним из наиболее трагичных последствий был международный терроризм (как со стороны арабов, так и со стороны европейских ультраправых организаций), для которого евреи стали главной мишенью. Описывая наиболее известные террористические акты, Б. Вассерстейн замечает, что в те годы евреи стали также объектом «интеллектуального террора» (в качестве примера приводятся проводившиеся во Франции Группой по исследо-

ванию европейских цивилизаций «разработки» по социобиологии, нередко сходные с нацистскими изысканиями) (с. 229—230). Все эти события отразились, как отмечает автор, и на состоянии умов в самой диаспоре — от попытки создать Антинацистскую лигу до создания экстремистских еврейских движений. Все эти факты заставили многих даже ассимилированных евреев пересмотреть свое отношение к иудаизму и еврейству, в то время как другие еще более пессимистично стали оценивать будущее евреев в Европе. Автор уделяет много внимания изменению позиций еврейских интеллектуалов, отходу многих из них от марксистских и левых взглядов, а также политическим дискуссиям, развернувшимся в ряде стран по вопросу о необходимости создания еврейского лобби (с. 235—240).

Характеризуя в целом состояние еврейской диаспоры в Европе, автор вновь приводит тревожную демографическую статистику, факты, свидетельствующие об упадке иудаизма, практически полном исчезновении еврейских языков и прессы на них и т. п.

Продолжая эту тему в заключительной главе 11 «Евреи и новый европейский беспорядок», Б. Вассерстейн утверждает, что «"весна наций" в Восточной Европе для евреев имеет запах осени» (с. 253), подразумевая под этим как резкое сокращение еврейского населения в странах этого региона, так и почти полный упадок еврейской жизни в них, за исключением Венгрии и бывшего СССР. Исследователь обрисовывает основные моменты культурного и религиозного оживления среди евреев этих стран, подчеркивая, что подлинное возрождение так и не состоялось. Автор также отмечает, что массовая эмиграция из стран бывшего «социалистического лагеря», вызванная политической и экономической нестабильностью, привела не только к резкому сокращению численности еврейской диаспоры в Европе, но и к тому, что евреи Западной Европы стали численно преобладать над восточноевропейскими собратьями. Говоря о массовом исходе евреев из бывшего СССР, автор подчеркивает, что некоторая политическая стабилизация в постсоветских государствах и многочисленные трудности, с которыми столкнулись новые репатрианты в Израиле, остановили после 1991 г. это паническое бегство. Тем не менее ухудшение экономических показателей, политические потрясения (в 1993 г. в России), нарастание антисемитизма, рост влияния крайне правых партий и организаций и др., по мнению ученого, продолжают стимулировать эмиграцию.

В Заключении, подводя итог своему труду, исследователь отмечает, что, по его мнению, основным последствием Холокоста для евреев во всем мире стала идея выживания. Но именно в Европе, пишет Б. Вассерстейн, выживание поставлено под угрозу, так как еврейское население этого региона неуклонно сокращается. В своем постоянном выдвижении на первый план демографического фактора автор обнаруживает сходство с идеями израильского демографа М. Тольца, которого

иногда даже называют «демографическим сионистом». Не меньшую угрозу для выживания еврейской диаспоры автор видит в ассимиляторских тенденциях, увеличении количества смешанных браков, массовом отходе от иудаизма, его ценностей (что в целом соответствует процессу секуляризации, протекающему в различных странах Европейского континента), языка, традиций. Вообще Заключение производит впечатление «отходной» по европейскому еврейству: по убеждению Б. Вассерстейна, мы присутствуем при последних сценах заката еврейства Европы. Отсюда делается печальный вывод о конце еврейской диаспоры Европы как особой группы населения, как культурного феномена, игравшего значительную роль в европейском обществе и в еврейском мире. Нельзя не признать, что Б. Вассерстейн во многом прав, — о тревожных процессах среди различных групп европейских евреев писали и пишут немало. Все же не все разделяют столь мрачного настроения автора. Хотя книга вызвала весьма разноречивые отклики прежде всего из-за своих выводов, практически все рецензенты единодушны в том, что она чрезвычайно интересна, содержит богатейший и глубоко осмысленный фактический материал (в том числе впервые введенный в научный оборот), к тому же блестяще написана. Присоединяясь ко всем этим лестным оценкам, я отношу себя к числу тех, кто в целом согласен с выводами автора, хотя, может быть, он и несколько опережает события. Некоторую надежду на выживание европейского еврейства дает не совсем очевидное возрождение еврейской жизни в бывших социалистических странах — оно охватывает очень небольшую часть еврейского населения. Кроме того, оно может протекать двояко, в зависимости от развития событий. В условиях политической и экономической нестабильности сохранятся стимулы для дальнейшей эмиграции и относительное еврейское возрождение может закончиться, едва начавшись. В том случае, если в странах Восточной Европы, в том числе и в бывшем СССР, процесс демократизации, сопровождающийся улучшением экономических показателей, будет углубляться, евреи этого региона скорее всего разделят судьбу своих западноевропейских собратьев, которые, оказавшись в условиях открытого общества, еще более подвержены ассимиляторским тенденциям. Некоторую, хотя и весьма слабую, надежду на сохранение евреев Европы как культурного единства могут дать изменения в еврейской идентичности. Автор, к сожалению, почти не коснулся этого вопроса,

* Приведу только некоторые работы: *Gitelman Z.* Assimilation, Acculturation and National Consciousness among Soviet Jews. N.Y., 1973; Jewish Culture and Identity in the Soviet Union. N.Y., 1991; *Brym R. J., Ryvkina R.* The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity Assimilation, Emigration. L.; N.Y., 1994; *Markovitz F.* Community in Spite of Itself: Soviet Jewish Emigress in New York. Washington, 1993; *Jewish Identities in New Europe.* 1. Washington, 1994; *Гительман И.* (Анн-Арбор), *Червяков В., Шапиро В.* Иудаизм в национальном самосознании российских евреев // Вестник Еврейского университета в Москве. 1994. № 3(7). С. 121—144.

хотя ему в последнее время уделяют немало внимания*. Эта проблема еще недостаточно изучена, но уже имеющиеся исследования свидетельствуют о некоторых положительных тенденциях.

Б. Вассерстейн утверждает, что народы сами выбирают свою судьбу и что если евреи Европы исчезнут, то это произойдет оттого, что они как единое целое потеряли волю к жизни. Книга заканчивается пессимистическим сравнением европейского еврейства с еврейской общиной Китая, которая, как известно, практически полностью исчезла еще в XVIII—XIX вв. «Евреи Европы столкнулись с подобной же участью, — заканчивает свою книгу Б. Вассерстейн. — Медленно, но верно они исчезают. И вскоре не останется ничего, кроме бесплотных воспоминаний» (с. 290). Хотелось бы верить, что автор этой замечательной книги окажется не прав в своем пророчестве, хотя приводимые им аргументы так весомы, а надежды на перемены к лучшему так зыбки...



Л. Кацис

ТАГЕР А. С. Царская Россия и дело Бейлиса. М., ТЕРРА; Книжная лавка — РТР, 1996 (Тайны истории в романах, повестях и документах)

В 1911—1913 гг. Россию потрясло «дело Бейлиса», когда киевские погромщики обвинили еврея в ритуальном употреблении христианской крови, а верхи Российской империи поддержали заведомо бредовое обвинение. Это событие потрясло Россию, совершенно независимо оттого, на какой стороне оказались современники «дела».

В 1997 г. на прилавке фирменного магазина издательства ТЕРРА появляется книга, изданная вроде бы не КИПФ, в которой читаем: «Только победа Великого Октября, только осуществление ленинско-сталинской национальной политики дали всем национальностям Советского Союза подлинное равноправие. Только в Стране Советов пресекаются беспощадно малейшие проявления национальной травли и шовинизма. Только пролетарская власть ведет активную непримиримую борьбу со всякими пережитками национализма. Напомним исключительные по своей силе исторические слова т. Сталина, которыми он закончил на X Всероссийском съезде Советов в декабре 1922 года свой доклад "Об объединении советских республик"».

Ну, цитировать классика-марксиста, узкого специалиста по национальному вопросу, мы не будем, ибо не о нем, «родном и любимом», сегодня речь. А речь идет о книге, вышедшей на одиннадцатом постсоветско-постперестроечном году и уже не в СССР, а в России, в аннотации к которой читаем: «Книга А. Тагера «Царская Россия и дело Бейлиса» посвящена знаменательному судебному процессу по обвинению еврея Менделя Бейлиса в ритуальном убийстве мальчика-христианина. Автор вскрывает закулисную сторону дела, связанную с укрывательством настоящих убийц, на которых «вышло» секретное жандармское дознание, и с организацией судилища над человеком невиновным. В книге восстановлена подлинная история «бейлисиады», по крупицам собрана правда об этом «деле» — тщательно скрывавшаяся и царскими и советскими властями».

Неужели издательство ТЕРРА обнаружило какой-то неизвестный манускрипт, способный пролить свет на темные тайны веков? Неужели обратилось оно в закрытые или открытые архивы, в которых еще хватает неизданных и неанализированных материалов, не введенных в научный оборот? Где же тогда архивные реквизиты? И почему так до боли знакомо имя автора — А. С. Тагер.

Попробуем разобраться. В книге, подписанной в печать 30.10.96, автор «считает своим приятным долгом принести свою благодарность

Н. В. Крыленко, М. М. Литвинову и В. В. Максакову. Их содействие облегчало автору ознакомление с архивными материалами в течение всех тех лет, когда автор работал над их собиранием и обработкой».

Ну хватит интриговать читателя. Издательство ТЕРРА в серии «Тайны истории» одарило нас уже четвертым изданием знаменитой монографии А. С. Тагера «Царская Россия и дело Бейлиса». Эта книга вышла двумя изданиями в 1933 и 1934 гг. в издательстве «Советское законодательство». И имело такой подзаголовок: «Исследование по неопубликованным архивным документам с предисловием А. В. Луначарского и с заключительной статьей издательства "Либерализм, царизм и дело Бейлиса"».

Даже этот подзаголовок с очевидностью дает понять, о чем идет речь, почувствовать аромат времени и принять во внимание условия выхода книги А. Тагера в свет. Понятно, что и слово «либерализм» понимается издательством по-ленински — как ругательство, а «плохо понимающему» сталинскую национальную политику Тагеру приводят полстраничные цитаты из сочинения т. Сталина по этому самому «национальному» вопросу (и ссылаются на книгу 1934 г. издания).

Однако из титульного листа книги, изданной ТЕРРой, невозможно узнать того, что мы узнали из текста самой книги. Похоже, ни редактор В. Третьякова, ни другие имеющие отношение к изданию лица не заметили, что вырвать титульный лист из книги и даже вырвать предисловие А. В. Луначарского с ясно проставленной датой «май 1933 г.» недостаточно и что книга начала 1930-х гг. с их специфическим колоритом стала квазинаучной подделкой 1996 г.

Между тем у создателей терровского «шедевра», достойного попасть во все учебники книговедения, не дрогнула рука изуродовать книгу трагически погибшего ученого, который был приговорен к 10 годам «без права переписки» в 1939 г. Неужели и этот термин сталинской юриспруденции ничего не сказал тем, кто готовил к печати фальсификат 1996 г.?

Отметим также, что — вопреки утверждению безымянного составителя аннотации — «советскими властями» книга Тагера не особенно скрывалась (хотя и еврейский вопрос, и «дело Бейлиса» они обсуждали с видимой неохотой). «Примечателен необычный для сталинских времен факт: в вышедшем в 1951 г. томе Большой Советской Энциклопедии статья «Бейлиса дело» сопровождалась ссылкой на единственный литературный источник: книгу расстрелянного «врага народа» А. С. Тагера». Мы процитировали строки из биографического очерка «Александр Семенович Тагер», написанного его внуком проф. В. З. Роговиным и опубликованного в книге «Дело Бейлиса. А. С. Тагер «Царская Россия и дело Бейлиса». Репринтное воспроизведение 2-го издания, 1934 г. Исследования и материалы» (Москва; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1995).

Наконец, если кому-то пришло в голову переиздавать замечательную книгу, то при перенборе текста можно же было позаботиться о соответствии новых номеров страниц именному указателю. Попробуем найти в указателе хотя бы имя т. Ленина. Находим: Ленин Владимир Ильич — с., в частности, 38—39. Смотрим эти страницы и не удивляемся, не найдя там никакого вождя мирового пролетариата. Проведем обратную проверку. На с. 37 находим имя Лопухина. В указателе смотрим: Лопухин Алексей Ал-др., дир. деп. полиции. 45, 46, 87. То есть указатель перенабран со старого издания с аккуратностью, заслуживающей лучшего применения.

Из книги исключены все копии архивных документов, фотографии действующих лиц. А ведь они были еще и разными в 1-м и 2-м изданиях. По-видимому, без картинок книга показалась ее создателям ближе к замыслу серии о тайнах веков «в романах, повестях и документах».

К сожалению, книга, которая могла бы оказаться нужной и ценной, издана ТЕРРой в таком виде, о котором можно только сожалеть.



Б. Грановский

HIRSHBERG J. Music in the Jewish Community of Palestin. 1880—1948. A Social History. N.Y., 1995. 297 p.

ХИРШБЕРГ И. Музыка в еврейской общине Палестины. 1880—1948. Социальная история. Нью-Йорк. 1995. 297 с.

В России литература о еврейской музыке издается сейчас в основном в Москве и Санкт-Петербурге. Из последних работ такого рода можно отметить сборник «Арфы на вербах» (сост. Э. Береговская, Москва—Иерусалим, 1994), посвященный классике исследований в области еврейского музыкального фольклора М. Я. Береговскому (1892—1961), и антологию «Еврейская народная песня» (сост. М. Гольдин, СПб., 1994). Переводная литература, к сожалению, публикуется редко, и поэтому заслуживает внимания подготовленная издательством Оксфордского университета книга Йехоаша Хиршберга «Музыка в еврейской общине Палестины. 1880—1948. Социальная история», то есть за период еврейского национального возрождения. Книга примечательна во многих отношениях, в частности, тем, что в ней говорится о музыкальной деятельности в еврейской общине Палестины еврейских музыкантов, воспитанных русской музыкальной школой. Именно этой проблеме посвящена предлагаемая рецензия.

Следует отметить сделанный автором на высоком профессиональном уровне справочно-библиографический аппарат книги. Помещенный в конце Указатель имен и названий насчитывает свыше 800 единиц, дается список аббревиатур и музыкальных примеров, карта городов и поселков Центральной и Северной Палестины и др. Список литературы по избранной теме может быть назван исчерпывающим. Он предваряется указанием на библиотеки и архивы государственного и местного значения, где хранятся изученные автором печатные и рукописные источники.

Рассматривая вопросы становления и развития музыки в еврейской общине Палестины, Хиршберг опирается на народное творчество и профессиональную музыку народов многих стран мира. Чтобы убедиться в этом, достаточно бросить ретроспективный взгляд на приводимый в книге Указатель имен. Имена классиков еврейской музыки Палестины П. Бен-Хаима, М. Лари, М. Авидома и других соседствуют с именами Л. ван Бетховена, Г. Берлиоза, Ф. Шопена, Э. Грига, Б. Бартока. Перечислены также имена композиторов-классиков еврейского происхождения — Ф. Мендельсона, Дж. Мейербера, Г. Малера, А. Шенберга, использовавших интонационный язык и ритмические особенности еврейского мелоса. Наконец, в Указателе перечислены имена русских композиторов, отдавших дань еврейской музыке, — М. Глинка, М. Ба-

лакирев, М. Мусоргский, Н. Римский-Корсаков. Приводятся имена еврейских музыкантов-исполнителей, внесших бесценный вклад в мировое музыкальное искусство. Все это относится к книге, в которой рассмотрены самые разнообразные сюжеты музыкальной культуры Палестины за семь десятилетий ее развития, начиная с сюжета, описывающего культурное и этническое взаимодействие в османском Иерусалиме, и заканчивая рассмотрением вопросов семиотики изобразительных искусств, музыки и литературы.

На широком музыкальном фоне, опираясь на анализ деятельности выдающихся музыкантов, Хиршберг выделил тех, кто принимал непосредственное участие в музыкальной жизни Палестины, кто создал сеть учреждений, ставших центром национальной еврейской музыкальной культуры. Палестинская народная опера, Консерватория музыки и драматического искусства, Палестинский симфонический оркестр, Институт музыкознания, Институт музыкального искусства были созданы совместными усилиями музыкантов и общественных деятелей многих стран. Среди них были и еврейские музыканты, которые эмигрировали из России в Палестину в 1920-х гг.

Первым здесь должно быть названо имя основателя Оперного театра в Палестине Мордехая (Марка Марковича) Голинкина (1875—1963). Как музыкант он сложился в России. Был дирижером Петроградского народного дома, эпизодически выступал в Мариинском театре, гастролировал по разным городам. В 1918 г. дал в Петрограде концерт с участием Ф. И. Шаляпина в фонд создававшегося тогда в Палестине Оперного театра. В 1923 г. переехал в Палестину, где был сначала дирижером в Тель-Авиве, а потом дирижером и руководителем Израильской оперы. Сведения, почерпнутые из книги Хиршберга, дают возможность наряду с другими источниками определить творческий путь видного музыканта, чье имя вошло в историю еврейской исполнительской культуры.

Яков (Яков Владимирович) Вейнберг (1879—1956) — композитор, пианист, педагог. Окончил Московскую консерваторию как пианист и композитор. В 1923 г. переехал в Палестину, где в звании профессора вел классы теории музыки в Консерватории Тель-Авива. Консерватория была открыта во многом благодаря общественной деятельности и активным выступлениям Вейнберга в печати. Как композитору Вейнбергу принадлежит опера, написанная в Палестине, — «Халуцим», а также ряд других произведений в разных жанрах. Опера вошла в историю еврейской музыки. О ней Хиршберг пишет: «Первые попытки создания музыки в Палестине были основаны на европейском ориентализме, а также на включении арабских мелодий. Опера Вейнберга «Халуцим» была идеологическим посланием, отречением от еврейской диаспоры и победой сионистской мечты... Вейнберг громко заявлял, что он «позаботился» особо подчеркнуть контраст между Эрец-Исраэль и Диаспорой. В этой связи он был одним из первых, кто провозгласил общепринятые музы-

кальные принципы и правила семиотики, обусловившие развитие еврейского музыкального искусства Палестины» (с. 256—258).

Один из основоположников еврейской профессиональной музыки — музыкальный критик, фольклорист, композитор Йозель (Юлий Дмитриевич) Энгель (1868—1927) окончил Московскую консерваторию по классам теории музыки и композиции. Был одним из основателей в Петербурге и Москве Общества еврейской народной музыки. В 1924 г. поселился в Палестине, где плодотворно трудился в области музыкального образования и воспитания, собирания народных песен, композиторской деятельности, особенно в жанре еврейских массовых песен. Последний период жизни и творчества Й. Энгеля (в Палестине) — декабрь 1924 — февраль 1927 г., — дополненный материалами из книги Хиршберга, дает возможность наметить новые пути в исследовании творческой биографии Й. Энгеля как одного из основателей музыкальной культуры Палестины и классика еврейского музыкознания.

Шломо (Соломон Борисович) Розовский (1878—1962) — композитор, педагог, исследователь синагогальной музыки. Окончил Петербургскую консерваторию по классу композиции. В 1925 г. переехал в Палестину. Преподавал в Консерватории (музыкальной школе «Шуламит»). В 1945 г. палестинское Ведомство по делам просвещения объявило обязательным изучение системы Ш. Розовского в религиозных учебных музыкальных заведениях страны.

Давид (Давид Соломонович) Шор (1867—1942) — пианист, педагог, музыкально-общественный деятель. Окончил Московскую консерваторию по классу фортепиано. Основал «Московское трио» (фортепиано, скрипка, виолончель), гастроли которого с успехом проходили в России и за рубежом. В 1927 г. переехал в Палестину, где вел активную исполнительскую и педагогическую деятельность.

До выхода в свет книги Й. Хиршберга мы имели отрывочные сведения о творческой судьбе еврейских музыкантов из России в подмандатной Палестине. Представляя научный и познавательный интерес для истории еврейско-русских музыкальных связей, книга должна быть переведена на русский язык, с тем чтобы стать доступной специалистам в области еврейской музыки, профессиональным музыкантам широкого профиля и любителям музыки.



УКАЗАТЕЛЬ СОДЕРЖАНИЯ ЖУРНАЛА «РАССВЕТ»

«**Р**ассвет» — первый еврейский журнал на русском языке, выходявший в Одессе с 27 мая 1860 г. по 19 мая 1861 г. Редакторы-издатели — Осип Рабинович и Иоахим Тарнополь. Всего вышло 52 номера журнала.

Расположение материалов в Указателе соответствует их месту в журнале; материалы, продолжающиеся в нескольких номерах, указаны в месте первой публикации.

«Указатель содержания журнала "Рассвет"» выполнен в 1992 г. и представляет собой часть работы по программе Петербургского еврейского университета, ведущейся под руководством Дм. Эльяшевича.

№№
журналов

- | | |
|------|---|
| 1 | <i>О. Р.</i> * Одесса.
О предполагаемом приезде раввина доктора Швабахера из Лемберга; о хоре синагоги на Ришельевской улице под управлением Абраза. |
| 1—2 | <i>Чацкин И.</i> Обзор перемен, происшедших в положении русских евреев с 1855 по 1860 г. |
| 1 | Несколько слов о евреях Западного края России.
Письмо в редакцию из г. Игумена Минской губ. |
| 1—52 | <i>А. Г.</i> Обзор иностранной еврейской журналистики. |
| 1 | <i>Н. Г.</i> «Пора забыть несчастья след...»: Стихотворение. |
| 1—8 | <i>Рабинович О.</i> Наследственный подсвечник: Рассказ. Второй рассказ из серии «Картины прошлого». Первый рассказ — «Штрафной» был опубликован в «Русском вестнике» (1859. № 1). |
| 2 | <i>О. Р.</i> Одесса.
О предполагаемом приезде раввина Швабахера; об избрании Моисея Дайна его помощником; о еврейской субботней школе Гольденблюма. |
| » | <i>Бертензон Б.</i> Еврейское женское благотворительное общество в Константинополе. |
| 3 | <i>О. Р.</i> Одесса.
О формировании населения Одессы; о целях издания журнала «Рассвет». |

* О. Р. — псевдоним О. Рабиновича.

- 3 *Соловейчик Ем.* О значении просвещенных раввинов для еврейских обществ.
- 4 *О. Р. Одесса.*
О значении деятельности образованных раввинов для религиозного и светского образования молодежи; об избрании доктора Швабахера членом Раввинской комиссии в Петербурге; о еврейских училищах в Бердичеве; об организации женского образования в Симферополе.
- » *Горовиц И.* Письмо в редакцию: Одесса, 12 июня 1860 г. О плохом состоянии Одесского общественного еврейского училища, основанного в 1826 г.
- » *Лякуб П.* Частное еврейское девичье училище в Симферополе: Симферополь, 5 июня 1860 г.
- 5 *О. Р. Одесса.*
Об отрицательных последствиях установления коробочного сбора.
- » *Н. Г.-Г. Бердичев на Гнилопятке:* Письмо третье. Из серии «Писем бердичевского старожилы». Первые два письма были опубликованы в «Киевском телеграфе» (1859 и 1860 гг.).
- » *Правительственные распоряжения.*
О новых формах присяги евреев; о назначении в Талмуд-Торы учителей с соответствующим уровнем образования; о сохранении преподавания закона веры в компетенции меламедов.
- 6 *О. Р. Одесса.*
Разъяснение целей и позиции журнала «Рассвет»; гласность и общественное мнение.
- » *Ш. Г-р.* Письмо в редакцию: Одесса, 24 июня 1860 г. Об избрании Швабахера в члены Раввинской комиссии; приводится мнение редакции по этому поводу.
- » *Горнберг Н.* Заметка о еврейских училищах: Бердичев, 25 мая 1860 г.
- » *Леванда Л.* Выборы раввина в Минске: Минск, 24 мая 1860 г.
- 7 *О. Р. Одесса.*
О подходе к выбору в постоянные и временные комитеты еврейского общества.
- » *Стаматти К.* Письмо в редакцию: Одесса, 1 июля 1860 г.
Просьба помочь бедному ученику 2-го казенного училища Давиду Херсонскому. См. также: «Рассвет» № 10—15, 17—18, 21, 28, 32.

- 7 Общество трезвости между евреями в 1851 году: [Из «Санкт-Петербургских ведомостей»].
- » Правительственные распоряжения.
Указ о распространении на возвращающихся из-за границы евреев милостей, дарованных манифестом 1856 г.
- 7—8 *Соловейчик Ем.* Евреи: Отрывок из статистического описания Виленской губернии.
- » *Корево А.* Библиографические заметки М. Иоста.
- 7 От редакции.
Тематика статей, предполагаемых к публикации в журнале.
- 8 *О. Р.* Одесса.
О сборе средств для воскресных школ; о субботней школе Гольденблюма; о положении «крымчаков» в Новороссийском крае.
- » Правительственные распоряжения.
Выдержки, имеющие отношение к евреям, из Указа о правах торговли иностранцев в России. Из «Московских ведомостей».
- » *Самуильзон Ан.* Симферополь, 30 июня.
Исторические сведения о крымских евреях.
- » *С. Ш.* Минск, 23 июня.
О назначении почетных блюстителей казенных еврейских училищ 1-го и 2-го разрядов.
- 9 *О. Р.* Одесса.
О необходимости создания печатного органа русских евреев; о важности искоренения национальных предрассудков; об участии евреев в общественной и политической жизни России.
- » Имена жертвователей в пользу Давида Херсонского и прочих бедных учеников 2-го Одесского еврейского училища 1-го разряда.
Списки жертвователей приведены также в № 10—15, 17, 18, 20, 27.
- » *Аршавский Б.* Новоградволинск, конец мая.
О населении Вольни, ее природных богатствах и развитии промышленности.
- » *Вольтер И.* Санкт-Петербург, 23 июня.
О слишком высокой цене на книги, выпускаемые Житомирской еврейской типографией.
- » Хотинская воскресная школа.
О разрешении посещать воскресную школу для мальчиков, открывшуюся в г. Хотин Бессарабской губернии, еврейским мальчикам. Из «Северной пчелы».

- 9—10 *Гальберштадт*. [Рец. на кн.: *Георгиевский А. И.* Очерк современной истории иудаизма: Из «Русского слова»].
- 9 *Рабинович О.* Судьбы евреев в Южной Европе.
Продолжение в № 11, 13, 15.
- » *Бардах Ю.* Для филологов.
Полемика с Абрамом Гейгером по поводу образования слова «сор» в Мишне.
- 10 *О. Р.* Одесса.
О выходе еженедельной газеты «Гамелиц» (издатели А. Цедербаум, А. И. Гольденблюм); о научной работе Слонимского; о преследовании по религиозным мотивам сирийских евреев.
- » *Э. Тр-ич.* Одесская Галмуд-Тора.
- » Железоград и прочие минские подписчики «Рассвета»: Возражение на статью Л. Л. из Игумена в № 1 «Рассвета»: Минск, 22 июня 1860 г.
- » *Леванда Л. О.* Депо бакалейных товаров: Картины еврейского быта. В 2-х ч.
Продолжение в № 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 32 за 1860 г. и в № 34—36, 38—40, 42, 44, 45 за 1861 г.
- 11 *О. Р.* Одесса.
О денежных пожертвованиях петербургских купцов 1-й гильдии Е. Гинцбурга, А. М. Бродского и М. Д. Вайнштейна в пользу сирийских христиан.
- » Лица, сделавшие приношения в пользу пострадавших христиан в Сирии.
Списки жителей Санкт-Петербурга, Одессы, Евпатории, Динабурга, Таганрога, Ростова-на-Дону, Полтавы, Гуляй-Поля, Могилев-Подольского, Кишинева, Бердичева, Екатеринослава, Кременца, Житомира, Брынчан, Херсона, Бахмуга, Ровно, Тирасполя, Симферополя см. в № 13—24, 26, 33.
- » *Б. Ц-н.* Екатеринослав, 14 июля.
О недостатках женского воспитания в семье.
- » *Шацкин С.* Минск, 12 июля.
Избрание на должность минского раввина выпускника Виленского раввинского училища З. Минора.
- » *Слонимский З.* Заметка.
Об опечатке в книге З. Слонимского, изданной типографией Вольфа.
- » *Гаузнер К.* Маймонид.
Въдержки из статьи Франка.
- 12 *О. Р.* Одесса.

- По поводу приказа виленского генерал-губернатора о наведении чистоты и порядка в городах.
- 12 *Лякуб П.* Симферополь, 23 июня.
Об учреждении при Симферопольской гимназии класса Закона Божия для еврейского юношества.
- » Из Вольни, начало августа.
Отклик на письмо Вольтера о высокой цене книг, выпускаемых Виленской типографией; сравнение цен на книги, выпускаемые Житомирской и Виленской типографиями.
- » *Кулишер Р.* Киев, июль.
Положение евреев в Киеве; студенты-евреи на медицинском факультете Университета Святого Владимира.
- » ...*рв.* Судьба евреев в Средние века и обычаи их по настоящее время.
Из «Русского инвалида» (1858. № 188—190). С приложением текста статьи Кресина А. «Талмуд и его начало».
- 13 *О. Р.* Одесса.
О причинах издания журнала «Рассвет» на русском языке.
- » *Николич А.* Одесса, 13 августа.
Об оскорблении еврея в театре.
- » *Лякуб П.* Крымчаки: Симферополь, 20 июля 1860 г.
Первые поселенцы-евреи в Крыму, их быт, занятия, обычаи.
- » *Брик А.* Пансион для еврейских девиц в Бердичеве: Херсон, 1 июля 1860 г.
- » *Литвянин.* Коробочный сбор: Житомир.
Обременительность коробочного сбора для евреев.
- » Евреи в Молдавии.
- » *Горовиц И.* О раввинских училищах.
- 14 *О. Р.* Одесса.
По поводу циркуляра о наведении чистоты и порядка в городах Виленской губернии; причины перенаселения городов и местечек Черты оседлости.
- » *Гальперин М.* Письмо в редакцию: Одесса, 18 августа.
О помощи пострадавшим на Востоке христианам. Автор — одесский раввин.
- » [Кончина Абрама Рафаловича 19 августа в Одессе].
А. Рафалович — одесский банкир, почетный старожил города.
- » *Г. Г-н.* Житомир, 30 июля.
Жизнь еврейского общества Житомира; отрицательное влияние на нее хасидизма; бедственное положение раввинского училища в городе; низкий образовательный уровень.

- 14 *Розенталь*. Радзивиллов, 22 июня.
О необходимости современных преобразований в жизни еврейского общества, неудовлетворительная организация образования молодых евреев.
- » *Бертензон Б.* Константинопольские евреи.
- » Заметка безденежного философа с Молдаванки.
Продолжение в № 18, 27 за 1860 г.; № 41, 42 за 1861 г.
- 15 *О. Р.* Одесса.
О необходимости создать представительство еврейских обществ в ведомстве дум и ратуш для защиты интересов еврейского народа.
- » [Молебствия в дни коронации Их Императорских Величеств и тезоименитства государя императора в Главной синагоге Одессы 26 и 30 августа].
- » От комиссии по построению Главной синагоги в Одессе.
О необходимости добрать необходимые денежные средства.
- » *Миранский М.* О продаже кошерной говядины, июль 1860 г.
О завьшении резниками цены на кошерное мясо.
- » *Шапира И.* Тирасполь, август.
По поводу письма из Вилькомира о соре между хасидами и миснагдами.
- » *Лякуб П.* Описание Виленского раввинского училища. Посвящено Касияну Антоновичу Павловскому, директору училища.
- 16 *О. Р.* Одесса.
О стремлении редакции «Рассвета» проявлять объективность при отборе для публикации материалов по вопросам иудаизма.
- » [Выражение признательности генеральше Д. Л. Гейденрейх, пожертвовавшей синагоге на Итальянской улице в Одессе пару серебряных подсвечников].
- » *Г. К.* Кишинев.
О жизни еврейского общества в Кишиневе.
- » *Шмелев Д.* Петербург, 29 июля.
В связи со статьей *О. Р.* в № 5 «Рассвета» о коробочном сборе. О необходимости учреждения в Одессе Общества защиты покупателей от произвола откупщиков коробочного сбора.
- » Правительственные распоряжения.
О распространении на Закавказский край разрешения купцам 1-й гильдии прописываться вне Черты оседлости по всем городам Российской империи.

- 16 *Иост М.* Литературные письма.
Книга доктора М. Иоста издана во Франкфурте-на-Майне в 1860 г. Продолжение публикации в № 18, 20, 22, 23, 27.
- 17 *О. Р.* Одесса.
О выборах и назначении раввинов.
- » [Освящение новой синагоги караимского общества в Одессе].
- » *Перельцевейг М.* Житомир, 26 июля.
О жизни еврейского общества Житомира; о раввинском училище Житомира, основанном в 1847 г.
- » *Красносельский И.* Несколько слов об уменьшении у нас нищенства.
- » *Соловейчик Е. г.* Гальберштадт и вопрос о реформе.
Полемика со статьями Гальберштадта по вопросам духовной жизни евреев, помещенными в № 9—10 «Рассвета».
- 18 *О. Р.* Одесса.
О важности образования для евреев; положение евреев с университетским образованием в России.
- » *Лякуб П.* Симферополь, август.
Сообщение об избрании еврея З. Б. Пузырина, купца 1-й гильдии, директором коммерческого банка Оршанского в Киеве.
- » *Я.* Слово истины.
Полемика со статьями Гальберштадта по вопросам духовной жизни евреев, помещенными в № 9—10 «Рассвета»; отрицательная оценка деятельности меламедов и цадииков.
- » *Луговской Н.* Принцесса Саббат.
Перевод из «Еврейских мелодий» Г. Гейне. Посвящается Л. П. Кирбах.
- 19 *О. Р.* Одесса.
О необходимости создания в Одессе Общества для поощрения просвещения между евреями.
- » [Об антисемитских высказываниях смотрителя одного из еврейских училищ: Из № 34 «Искры»].
- » *Днепровцов С.* Херсон, август.
О скоплении нищих из западных губерний в Южной России; о необходимости организовать дома призрения.
- » *И. С.* Минск, 29 июля.
О скептическом отношении евреев ко всем нововведениям правительства; о постановке преподавания ино-

- странных языков в хедере; о частном девичьем училище Фунга.
- 19 *Франк З.* Каменец-Подольск, август.
О монополии на издание еврейских книг Житомирской и Виленской типографий, приводящей к чрезмерно высоким ценам. Излагается проект об открытии еврейских типографий в губернских городах.
- » *Гаузнер К. И. Б.* Левензон: Одесса, сентябрь.
Памяти Исаака-Бэра Левензона, скончавшегося 3 февраля в г. Кременце.
- » *Гельбак Л.* Физиологический взгляд на жизнь русских евреев: Златополь.
О необходимости заботиться не только о духовном, но и физическом совершенстве нации.
- » *Соловейчик И.* Благотворительность у евреев.
- 20 *Рабинович О.* О выходе из редакции.
- » *Липман М.* Мужской пансион Д. Фейнберга в Одессе и караимское училище в Евпатории.
- » *Соловейчик Ем.* Ответ г-ну И. Горовицу.
В связи со статьей И. Горовица «О раввинских училищах» в № 13 «Рассвета».
- » *Зильберштейн М.* Два слова об училищах.
Об Одесском еврейском училище, основанном в 1826 г. И. Горовицем и С. Пинскером; история училища и его современное положение.
- » *Айхенвальд И.* Каменец-Подольск, конец сентября.
О казенном еврейском училище 1-го разряда.
- » *Рабинович О.* Уголовный суд у древних евреев во время владычества римлян.
- 21 Одесса.
О выборах представителей Одесского еврейского общества; об избрании лиц для составления общественного еврейского бюджета.
- » *Л. В-в.* Полтавская воскресная школа.
О нежелании евреев Полтавы отправлять своих детей в общую для христиан и евреев воскресную школу; об устройстве в Полтаве богадельни.
- » *Ясский Я. М.* Березовка, 29 сентября.
О пожертвовании несколькими членами еврейского общества Сэфер-Торы для синагоги; о сборе средств для Талмуд-Торы.
- » *Шайкевич С. С.* О преподавании еврейского языка в частных одесских пансионатах и в гимназии.
- » *Волков А.* О воспитании в низших классах.

- Недостатки системы воспитания в хедерах, проблемы образования детей из бедных еврейских семей.
- 21 *Шапира И.* Преобразование коробочного сбора.
Проект изменения положения о коробочном и свечном сборах.
- » *Бертензон Б.* Концерт девицы Владимировой.
Благотворительный концерт пианистки Розалии Владимировой в пользу Полтавской женской гимназии, прошедший в зале Полтавского дворянского собрания.
- 21—22 *Лякуб П.* Шабтай-Цви.
- 22 Одесса.
Ответ на обвинения в адрес редакции «Рассвета», опубликованные в журнале «Гамагид».
- » Правительственные распоряжения.
Предложения начальника Новороссийского края по изменению порядка управления еврейскими богоугодными заведениями; поручение Одесскому еврейскому обществу составить проект устава для еврейских богоугодных заведений в крае.
- » [О высылении евреев из некоторых великорусских губерний в западные губернии].
- » ...в. Одесса, 16 октября.
В связи с кончиной 17 июля 1860 г. Якова Соломоновича Леви, одного из виднейших членов караимского общества.
- » *Горнберг Н.* Бердичев.
О постановке образования в бердичевских казенных еврейских училищах.
- » *Гер-Цедек Н.* Житомир, 26 сентября.
Об участии цадиков в общественной жизни.
- » *Леванда X.* Еврейская колония Моргуновка Херсонской губернии Бобрынецкого уезда: Златополь.
- 23 Одесса.
О значении развития кустарного производства и мелкой промышленности, участие евреев в этих отраслях.
- » [О нищенстве евреев в Одессе].
О евреях-благотворителях (И. Эфрусси, С. Гурович, Л. Канер); о проектах создания домов призрения.
- » Симферополь, 13 октября.
Сравнение положения симферопольской Талмуд-Торы и девичьего частного еврейского училища Диккера.
- » *Р. К.* Киев.
Положение евреев в России и за границей.
- 23—24 *Барац Г.* Еще ответ г-ну И. Горовицу.

- В связи со статьей И. Горовица «О раввинских училищах» в № 13 «Рассвета».
- 23 *Шевич В.* Воспоминание об учителе Мельмане.
О трагической судьбе преподавателя Каменец-Подольского еврейского училища 2-й степени.
- 24 Одесса.
О благотворительности евреев на примерах деятельности семейства Бродских и других благотворителей Одессы, Таганрога, Златополя Киевской губернии.
- » *З. П.* Таганрог, 19 октября.
О реформе еврейского образования в Таганроге; о благотворительности; о сооружении в городе новой синагоги; о сборе средств в помощь сирийским христианам — жертвам религиозного фанатизма.
- 24—25 *Тиктин С.* Коробочный сбор.
Организация коробочного сбора в Одессе.
- 24 *Галка А. Я.* Представительство.
О необходимости избрания представителей еврейского общества для решения насущных нужд евреев.
- 25 Одесса.
О занятии евреев шинкарством и посредничеством в России и за границей.
- » [Выражение признательности генеральше Д. Л. Гейденрейх за пожертвование женскому отделению Главной одесской синагоги бронзовой люстры].
- » *Любовь Л.* Кременчуг, 22 октября.
Благотворительный концерт 13-летнего пианиста Рубинштейна в пользу строящейся больницы для бедных в Полтаве.
- » *Гаузнер К.* Ответ знакомому незнакомцу: Одесса, 17 октября 1860 г.
По поводу рецензии С. Р. в журнале «Гамагид» (№ 37) на статью К. Гаузнера «Маймонид» в № 11 «Рассвета».
- » *Бардах Ю.* Обзор Востока в религиозном отношении пред появлением Мохаммеда.
Отзыв о статье А. К. Казем-Бека («Русское слово». 1860. Май).
- 25—26 *Пассовер А.* О дилетантизме в спорах за и против евреев.
- 26 Одесса.
Задачи журнала по формированию общественного мнения.
- » -рѣ. Одесса, 11 ноября 1860 г.
О средствах, завещанных А. Рафаловичем в пользу христианской богадельни и еврейской больницы.

- 26 *А. В. П. Винница*, сентябрь.
О выпускном акте в винницких казенных училищах, о постановке еврейского образования в Виннице.
- » *Г-ский*. Вильно, октябрь.
Предложения о дополнениях к тексту Вавилонского Талмуда, издаваемого в Виленской типографии.
- 27 Одесса.
Отношение евреев к занятию земледелием; еврейские колонии в Новороссийском крае.
- » *Пирогов Н.* Письмо к редактору «Рассвета»: Киев, 14 ноября.
Мнение попечителя Киевского учебного округа о необходимости еврейского образования; постановка дела народного просвещения в Одессе и Киеве.
- » [О пожертвовании *И. Гольденбергом* из Тульчина в пользу сирийских христиан].
- » *Даин М.* Одесса.
Благотворительное общество «Бикур-Холим» в Одессе; деятельность врача-ординатора главной больницы *А. Бертензона* и аптекаря *Баршаха*, торгующего лекарствами по низким ценам.
- » *Владимиров Л.* Полтава, октябрь.
О приезде молодого кандидата на должность раввина *Я. Гурлянда*; о планах устройства еврейской богадельни.
- » *Д. Ф-н.* Берег Палестины: [Из путешествия доктора *Л. А. Франкля* в Иерусалим].
- » ****Гагба*. Из *Габриэля Риссера*: [Стихотворение].
- » *Чудновский Л.* «Объяснение на ответ скрытого вопроса»: Херсон, 2 ноября 1860 г.
О журнальной статье, отклоненной редакцией «Рассвета». Приложено предисловие и послесловие редакции.
- 28 Одесса.
По поводу приглашения в Одессу цадика из Главной синагоги.
- » *Гинцбурге М.* Новоалександровск, 31 октября.
О похищении из местечка *Дусяты* Новоалександровского уезда *Ковенской губернии* 9-летней *Ципки Мендак* с целью обратить девочку в католичество.
- » *Д. М. Бердичев.*
О пансионе для еврейских девиц *А. Фрида*.
- » *Новоселицкий М.* О раввинских училищах.
- » [Кончина доктора *М. Иоста*, крупнейшего специалиста по еврейской истории].

- 28 *Д. Фр-н.* Бейрут: [Из путешествия доктора Л. А. Франкля в Иерусалим].
- » *Розенбаум В.* Ханжа: [Быль 1859 года].
- 29 *Зайдлер И.* Одесса.
О евреях местечка Златополь.
- » *М. П...н.* Винница.
О еврейских училищах.
- » *Миуг-Фойо.* Житомир, сентябрь.
История учреждения общественных депутатов в еврейских общинах виленского генерал-губернаторства.
- » *Ерушалми Г.* Феодосия, ноябрь.
О положении симферопольской Талмуд-Торы после смерти купца Исака Фронштейна.
- » *П...н.* Забавное применение гласности: Каменец-Подольский, 17 октября 1860 г.
О почетных блюстителях еврейских училищ, в том числе Левензоне.
- » *Галка А. Я.* Заметка на статью «Коробочный сбор» г. Тиктина в № 24—25 «Рассвета».
- 30 Одесса.
О предполагаемом приезде доктора Швабахера из Лемберга; о выходе в отставку ученого еврея при Киевском учебном округе М. Рубинштейна и кандидате на этот пост Р. Кулишере.
- » *Шукин.* Бердичев, 30 ноября.
Об обскурантизме еврейского общества; о сопротивлении части евреев образованию и роли почетных блюстителей просвещения в преодолении предрассудков.
- » *Айхенвальд И.* О назначении духовного и официального раввинов: Каменец-Подольский.
- » *М. Иост:* [Некролог].
- » *Гольденвейзер С.* Палестина.
- 31 Одесса.
Об отсутствии терпимости и согласия среди еврейских общественных деятелей, находящих отражение в журнальных публикациях.
- » *Трубиц Э.* Заметка на статью «Физиологический взгляд на жизнь русских евреев» г. Гельбака в № 19 «Рассвета».
- » *Коссовский-Гордон.* По поводу письма из Киева г. Кулишера.
Положение студентов-евреев в Киеве и их проблемы.
- » *Цитрон Я.* Казенное еврейское девичье училище в Одессе.
- 32 *Гурович С.* Одесса, конец декабря.

- О немецком столяре Генрихе Гребсте, спасшем от гибели еврейского мальчика.
- 32 *Бродский А.* Одесса.
 Ответ на заметку Зайдлера о местечке Златополь в № 29 «Рассвета».
- » *Розенблюм Э.* Каменец-Подольск, декабрь.
 О необходимости просвещения евреев; о проявлениях антисемитизма.
- » *Залькинд И. С.* Минск, октябрь.
 О речи минского раввина Минора, произнесенной в еврейском училище 2-го разряда на немецком языке.
- » *Гальберштадт.* Ответ г-ну Соловейчику. Москва.
 В связи с отзывом Соловейчика на статью автора о реформе религиозной жизни евреев.
- 33 Одесса.
 Приезд в Одессу доктора Швабахера, принятие им должности одесского раввина и принесение присяги.
- » *Яский Я. М.* Березовка, ноябрь 1860 г.
 О необходимости образования местного благотворительного «Братства для посещения больных».
- » *Оксман М.* Тульчин, 28 ноября 1860 г.
 О казенном еврейском училище 1-го разряда, основанном в 1851 г. в уездном городе Подольской губернии; о деятельности почетного блюстителя училища купца Бер Велленера.
- » *Барац Г.* Об обязательном образовании для евреев: Одесса, 14 ноября 1860 г.
- » Выдержки из талмудической литературы: Из бумаг покойного Ильи Соломоновича Финкеля.
 Продолжение публикации в № 34—37, 39, 42—46.
- » *Гурович Б.* Аналогии.
- 34 Преподаватели. Субботняя школа при Одесском еврейском училище.
- » *Рубинштейн М.* Киев, 30 декабря 1860 г.
 Исправление ошибки в сообщении об уходе в отставку М. Рубинштейна, ученого еврея при Киевском учебном округе. Приводится извинение редакции.
- » В редакцию «Рассвета»: Бердичев, 26 декабря 1860 г.
 Коллективный протест против содержания письма Щукина, опубликованного в № 30 «Рассвета».
- » *Горнберг.* Ответ на статью г-на Щукина («Рассвет» № 30).
- » *Л. Ц.* Дубно, ноябрь 1860 г.

- О недоверии еврейского общества к выпускникам раввинских училищ.
- 34 А. Г-н. По вопросу о раввинах.
- 35 Одесса.
- О благотворительности в пользу сирийских христиан; об открытии субботней школы; о речи раввина Швабахера.
- » Розенталь. Житомир, декабрь 1860 г.
- Об обращении в католичество еврейской девушки в г. Кременце.
- » Гордон А. Голос из Литвы: Вильно.
- О развитии еврейской торговли и ремесленничества; о стремлении молодых евреев к образованию; о проблемах женского образования; о деятельности «Общества просвещения».
- 36 Бродский И. О наемных молитвенных школах.
- » Пожертвования в пользу субботней школы при казенном еврейском училище в Одессе.
- Списки жертвователей.
- » Р... Радзивиллов, декабрь 1860 г.
- О материальной поддержке, которую оказывают руководители коммерческого дома Давыдовых созданию еврейского училища в городе.
- » Гуревич С. Новоградволинск, декабрь 1860 г.
- О бедственном положении местного госпиталя и еврейского училища в местечке Корце под Новоградволинском.
- » Горнберг Н. Еще о еврейских казенных училищах.
- 37 Одесса.
- Рассматривается несостоятельность обвинения евреев в использовании для богослужения христианской крови.
- » [Изложение отчета доктора А. И. Гольденблюма о первой субботней школе, основанной в 1859 г.].
- » Б-д Б-зон. Обыкновенный случай.
- О событиях, происходящих на Еврейской улице в Одессе.
- » Гудович М. Темир-Хан-Шура, ноябрь 1860 г.
- Описание жизни, быта, языка и занятий кавказских евреев.
- » Розенцвейг Т. Староконстантинов, декабрь 1860 г.
- Положение еврейского общества в Староконстантинове; роль образования; значение открытия еврейских училищ.
- » Венгеров А. Ковно, конец декабря 1860 г.
- О постановке дела просвещения в Ковно.
- » У. Несколько слов о цадиках.

- 37 Римское гетто.
О еврейском квартале в Риме.
- » *Брик А.* Оробио: Перевод с немецкого.
О еврейском враче и ученом, родившемся в 1620 г. в Севилье и умершем в 1668 г. в Амстердаме.
- » *Штейнберг Г. В.* [О древней еврейской монете].
- 38 *З.* Одесса.
Об одесской Талмуд-Торе и заслугах по ее преобразованию бывшего попечителя Одесского учебного округа Н.И. Пирогова.
- » [Сообщение о назначении Александра Антоновича Раморино архитектором Одессы].
Повторяется в № 40, 43.
- » Дело Ципки Мендак.
О похищении 9-летней девочки с целью обращения в католичество.
- » *Горовиц А.* Бердичев, 27 января.
Об организации субботней школы в Бердичеве усилиями раввина Песеса.
- » *Файерман М.* Симферополь, 25 января.
Благотворительность симферопольских евреев; деятельность жителя города Полнера по улучшению состояния Талмуд-Торы.
- 39 Пожертвования в пользу субботней школы при казенном еврейском училище в Одессе.
Список жертвователей.
- « *Я.* Каменец-Подольск, январь.
О посещении Н. И. Пироговым, попечителем Киевского учебного округа, казенного еврейского училища; об открытии М. Гликиным девичьего училища; о субботних и воскресных школах.
- » *Гурович Г.* Градижек, 28 ноября 1860 г.
Об избиении поручиком Н. поверенного своей кредитриши купчихи-еврейки. Город Градижек расположен в Кременчугском уезде Полтавской губернии.
- » *А.Г.-н.* Вильно.
В связи с предложениями Г-ского по изданию Талмуда в Виленской типографии, опубликованными в № 26 «Рассвета».
- » *Залькинд И. С.* Минск, 25 января.
О Минском казенном еврейском училище и его благотворителях — евреях и христианах.
- 40 Одесса.
О молебствиях, проведенных раввином Швабахером

- 19 февраля, в день восшествия на престол Александра II, в Главной синагоге; об окончании учебного года в Талмуд-Торе; о постановке пьесы еврейского автора в одесском театре.
- 40 *Вейс*. Местечко Корец.
О казенном еврейском училище, учрежденном в 1854 г. Местечко Корец располагается в Вольнской губернии.
- » Заметка.
Отрицание авторства статьи В. И. Веселовского по делу Ципки Мендак, опубликованной в «Северной пчеле». Перепечатка из «Северной пчелы» (№ 32).
- » *Зейдлер А.* О женском образовании: Голос из Вольни.
- » *Р. К.* Рекрутство: Киев.
- » *Фридман Д.* Шадхоним.
- » [Сообщение о пожертвовании В. Шаперовичем из Бердичева в пользу сирийских христиан].
- 41 *С. М.* Вильно, январь.
Об учреждении библиотеки при раввинском училище на средства благотворителей.
- » *Левин С.* Каролин.
О сооружении здания для больницы в городе Каролин Минской губернии на средства благотворителей; о враче М. Фишкине.
- » *Лякуб П.* Письмо в редакцию «Рассвета»: Симферополь, 9 февраля.
О задержке выхода из печати книги «Еврейский вопрос в России».
- » *Франк З.* Опять о коробочном сборе: Каменец-Подольск.
- » *Гельбак Л.* В защиту мнения о потребности физического перевоспитания для евреев.
- » *Гаузнер К.* О достоверности бытописания библейского.
- » *Владимиров.* Эскизы: Полтава.
Продолжение в № 50.
- » Одесса.
Об устройстве лотереи в пользу Талмуд-Торы.
- » *Смирнов И.* Симферополь, 19 февраля.
Уточнение сведений, изложенных в письме Файермана («Рассвет». № 38).
- 42 *А. Л.* Конотоп.
О влиятельности хасидизма в Конотопе; о неудовлетворительной постановке дела еврейского образования.
- » *Ефимов.* Россиены, февраль.
Вопросы избрания и назначения раввинов в уездных городах.

- 42 *Пирогов.* Письмо к редактору журнала «Рассвет»: Киев, 24 февраля.
О бедственном положении студентов, в особенности евреев, в Киевском университете Святого Владимира.
- « *Бродский А. М.* Письмо одесского почетного гражданина попечителю Киевского учебного округа.
О необходимости помогать студентам без различия вероисповедания. Автор обязуется содержать в течение пяти лет двух студентов по выбору Совета профессоров университета.
- » *А. Из Умани.*
Об Уманском казенном еврейском училище 1-го разряда. Продолжение в № 43.
- 43 Одесса.
Об обнаружении 16 марта Высочайшего манифеста об освобождении помещичьих крестьян.
- » *Левенсон Л.* Могилев-на-Днестре, 3 марта.
О наводнении в городе; об организации помощи жителям окрестных деревень и местечек начальником Подольской губернии.
- » *Рабинович М.* Елисаветград, февраль.
Впечатления от посещения синагоги и Талмуд-Торы.
- » *Л...г.* Поневеж, январь.
О двухклассном еврейском училище, открытом 4 марта 1853 г.
- » *Шапир Г.* Ковно, декабрь 1860.
Об Обществе для распространения просвещения между евреями, деятельность которого не распространяется на губернский город Ковно.
- » *Лякуб П.* Два слова о симферопольских евреях.
- » *Новоселицкий М.* Израиль Якобсон.
О немецком благотворителе, родившемся в 1768 г. в Гальберштадте и умершем в 1828 г. в Берлине.
- 44 Одесса.
Высокая оценка деятельности раввина доктора Швабахера.
- » Дело Ципки Мендак.
О еврейской девочке, которую похитили с целью обратить в католичество. Из «Северной пчелы» (№ 49).
- » *Ц.* Симферополь.
Жизнь Симферопольского еврейского общества: проблемы просвещения евреев.
- » *Гордон Л.* Шавли, 24 февраля.
Об обвинении евреев Израиля и Зунндела в похищении 4-летней девочки в селении Шавляны Щавелевского уезда 26 января 1861 г.

- 44 *Магидов А.* Нечто о Шклове: Полтава.
О невежестве еврейского населения местечка Шклов Могилевской губернии.
- » *Каган В.* Странный взгляд на вещи: Евпатория.
Об избрании в Полтаве молодого раввина Гурлянда.
- 45 *Одесса.*
О намерении редакции «Рассвета» вскоре прекратить издание журнала.
- » [Сообщение о приглашении на должность раввина Брест-Литовска Иозефа-Шоэля Натанзона из Лемберга].
- » [Об открытии в Симферополе субботней школы при Талмуд-Торе].
- » *Горовиц А.* Бердичев, 8 марта.
О работе недавно открытой субботней школы.
- » *Розенблюм Э.* Каменец-Подольск, 17 февраля.
О непросвещенности и фанатизме евреев города.
- » *Владимиров Л.* Полтава, март.
Об открытии субботней школы в Полтаве при казенном еврейском училище; приведен список лиц внесших пожертвования в фонд школы.
- » *Барац Г.* Одесса, 5 марта.
Об организации еврейских бесплатных библиотек.
- » *Дуболесов.* Пребывание цадика в Тульчине: Каменец-Подольск.
- » *Гурович С.* Одесса, 31 марта.
Облагодетельной деятельности почетного гражданина А. М. Бродского, активного участника «Комитета о бедных», взявшего на себя коробочный сбор.
- » *Азбиль Д.* Одесса, 2 апреля.
Письмо читательницы, сожалеющей о предполагаемом закрытии «Рассвета».
- » *Н. П.* Бердичев, конец февраля.
Жизнь еврейского общества в Бердичеве: противостояние образованных и отсталых евреев, отрицательная роль цадиков, учебные заведения, дамское благотворительное общество.
- » *Рубинштейн А.* Полтава, февраль.
Об избрании на должность полтавского раввина выпускника Виленского раввинского училища Якова Гурлянда и приведении его к присяге.
- » *Венгеров А.* Ковно, февраль.
О новых формах благотворительности в Ковенской губернии.

- 46 *Биншток И.* О домашнем воспитании и образовании у евреев нашего края: Кременец.
- » *Звенигородский А.* Юридическая пословица: Келеберда Полтавской губернии.
- » *Н. Н. Кокарда:* [Из рассказа очевидца].
- » О еврейской монете.
- 47 *Перельцевейг М. Л.* Житомир, 28 февраля.
Об избиении поляком торговца-еврея.
» [Расследование по Шавлянскому делу].
Об участии в расследовании графа Толстого и Л. О. Леванды. Изложение заметки из № 38 «Гакармеля».
- » *Шмерлинг С.* Севастополь.
Краткие исторические сведения о жизни евреев в Севастополе. Призыв к сбору средств для восстановления еврейского кладбища и сооружения памятника евреям, погибшим в войне 1854 г.
- » *Гольдвуг Я.* Новгородсеверск: Староконстантинов, конец февраля.
О невежестве и равнодушии к образованию местного еврейского общества.
- » *Моргулис М.* О правах, предоставляемых законом воспитанникам еврейских учебных заведений.
- » *Гурович Б.* Дон Иозеф Нази, герцог Накосский.
Перевод биографии, составленной по новым источникам доктором А. Леви и изданной в Бреславле в 1859 г. Продолжение в № 48—49.
- 48 Одесса.
О невозможности для евреев участвовать в общественной жизни России в полной мере.
- » От редакции.
Сообщение о продолжении издания журнала «Рассвет».
- » *М. И. К-д.* Могилев-на-Днестре, 28 марта.
О последствиях наводнения, сборе пожертвований.
- » *Вейс.* Местечко Корец, 22 марта.
Об ограблении солдатами молитвенного дома.
- » *Богуславский Ш.-Б.* Местечко Белая церковь, конец февраля.
Жизнь еврейского общества, быт, состояние образования, промышленность.
- 49 Одесса.
Список лиц, внесших пожертвования на улучшение Севастопольского кладбища.
- » *Бейленсон М., Дубинский Я., Шатира И.* В редакцию «Рассвета»: Тирасполь, 19 апреля 1861 г.

- О сборе пожертвований на обустройство еврейского кладбища и сооружение памятника евреям-воинам в Севастополе. Приводится список жертвователей.
- 49 *Гурвич М.* Брест-Литовск, март.
В связи со статьей Н. Горнберга в № 36 «Рассвета».
- » *С-т.* По поводу отменения откупной системы.
- » *Оксман М.* Куда ни кинь — все клин: Тульчин.
О незаконном задержании еврейского мальчика при проезде через панские владения.
- » *Моргулис М.* Новогреческая поэзия и евреи.
- » *Фридман Д.* Михаил-Иосиф Гузиков: Биографический очерк: Херсон.
М. Гузиков родился в 1806 г. в Шклове Могилевской губернии и умер в 1837 г. в Бельгии в городе Аахене.
- 50 [Сообщение редакции о продаже годового комплекта журнала «Рассвет» в книжном магазине Абрамсона в Одессе].
- » [Редакционная статья]: Одесса.
Мнение редакции по многим вопросам, затронутым в публикациях журнала «Рассвет».
- » *Соловейчик Е., Пинскер Л.* Предупреждение: Одесса, 2 мая.
О продолжении издания журнала по прежней программе под новым названием «Сион».
- » Могилев-на-Днестре, 23 апреля 1861 г.
Перечень лиц, внесших пожертвования на восстановление Севастопольского кладбища и сооружение памятника погибшим воинам-евреям.
- » *Каплан В.* Рига, 16 марта.
О пожаловании звания почетного гражданина Риги раввину Аврааму Нейману и поздравлении, полученном им от генерал-губернатора А. А. Суворова.
- » *Гутцайт Ф.* Минск, март.
О ложном обвинении в краже драгоценностей бобруйского купца Гирша Лурия.
- » *Биншток.* Луцк, март.
О равнодушии местных купцов-евреев к образованию своих детей.
- » *Кнорозовский М.* Коробочный сбор.
- 51 Одесса.
О передаче пожертвований, собранных на восстановление еврейского кладбища и сооружение памятника павшим евреям-воинам в Севастополе, в новую редакцию журнала.

- 51 [Сообщение о каменном доме, подаренном почетным гражданином И. Заблудовским для устройства госпиталя в Белостоке].
- » *Гурович С., Гессен Ю.* В редакцию «Рассвета». О лотерее в пользу бедных учеников Талмуд-Торы.
- » *Ландау А.* Вильно, 11 апреля. Об оскорблении поляком двух еврейских дам на одной из центральных улиц.
- » *Мандельштам Л.* Харьков, 18 апреля. О бедности студентов-евреев.
- » *Ефимов.* Россиены, апрель. О выборах раввина в городе Якобштадте Курляндской губернии и назначении раввина Явно в Россиенах.
- » *Венгеров А.* Ковно, 2 апреля. Об избрании аптекаря Шапиро директором городского клуба.
- » *Владимиров Л.* Полтава, апрель. Об открытии субботней бесплатной школы на добровольные пожертвования; о недобросовестности кременчугского цадика.
- » *Хволосс М.* Житомир. О выпускниках раввинских училищ.
- » *Тарнеголь (барон).* Яков Моисеевич Эйхенбаум: Канва для биографии. Киев, март 1861 г. Продолжение в № 52.
- 52 Одесса. Итоги работы редакции журнала «Рассвет» за год. Пожелание успехов редакции «Сиона».
- » [Список лиц, внесших пожертвования на улучшение Севастопольского кладбища].
- » *Горнберг Н.* Прощание бердичевского общества с Николаем Ивановичем Пироговым: Бердичев, 30 апреля 1861 г.
- » *Гордон Л.* Шавли, 20 апреля 1860 г. Об открытии двухклассного еврейского училища; о введении преподавания русского языка в Талмуд-Торе; об отказе евреев города Поневеж от организации субботней школы; о назначении А. Пумпянского раввином.
- » *Лякуб П.* По вопросу о домашней прислуге.
- » *К. В. Р.* Заметка о Бердичевской общественной еврейской больнице.

CONTENTS

RESEARCH

History

- D. ELIASHEVITCH (St. Petersburg). **From the history of censorship in the Jewish press in Russia. The epoch of censorial inactivity and the formation of a new ideology (1804—1828).**
- J. KLIER (London). **The Jewish question in the Slavophile press from 1862 to 1886. I.S. Aksakov and his works.**
- M. BEIZER (Jerusalem). **The Jews of Leningrad before the Second World War: social and ethnocultural aspects.**
- D. ROMANOVSKY (Jerusalem). **The Holocaust as seen through the eyes of its Jewish victims using Eastern Byelorussia and Northwestern Russia as examples.**

Culture

- B. BERNSHTEIN (Palo Alto, California). **Moses, or Art, named in passing.**
- A. OSTROVSKY (St. Petersburg). **Dreams and their interpretation in Biblical narrative.**

ESSAYS. HISTORICAL PORTRAITS

- I. ASTASHKEVICH. **Tsemakh Shabas.**

ARCHIVES

Publications

- «As one historian to another...» (The letters of Saul Borovoi to Simon Dubnow).
Published by V. Kelner.
- Gerim and subbotniks of Kuban in the descriptions of an anonymous Rostovian
Zionist (fall, 1917). *Published by A. Simonova.*
- The Petrograd Jewish People's University in 1919. *Published by L. Volfstyn.*
- «I'm afraid for her genius...» (From the protocols of the «Tuesdays: «On
Judaism»). *Published by T. Bogdanova.*

Memoires

- M. GINDIN. **Childhood in Ozarichi (fragments of a memoir).**

BOOK REVIEW. BIBLIOGRAPHY

- E. NOSENKO. **Book Review of: Wassrshtein, B. The Vanishing Diaspora: Jews in Europe after 1945. New York, 1997.**
- L. KATSIS. **Book Review of: Tager A.S. Czarist Russia and the Beilis Affair. Moscow, 1996.**
- B. GRANOVSKY. **Book Review of: Hirshberg, I. Music in the Jewish Community in Palestine. 1880—1948. A Social History. New York, 1995. An index of the contents of the journal «Rassvet». Compiled by A. Brzhezovskaya.**



SUMMARY

D. ELIASHEVITCH

From the history of censorship in the Jewish press in Russia. The epoch of censorial inactivity and the formation of a new ideology (1804—1828).

The article is devoted to the history of the formation and activities of censorship of Jewish publications in Russia at the beginning of the 19th century. Significant attention is paid to the government's development of an ideology of censorship in relation to the Jewish press.

J. KLIER

The Jewish question in the Slavophile press from 1862 — 1886. I.S. Aksakov and his works.

The author analyzes the view of I.S. Aksakov with regard to the Jewish question in Russia as they were expressed in newspapers published by him, such as «Den'» (1862—1865) «Moskwa» (1867—1868) and «Rus» (1881—1886). As Mr. Klier suggests, the ideas of I.S. Aksakov served as the foundation for the myth of the «universal anti-Christian Jewish conspiracy».

M. BEIZER

The Jews of Leningrad before the Second World War: social and ethnocultural aspects.

The author looks at the changes in the social and ethnocultural aspects of the Jews of Leningrad, which are very closely linked to the political and socio-cultural processes occurring in the country and city in the 20s and 30s.

D. ROMANOVSKY

The Holocaust as seen through the eyes of its Jewish victims using Eastern Byelorussia and Northwestern Russia as examples.

Based on an analysis of materials found in the Yad Vashem archive, the author looks at the testimony of Jews from Eastern Byelorussia and Northwestern Russia having suffered through the Nazi genocide and telling about life and activity of Jews during the Nazi occupation. The article is a continuation of a work published previously in the Herald of the Jewish University of Moscow, 1995. № 2(9).

B. BERNSHTEIN

Moses, or Art, named in passing.

The article analyzes the influence of the second Biblical commandment on the history of the formation of artistic activity and the understanding of art itself. The author categorizes the genre of this article as research dedicated to the «history of understanding» and the «history of ideas».

A. OSTROVSKY

Dreams and their interpretation in Biblical narrative.

The article analyzes the problem of dreaming and its conceptual link with Biblical events, looking at the dreams of Joseph in this light.



Лицензия № 30528 от 7.05.1993.

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

Сдано в набор 20.02.98 г. Подписано к печати 30.04.98 г.
Формат 60×90¹/16. Бумага офс. № 1. Печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 16,65.

Тираж 1 000 экз. Заказ 3705

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.

