



ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИУДАИКИ
ST. PETERSBURG INSTITUTE OF JEWISH STUDIES

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ
THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SAINT-PETERSBURG INSTITUTE OF HISTORY

ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 7

TRANSACTIONS

ON JEWISH STUDIES

HISTORY AND ETHNOGRAPHY

Issue 7

**THE HISTORY
AND CULTURE
OF THE JEWS OF EUROPE
AND THE MIDDLE EAST**

**International
Academic Conference Proceedings
of students, post-graduate students
and young researchers
April 29, 2013**

St. Petersburg
2013

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
ЕВРЕЕВ ЕВРОПЫ
И БЛИЖНЕГО
ВОСТОКА**

**Материалы
Международной научной конференции
студентов, аспирантов
и молодых учёных
29 апреля 2013 г.**

Санкт-Петербург
2013

ББК 63.3(2=611.215)я431
УДК 94(47)(=411.16)(063)
И90

*Издано при поддержке Регионального еврейского конгресса
в Санкт-Петербурге*

Ответственные редакторы:
А. Л. Львов, М. О. Мельцин

И90 **История** и культура евреев Европы и Ближнего Востока:
Материалы Междунар. науч. конф. студентов, аспирантов и
молодых учёных. / Отв. ред. А. Л. Львов, М. О. Мельцин; Пе-
тербургский ин-т иудаики. — СПб., 2013. — 180 с. (Труды по
иудаике. Сер. «История и этнография». Вып. 7)

ISBN

В сборник включены статьи по истории и культуре евреев Европы и
Ближнего Востока. Они посвящены истории и культуре евреев западноев-
ропейской диаспоры, развитию еврейской традиции и культуры в Восточ-
ной Европе, участию еврейской диаспоры в экономической, культурной и
политической жизни восточноевропейских обществ, взаимоотношениям
еврейских общин с государственной властью в Восточной и Западной
Европе, истории и традиции евреев Ближнего Востока государственного
периода и эпохи рассеяния.

ББК 63.3(2=611.215)я431
УДК 94(47)(=411.16)(063)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЕВРЕЕВ ЕВРОПЫ И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

**Материалы Международной научной конференции
студентов, аспирантов и молодых учёных**

Корректор *Н. В. Кузнецова*
Верстка *Е. М. Сальниковой*

Подписано в печать 10.04.13. Формат 60×84 1/16. Гарнитура Петербург.
Печать офсетная. Печ. л. 13. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Галаника», СПб., Лесной пр., д. 94

ISBN

© Авторы статей, 2013
© АНОО «Петербургский институт иудаики», 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	9
В. Л. Амчиславский (С.-Петербург, Российская Федерация) ОТ ОБЩИНЫ СОЛДАТ К ОБЩИНЕ ГИНЦБУРГОВ: К 120-ЛЕТИЮ БОЛЬШОЙ ХОРАЛЬНОЙ СИНАГОГИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА	11

ЕВРЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА В ДРЕВНЕМ МИРЕ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

М. В. Вогман (Москва, Российская Федерация) ЭКЗЕГЕЗА В «ЗАВЕЩАНИИ ИОВА»	24
Е. В. Олешкевич (Москва, Российская Федерация) СТРАДАНИЕ И СМЕХ: ВЗГЛЯД р. ШИМОНА б. ЙОХАЯ (НА ОСНОВЕ ВАВИЛОНСКОГО ТАЛМУДА)	29
Д. Д. Чочишвили (Гори, Грузия) ПАРАЛЛЕЛИ ГРУЗИНО-ЕВРЕЙСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО РОДСТВА	33
Х. Демироглу (Эдирне, Турция) ПЕРЕХОД ХАЗАРСКОГО КАГАНАТА В ИУДАИЗМ	42
А. В. Бородкин (Ярославль, Российская Федерация) ГАХАМ ШЭМУЭЛЬ. «МОЛИТВА»: К ВОПРОСУ О ПРОТОГРАФЕ КАРАИМСКОГО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ	48
Е. В. Орлова (Москва, Российская Федерация) ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ СЮЖЕТЫ В РУССКОМ ИСКУССТВЕ XVI в. В СВЯЗИ С ОБЩЕСТВЕННОЙ РЕАКЦИЕЙ НА ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА	53

РОССИЙСКОЕ ЕВРЕЙСТВО ИМПЕРСКОГО ПЕРИОДА

Д. Н. Денисов (Оренбург, Российская Федерация) О ПЕРВОМ ПОЯВЛЕНИИ ЕВРЕЕВ В ОРЕНБУРГСКОМ КРАЕ.....	58
М. А. Глебушко (С.-Петербург, Российская Федерация) ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПАТТЕРНЫ В ДВИЖЕНИИ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ В РОССИИ.....	61
Е. С. Данович (С.-Петербург, Российская Федерация) ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ И АМЕРИКЕ «ПОЗОЛОЧЕННОГО ВЕКА» ГЛАЗАМИ Д. К. ГИРСА И П. А. ДЕМЕНТЬЕВА.....	70
Н. С. Ивчик (Ровно, Украина) ПОПРАННАЯ ИНАКОВОСТЬ: ЕВРЕЙСКАЯ ШКОЛА В СПЕКТРЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПРАВОБЕРЕЖНОЙ УКРАИНЕ ПЕРИОДА ПРАВЛЕНИЯ АЛЕКСАНДРА II	78
Л. П. Захарова (Тула, Российская Федерация) ПРАКТИКА ПРИМЕНЕНИЯ ЗАКОНОВ О ЕВРЕЯХ В ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.	82
Е. З. Гончарова (Барнаул, Российская Федерация) ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВРЕЕВ-ПОДРЯДЧИКОВ В СФЕРЕ ГОРОДСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.	86
В. В. Кнорринг (С.-Петербург, Российская Федерация) ВОСЕМЬ КНИГ ОДНОГО ИЗДАТЕЛЬСТВА (По материалам электронного каталога книг на идише из фонда РНБ).....	89
М. А. Златина (С.-Петербург, Российская Федерация) ОРГАНИЗАЦИЯ ПОМОЩИ ЕВРЕЙСКИМ БЕЖЕНЦАМ В МИНСКЕ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ЛЕТО 1914 – ВЕСНА 1915 гг.).....	94
Е. Г. Певзнер (С.-Петербург, Российская Федерация) ВЕЧЕРНИЕ КУРСЫ ОПЕ ДЛЯ ВЗРОСЛЫХ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ	97

СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЕВРЕИ

Т. С. Лызлова (Москва, Российская Федерация) ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЕВРЕЙСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ПАРТИЙ В ГОДЫ РЕВОЛЮЦИЙ 1917 г.	102
А. В. Островский (С.-Петербург, Российская Федерация) К БИОГРАФИИ ПЕРВОГО РЕВОЛЮЦИОННОГО КОМЕНДАНТА ТАВРИЧЕСКОГО ДВОРЦА ГРИГОРИЯ ГРИГОРЬЕВИЧА ПЕРЕТЦА	105
В. В. Борисов (С.-Петербург, Российская Федерация) ЕВРЕЙСКИЕ ПОГРОМЫ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1918–1920 гг.)	109
М.-Е. В. Кузнецова (С.-Петербург, Российская Федерация) ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ЕВРЕЙСКОЙ ПЕСНИ «ХАД-ГАДЬЯ» В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ ЭЛЬ ЛИСИЦКОГО	113
Т. М. Смирнова (С.-Петербург, Российская Федерация) ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЕВРЕЙСКИХ СТУДЕНТОВ ЛЕНИНГРАДСКИХ ВУЗОВ ИЗ БЕЛОРУССИИ В 1930-х гг.	116
В. В. Левченко (Одесса, Украина) НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОДЕССКОГО ПЕРИОДА ЖИЗНИ ИСТОРИКА НИКОЛАЯ ЛЕОНИДОВИЧА РУБИНШТЕЙНА.....	120
Э. Б. Мельцина (С.-Петербург, Российская Федерация) «ДЕЛО ВРАЧЕЙ» 1953 г. НА СТРАНИЦАХ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЫ (по материалам периодических изданий 1-го Московского медицинского института, 2-го Московского Государственного медицинского института им. И. В. Сталина, Ленинградского Педиатрического медицинского института, 1-го Ленинградского медицинского института им. акад. И. П. Павлова).....	123
К. А. Моргунов (Оренбург, Российская Федерация) РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ г. ОРЕНБУРГА В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ	132
Т. М. Енцова (С.-Петербург, Российская Федерация) ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ	144

ПРОБЛЕМЫ ЕВРЕЕВ ЕВРОПЫ И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В НОВОЕ ВРЕМЯ

В. А. Викторовская (Иркутск, Российская Федерация) УТОПИЯ И ИДЕИ УТОПИСТА. «ВОЗРОЖДЕННАЯ ЗЕМЛЯ» Т. ГЕРЦЛЯ И ИЗРАИЛЬ.....	154
П. А. Васильев (С.-Петербург, Российская Федерация) «ЕВРЕЙСКАЯ БОЛЕЗНЬ»? ЕВРЕИ И НАРКОМАНИЯ В РОССИЙСКИХ И НЕМЕЦКИХ МЕДИЦИНСКИХ ТЕКСТАХ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.....	158
Е. А. Митина (Москва, Российская Федерация) ЧЕШСКО-ЕВРЕЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В БОГЕМИИ В КОНЦЕ 90-х гг. XIX в. – НАЧАЛЕ XX в.: ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....	160
И. И. Вавренюк (Брест, Республика Беларусь) НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ «ТАРБУТ» НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1921–1939 гг.).....	163
М. В. Терехова (С.-Петербург, Российская Федерация) ВЗРЫВ В ОТЕЛЕ «ЦАРЬ ДАВИД» И ЕГО ОСВЕЩЕНИЕ В ИВРИТО- И АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ПЕРИОДИКЕ ПАЛЕСТИНЫ.....	167
Е. А. Якимова (Нижний Новгород, Российская Федерация) ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВРОПЕЙСКОГО ЕВРЕЙСКОГО ПАРЛАМЕНТА.....	174
КОРОТКО ОБ АВТОРАХ.....	178

ПРЕДИСЛОВИЕ

Продолжая и развивая традицию проведения конференций, посвящённых истории и культуре еврейского народа, Петербургский институт иудаики выпустил в свет сборник материалов Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «История и культура евреев Европы и Ближнего Востока». По-прежнему велико внимание, уделяемое евреям Российской империи и существующих ныне на её территории государств: Беларуси, Грузии, Польши, России, Украины. Круг рассматриваемых проблем также весьма широк и включает в себя историю и культуру евреев западноевропейской диаспоры, развитие еврейской традиции и культуры в Восточной Европе, участие еврейской диаспоры в экономической, культурной и политической жизни восточноевропейских обществ, взаимоотношения еврейских общин с государственной властью в Восточной и Западной Европе, историю и традицию евреев Ближнего Востока государственного периода и эпохи рассеяния. Конференцию открыл доклад, посвящённый еврейским молитвенным домам Санкт-Петербурга – «предшественникам» петербургской Большой Хоральной синагоги, 120-летие которой отмечается в этом году.

Молодёжный характер конференции обусловил допуск к участию студентов, магистрантов и аспирантов из разных стран. Лучшие из студенческих работ опубликованы в настоящем сборнике. Совместное участие в конференции молодых учёных-иудаиков и опытных специалистов, имеющих учёные степени, по нашему мнению, способствует научному диалогу и обеспечивает преемственность между поколениями учёных. Студенты Иркутского государственного университета, Северо-Западного института печати Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна, Санкт-Петербургского экономического университета

(СПбЭУ) ИНЖЭКОН, Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и др. представили на конференции материалы своих исследований. Активное участие в работе конференции приняли выпускники и студенты Петербургского института иудаики.

В настоящий сборник включена 31 статья, соответствующая заявленным на конференцию докладам, большая часть из которых принадлежит молодым учёным. География стран, из которых прибыли докладчики, охватывает Беларусь, Грузию, Россию, Турцию, Украину. Кроме того, российская география участников существенно расширилась и включает теперь азиатскую часть России.

В. Л. Амчиславский

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ОТ ОБЩИНЫ СОЛДАТ К ОБЩИНЕ ГИНЦБУРГОВ: К 120-ЛЕТИЮ БОЛЬШОЙ ХОРАЛЬНОЙ СИНАГОГИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

В декабре 2013 г. исполняется 120 лет со дня освящения Большой хоральной синагоги, возведённой в столице Российской империи по проекту архитекторов Л. И. Бахмана и И. И. Шапошникова. 8 декабря 1893 г. в сердце государства с самым многочисленным еврейским населением, на заключительном этапе его имперской истории, возник официальный национально-религиозный очаг еврейства.

2013 г. богат юбилейными празднованиями: вместе со 120-летием синагоги мы вспоминаем 150-летие «отца еврейской этнографии» С. А. Ан-ского, столетие «Дела Бейлиса», 150-летие образования ОПЕ («Общества для распространения просвещения между евреями в России») и другие важные вехи еврейского прошлого.

Упомянутые даты представляют, на первый взгляд, не связанные между собой события. Однако нетрудно обнаружить, что многие явления русско-еврейской культурной истории, начиная с середины XIX столетия, имеют общую черту: все они переплетены с судьбой петербургской еврейской общины. Идеология сторонников Хаскалы, деятельность историков, этнографов, писателей, социальные и политические проекты и иные течения еврейской науки и творчества развивались на благодатной столичной почве или напрямую были связаны с интеллектуальной жизнью позднеимперского Петербурга. Историк А. И. Иванов справедливо отмечает, что роль и значение петербургской общины в развитии мирового еврейства до сих пор недостаточно изучены¹.

Община европейского типа сформировалась в столице России в короткие сроки. Потребовалось несколько лет либеральной политики

Александра II, чтобы в городе зародились просветительские, благотворительные и религиозные общинные учреждения. Их возглавили еврейские нотабли – представители коммерческой элиты, а также выходцы из образованных интеллигентских кругов.

Основой любой еврейской общины во все века служило собрание еврейских мужчин, проводимое по случаю праздника, коллективного богослужения или другого знаменательного события. Синагога являлась необходимым атрибутом общинного существования: в ней можно было и помолиться, и обсудить насущные дела. Здание синагоги было не только средоточием духовных традиций еврейства, но также могло служить формой репрезентации социально-культурного статуса представителей общины, основавших или посещавших подобную синагогу. Это последнее обстоятельство стало едва ли не важнейшим мотивом для петербургских нотаблей, посчитавших, что в имперской столице пора выстроить «настоящую» синагогу, подобающую их положению и общественно-политическим амбициям. Купцы и банкиры «Моисеева закона», а также близкие к ним еврейские интеллигенты не желали молиться в тесных квартирных молельнях среди солдат и ремесленников. Источником противоречий служили не только социальные, но и религиозные различия. Выходцы из низов штетла были консервативнее в вопросах веры и не принимали реформистских форм иудаизма. Именно нижние чины, рекрутированные из черты оседлости, поддерживали на протяжении долгих лет николаевского правления иудейскую общину Петербурга, основали десятки молелен, сохраняли еврейские традиции, заводили семьи, самостоятельно финансировали деятельность раввинов, шойхетов и моэлей, выбранных из среды сослуживцев. Не имея возможности подробно излагать историю солдатской еврейской общины Петербурга, существовавшей в городе с конца 1820-х гг., остановим наше внимание на этапах развития новых еврейских учреждений европейского типа, то есть на процессе превращения общины, поддерживаемой силами солдат, в общину, спонсируемую представителями элиты во главе с баронами Гинцбургами.

Согласно материалам первой петербургской переписи, в столице в 1869 г. проживало 6753 еврея (6624 иудея, 129 христиан)². Солдаты составляли 38 % от этой цифры – 2572 человека, что сравнимо с долей мещан – 2721 человек (41 %)³. Эти социальные группы представляли низшие податные сословия. Остальное еврейское население

составили квалифицированные мастера, врачи, банкиры, торговцы, представители интеллектуальных профессий. Они смогли появиться в Петербурге в результате издания новых законов, открывших доступ в великороссийские губернии определённым категориям жителей черты оседлости.

Необходимость изменить «ограничительное законодательство» назрела ещё в правление Николая I. Подготовить «еврейскую реформу» должен был Комитет для определения мер коренного преобразования евреев, основанный в 1840 г. (действовал до 1863 г.). С воцарением Александра II некоторые члены Комитета, например, новороссийский генерал-губернатор граф А. Г. Строганов, высказали идею об отмене черты оседлости и допуске евреев во внутреннюю Россию⁴. На столь кардинальные меры власти не решились и избрали политику постепенного, ограниченного привлечения отдельных еврейских групп, названную Б. Натансом «выборочной интеграцией»⁵.

«Эпоха великих реформ», несмотря на свою половинчатость, изменила вектор еврейского законодательства. К моменту проведения 1-й столичной переписи администрация Александра II выпустила четыре законодательных акта, повлиявших на положение иудейской колонии Петербурга. Первым из них стал закон о праве повсеместного жительства еврейских купцов 1-й гильдии, опубликованный Сенатом 3 апреля 1859 г.⁶ Исследователь В. Нахманович называет этот указ «прорывом за черту»⁷. Новый закон имел важное психологическое значение, так как «сломал черту оседлости в сознании высших государственных деятелей страны»⁸.

Вторым шагом, способствовавшим трансформации петербургской общины, стал закон 27 ноября 1861 г., который позволил проживать вне черты оседлости выпускникам университетов, получившим ученую степень⁹. По словам Б. Натанса, еврейской интеллектуальной молодёжи этот закон «открыл двери для социальной и географической мобильности» и объединил ценность высшего светского образования и «мгновенно ощущаемую выгоду»¹⁰.

Третий шаг на пути либерализации «ограничительного законодательства» был сделан 28 июня 1865 г., когда право повсеместного жительства получили еврейские мастера и ремесленники¹¹. Воспользовавшись этим правом, в столицу прибыли сотни мастеровых, захватив с собою жён, детей, а иногда и несовершеннолетних братьев и сестёр, что было позволено этим законом.

И, наконец, четвертым шагом стал указ от 25 июня 1867 г., утвердивший новое «Положение об устройстве отставных и бессрочно-отпускных нижних чинов». В 1 разделе «Положения» имелся 6 пункт, в котором было отмечено, что «запрещение нижним чинам еврейского закона поселяться вне мест, где евреям дозволяется оседлость» отменяется¹². Существование еврейских солдатских общин было формально узаконено. Отставные солдаты являлись наиболее укоренённой группой еврейского населения в городах внутренних губерний. Однако среди всех категорий «полезных евреев», избранных властями для интеграции в русское общество, солдаты были последними, кто получил право повсеместного проживания.

Приоткрыв черту оседлости для отдельных категорий еврейского населения, власти в корне изменили социальный и культурный облик петербургской общины. В её истории начался новый этап. В первой половине XIX в. еврейское население города обладало некоторыми социальными институтами благодаря внутренней самоорганизации солдат и матросов. В конце 1850-х гг. в Петербурге появились влиятельные общественные лидеры, стремившиеся создать общину европейского типа с просветительскими, благотворительными и иными учреждениями. Расцвет общинной жизни в Петербурге исследователи прочно связывают с именем банкира Евзеля Габриэловича (Иосифа или Осипа Гавриловича) Гинцбурга, ставшего лидером среди своих единоверцев с конца 1850-х гг.¹³ Б. Натанс отмечает, что представители семьи Гинцбургов «имели беспрецедентную возможность доступа к высшим эшелонам царской бюрократии»¹⁴. Добиться первенства в общественных делах им удалось не только при помощи миллионного состояния, но и благодаря тому, что Евзель и его сыновья пользовались «огромной популярностью по всей черте оседлости как благотворители и заступники»¹⁵. М. С. Бейзер указывает, что в народной еврейской памяти члены влиятельной династии слились в одного «Барона Гинцбурга»¹⁶, совершающего добрые дела, а Б. Натанс приводит, со ссылкой на Государственный архив Российской Федерации, выдержки из полицейских материалов, свидетельствующие, что евреи столицы в обиходной речи именовали Горация Осиповича Гинцбурга «папашей»¹⁷.

В 1850-е гг. Гинцбурги были частыми гостями в Петербурге. В правительственных кругах решались коммерческие вопросы, связанные с организацией железнодорожных займов или участием в поставках вина для армии во время Крымской кампании. Указ 3 апреля 1859 г.

позволил им поселиться в российской столице без специального дозволения. Обосновавшись в Петербурге, еврейские купцы, подобно их единоверцам из военного ведомства, занялись устройством собственного молитвенного помещения. Солдатские синагоги не подходили для Г. О. Гинцбурга и людей из его окружения, предпочитавших атмосферу аристократического салона и общение на французском языке. В 1860 г. еврейские нотабли добились разрешения на открытие Купеческой молельни. Власти особо подчеркивали временный характер данного заведения и предупреждали о запрете именовать молельню синагогой или молитвенной школой.

В 1862 г. при Купеческой молельне появился духовный раввин – Исаак Блазер, трудившийся на этом поприще до 1876 г. (официально – помощник общественного раввина)¹⁸. 7 июля 1863 г. должность общественного раввина занял уроженец Баварии доктор философии Авраам Исаевич Нейман, проводивший службы на древнееврейском и немецком языках¹⁹. Еврейские солдаты, выполнявшие религиозные обязанности, были постепенно отстранены от своей деятельности и исполняли обряды лишь в кругу сослуживцев. В их услугах столичные нотабли больше не нуждались.

В 1860-е гг. при формировании общинных органов разрозненное еврейское население столицы сотрясали конфликты и споры²⁰. Раскол между интеллигентскими слоями, предпочитавшими иудаизм реформистского толка, и традиционалистами – ремесленниками и солдатами – был неизбежен. Однако для Горация Гинцбурга несение евреями военной службы имело огромное значение в диалоге с властями. Тяготы солдатчины, которые евреи делили наравне с другими подданными царя, давали право Горацию Осиповичу говорить о гражданском равенстве для миллионов своих единоверцев. Поэтому на этапе организации первых общинных институтов влиятельный банкир привлекал не только предпринимателей и интеллигенцию, но и отставных солдат.

В 1863 г. Е. Г. Гинцбург направил в Министерство внутренних дел «Постановление собрания евреев всех сословий» Петербурга. В документе шла речь о необходимости учредить при Купеческой молельне орган, координирующий деятельность благотворительных, религиозных и иных общинных организаций – Духовное правление. «Постановление» подписали 110 евреев, 25 из них были купцами 1-й гильдии, 15 – представителями «образованного класса», а остальные

70 – ремесленниками и солдатами²¹. Собрание избрало Духовное правление в составе трёх человек. Губернатор столицы кн. А. А. Суворов не возражал против выборов правления, но в министерстве еврейскую инициативу не поддержали. Комитет министров рекомендовал учредить Хозяйственное правление для решения сугубо хозяйственных вопросов и 12 февраля 1865 г. император утвердил этот орган при Купеческой молельне. Хозяйственное правление рассматривало прошения о помощи малоимущим и больным членам общины, об открытии школ для детей и т. п. К примеру, еврейские солдаты обратились к Е. Г. Гинцбургу с идеей открыть училище для обучения еврейских девочек²².

Правление добивалось права легального проживания в столице для религиозных деятелей, способных поддерживать и развивать общинную жизнь. Так, раввин А. И. Нейман в 1866 г. помогал еврею Эйгесу, пожелавшему исполнять обязанности моэля. Раввин сообщил городским властям, что в Петербурге и окрестностях каждый год рождается примерно 114 мальчиков, и потому не хватает специалистов по обрезанию, которые могли бы совершать этот важнейший обряд. Он назвал имена троих моэлей, трудившихся в столице: Альгерман, Каменецер и Клинкельштейн. Сил и времени этих евреев не хватало, так как первые два состояли общественными резниками скота и птицы (шойхетами), а последний был солдатом, проживал в районе Песков и не имел времени выезжать в отдалённые места²³. Аргументы А. И. Неймана не привели к успеху: власти не позволили Эйгесу поселиться в Петербурге.

В 1865–1868 гг. Гинцбурги предприняли попытку объединить разрозненную еврейскую колонию путём создания выборного органа, представлявшего все слои городского общества. Был подготовлен «Временный устав общины» и затем, без санкции чиновников, создано Общее правление, «в которое избрали по три человека от оставших солдат, ремесленников, «класса ученых» и купцов»²⁴. Затем из их состава было избрано Центральное правление. Однако городские власти не поддержали инициативу создания общины на демократической основе и, как замечает В. Ю. Гессен, не допустили появления в столице еврейского учреждения, избранного одновременно купцами и представителями «низких сословий».

Важнейшей вехой в становлении новой общины стало решение о постройке постоянной городской синагоги с хоральным богослужени-

ем. Право на возведение синагоги еврейские купцы отстаивали в 1869 г. Этот замысел помогал объединить разные ступени еврейского социума и остановить упадок национального самосознания общинной элиты, забывавшей в столице свои религиозные и культурные традиции. Как отмечалось в «краткой исторической справке о постройке синагоги», составленной в 1883 г., «синагога удостоилась высочайшего разрешения 19 сентября 1869 г. и 13 октября того же года... обер-полицмейстер генерал Ф. Ф. Трепов» сообщил это решение общинным деятелям²⁵. 11 октября 1869 г. во «Временной молельне для образованных евреев», располагавшейся «в доме Пальгунова по Вознесенскому пр.» состоялось собрание, избравшее членов Комитета по постройке синагоги. В него вошли Г. О. Гинцбург, Л. П. Фридман, В. В. Блох, А. М. Варшавский и др. Требовалось задействовать тех, кто мог жертвовать значительные денежные суммы на масштабное строительство.

Простым солдатам и ремесленникам было не под силу собрать необходимые средства, так как они сами подчас нуждались в благотворительной помощи. Но, думается, что пример их собственных усилий по созданию общинных институтов в годы правления Николая I мог играть определённую моральную роль. Еврейские рядовые открывали молельни самостоятельно, без поддержки влиятельных сановников и без опоры на крупные капиталы. Нижние чины из собственных скудных средств нанимали помещения для молитв и приобретали дорогую синагогальную утварь. О тяготах армейской службы было известно всем без исключения русским евреям. Рекрутам из черты оседлости – в особенности малолетним кантонистам – приходилось отставивать в армии свой духовный мир, исполнять религиозные обряды в тяжёлых условиях. Еврейские нотабли не могли не знать об этом. По свидетельству еврейского общественного деятеля Г. Б. Слиозберга, Г. О. Гинцбург уделял большое внимание годовым отчетам о воинской повинности, публиковавшимся в «Правительственном вестнике». С карандашом в руках изучал он представленную в материалах статистику и «торжествовал», когда находил ошибки чиновников, склонных несправедливо обвинять призывников из черты оседлости в уклонении от службы²⁶.

Гораций Осипович принял активное участие в работе над Уставом всеобщей воинской повинности, опубликованным 1 января 1874 г. Гинцбурги возлагали на Устав большие надежды. Г. Б. Слиозберг отмечает, что Евзель Габриэлович полагал, что евреи будут иметь воз-

можность «требовать уравнивания в правах, если они будут одинаково со всеми представлены в армии, которая по мысли Устава 1874 г. должна быть всенародною»²⁷. Сразу после опубликования документ начал дополняться всевозможными поправками, призванными оградить российский офицерский корпус от попадания в него евреев²⁸.

Б. Натанс отмечает, что вовлечение евреев в воинскую службу не принесло гражданского равноправия, что «явилось сокрушительным поражением» Г. О. Гинцбурга. По мнению историка, «даже самые горячие его сторонники признавали, что позиция Гинцбурга в вопросе о военной службе восстановила против него значительное большинство российских евреев»²⁹.

Гинцбурги использовали армейскую службу единоверцев как аргумент в полемике с властями. Еврейские солдаты были примером моральной стойкости и приверженности своим традиционным корням. Современники, а вслед за ними и историки, не обратили внимания на роль петербургских солдат в становлении еврейского сообщества столицы. Эта роль ушла на второй план из-за социальной разрозненности столичного еврейства 1860–1870-х гг. Зажиточные евреи, претендовавшие на управление общиной, забывали исконные обряды и традиции, что вызывало конфликты между ними и бедными членами общины. В глаза сторонних наблюдателей, прибывавших в Петербург, бросался блеск, роскошь и кутежи, неслыханные в черте оседлости³⁰.

Заметил перемену социального облика петербургской общины и 88-летний сэр Мозес Монтефиоре, прибывший в столицу в 1872 г. В записях, оставленных в дневнике именитого английского гостя, есть удивительная деталь. Описывая своих посетителей, почтенный сэр Мозес отметил, что узнал среди них евреев, встреченных им в Петербурге во время первого своего визита в 1846 г. Этими евреями оказались... солдаты. Вот что записано в дневнике М. Монтефиоре: «В течение дня мне оказали честь посетившие меня главный раввин доктор Ньюман (А. И. Нейман – В. А.) и раввин Исаак Базер (И. Блазер – В. А.), а также представители некоторых религиозных общин («representatives of several congregations») Санкт-Петербурга и других городов. Я прочитал бумаги и документы, которые были отправлены мне для внимательного ознакомления. Днём несколько наших собратьев пришли к нам в отель и присоединились к субботней молитве. Я заметил среди них двух, похожих на тех, с кем я имел случай встретиться 26 лет назад. В то время они служили в армии, а ныне наслаж-

дались всеми преимуществами свободного гражданства»³¹ (перевод мой – В. А.).

Возможно, престарелый меценат ошибался. Однако имеет значение то обстоятельство, что в своих визитёрах он «пожелал узнать» именно солдат. Эта деталь характеризует взгляды сэра Мозеса и то влияние, которое оказали на английского гостя субботняя служба в солдатской синагоге и общение с рядовыми на улицах столицы в 1846 г. С другой стороны, не удивительно, что в памяти мецената запечатлелись именно военнослужащие. Николаевские солдаты, увиденные М. Монтефиоре в дни его первого посещения Петербурга, являлись единственной группой еврейского населения, превосходящей по количеству и по организованности всех прочих евреев.

Этнограф Н. В. Юхнёва отмечает, что «вследствие отрыва от сородичей отставные солдаты были в Петербурге наиболее «прижившимися» среди всех евреев»³². Солдаты являлись самым укоренённым социальным слоем среди прочих единоверцев и до 1860-х гг. составляли основную массу еврейского населения. Им удалось создать ряд общинных институтов, которые хотя и не имели общего руководства, но функционировали как части полноценной общины. Это подтверждают архивные материалы, посвящённые повседневному солдатскому быту, профессиональным занятиям, религиозной практике, семейным конфликтам. По мнению Н. В. Юхневой, 1860-е гг. – это «начальный момент формирования в Петербурге многочисленной еврейской колонии»³³. Изучение архивных материалов показывает, что еврейская община зародилась в столице задолго до прибытия баронов Гинцбургов и других образованных и влиятельных евреев. Она появилась уже в 1830-е гг. и имела яркую социально-профессиональную окраску – это была община солдат. Исследователь утверждает, что отставные рядовые утратили в столице «некоторые основы национальной культуры» и при этом не усвоили русскую. Однако большинство нижних чинов, в отличие от зажиточных единоверцев, поселившихся в Петербурге в 1860–1870-е гг., сохраняло приверженность религиозным традициям и старалось их воссоздавать в условиях военной службы. Солдатские общины являлись порождением николаевской эпохи и были нацелены на обеспечение внутренних потребностей сообщества военнослужащих. В 1850–1880-е гг. центром жизни подобных общин были молельни, многие из которых существовали с 1830-х гг. Эти молельни посещали военнослужащие, их жёны и дети, бессрочно-отпускные и

отставные рядовые. К молитве солдат присоединялись ремесленники и члены их семей. Многие из них могли быть выходцами из военного или морского ведомств.

Еврейская интеллигенция и представители купечества сформулировали в 1860-е гг. новую задачу – создать общину европейского типа, способную решать не только внутренние проблемы, но и выполнять представительские функции в столице своего государства. Подобная организация должна была влиять на политику властей по еврейскому вопросу, вести благотворительную и просветительскую работу, привлекать еврейское население к новым видам деятельности. Прихожане и руководители солдатских синагог были далеки от столь масштабных планов. Как замечает В. Левин, влиятельные лидеры общины, рассчитывавшие со временем добиться гражданского равноправия для евреев, представляли себе будущую синагогу в качестве «визитной карточки русского еврейства, обращенной к высшей имперской администрации, проживавшей в столице, и в целом к российскому обществу»³⁴ (перевод мой – В. А.). Каждый этап создания синагоги потребовал значительных сил, средств и времени. Долгие годы ушли на поиск участка под строительство (главы общины мечтали возвести синагогу поближе к центру), несколько лет потребовалось для высочайшего утверждения проекта здания (власти противились крупным размерам постройки и чрезмерной роскоши фасада), непросто осуществлялся сбор средств, а возведение синагоги затянулось на десятилетие. Многие меценаты проекта не дожили до его воплощения (например, Е. Г. Гинцбург, А. М. Варшавский, С. С. Поляков). Однако день освящения синагоги стал подлинным праздником петербургских евреев и всей еврейской общины России.

* * *

Сегодня, в преддверии «дня рождения» Большой хоральной синагоги Петербурга, следует помнить, что её открытие состоялось в год своеобразного 120-летнего юбилея. Только это было 120-летие не здания или человека, а всего народа, еще точнее – его подданства. Со времени первого раздела Польши в 1772 г., когда Россия впервые стала обладательницей внушительного еврейского населения, прошло 120 лет. Открытие синагоги в столице ознаменовало 120-летнюю историю русского еврейства. В первой книге Торы сказано, что Всевышний определил срок жизни человека в 120 лет (Быт 6:3). Свой

первый человеческий век синагога прожила, испытав на этом веку закрытие, грабежи, отчуждение... И всё же – она возродилась и теперь стоит на пороге нового жизненного цикла. Хочется надеяться, что ещё не одно 120-летие ждёт петербургскую красавицу-синагогу, и мы пожелаем ей: «До новых 120-ти!»

¹ Иванов А. И. Предисловие // Документы по истории и культуре евреев в архивах Санкт-Петербурга: Путеводитель. – [Т. 2]: Региональные архивы / науч. ред.-сост. А. И. Иванов, М. С. Куповецкий. – СПб.: Мирь, 2013. – С. 48.

² Юхнева Н. В. Евреи Петербурга в период реформ 1860-х годов: социально-демографическая характеристика // Петербург и губерния. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1989. – С. 92.

³ Там же. – С. 100.

⁴ Гессен Ю. И. Попытка эмансипации евреев в России. По неизданным материалам // Пережитое: Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. – СПб.: Типография акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1908. – Т. 1. – С. 158–162.

⁵ Натанс Б. За чертой: Евреи встречаются с позднимперской Россией. – М.: РОС-СПЭН, 2007. – С. 29.

⁶ Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 2 (далее – ПСЗ–2). – Т. 34. – С. 206–207. – № 34248.

⁷ Нахманович В. Прорыв за черту (История принятия закона о праве повсеместного жительства евреев – купцов 1-й гильдии) // Вестник Еврейского университета в Москве. – 1997. – № 1. – С. 37–38.

⁸ Там же.

⁹ ПСЗ–2. – Т. 36. – С. 509–510. – № 37684.

¹⁰ Натанс Б. Указ. соч. – С. 248.

¹¹ ПСЗ–2. – Т. 40. – С. 692–693. – № 42264.

¹² Там же. – Т. 42. – С. 999. – № 44745.

¹³ Гессен В. Ю. К истории Санкт-Петербургской еврейской религиозной общины. От первых евреев до XX века. – СПб.: Тема, 2000. – С. 49.

¹⁴ Натанс Б. Указ. соч. – С. 196.

¹⁵ Там же. – С. 177.

¹⁶ Бейзер М. Евреи в Петербурге. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990. – (Библиотека-Алия, № 141). – С. 131.

¹⁷ Натанс Б. Указ. соч. – С. 177.

¹⁸ Гессен В. Ю. Указ. соч. – С. 48, 196.

¹⁹ Там же.

²⁰ Натанс Б. Указ. соч. – С. 164–168.

²¹ Гессен В. Ю. Указ. соч. – С. 50.

²² Там же. – С. 51.

²³ Там же. – С. 52.

²⁴ Там же.

²⁵ [Краткая историческая справка о постройке синагоги] // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 422 (Петроградская хоральная синагога). Оп. 1. Д. 18. Л. 1. (Протоколы Правления Санкт-Петербургской синагоги за 1883 г.).

²⁶ Слиозберг Г. Б. Барон Г. О. Гинцбург и правовое положение евреев // Пережитое: Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. – СПб.: Типография И. Флейтмана, 1910. – Т. 2. – С. 101–102.

²⁷ Там же. – С. 100.

²⁸ *Раскин Д. И.* Евреи в составе российского офицерского корпуса в XIX – начале XX века // Евреи в России. История и культура: Сб. науч. трудов / под ред. Д. А. Эльяшевича. – СПб.: Изд-во Буковского, 1998. – (Труды по иудаике. История и этнография; Вып. 5). – С. 171–172.

²⁹ *Натанс Б.* Указ. соч. – С. 211.

³⁰ *Венгерова П.* Воспоминания: Мир еврейской женщины в России XIX века. – СПб.: Академический проект, 2005. – С. 177–178.

³¹ *Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore* / ed. by Dr. Loewe. – Vol. 2. – Chicago: Belford-Clark co., 1890. – P. 249.

³² *Юхнева Н. В.* Указ. соч. – С. 101.

³³ Там же. – С. 111.

³⁴ *Levin V.* The St. Petersburg Jewish Community and the Capital of the Russian Empire: An Architectural Dialogue // *Jewish Architecture in Europe* / ed. by A. Cohen-Mushlin and H. H. Thies. – Petersburg: Michael Imhof Verlag, 2010. – P. 191.

ЕВРЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА В ДРЕВНЕМ МИРЕ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

М. В. Вогман

(Москва, Российская Федерация)

ЭКЗЕГЕЗА В «ЗАВЕЩАНИИ ИОВА»

Со времени первых своих публикаций книга «Завещание Иова» (далее – ТЈ), дошедшая до нас по-гречески, по-коптски и на старославянском, окутана плотным кольцом неразрешимых вопросов. За последние 100 лет выдвигались самые разные гипотезы о её происхождении (в т. ч. ессеиском, монтанистском, гностическом и т. п.)¹. На сегодня принято считать наиболее вероятным её появление в первые полтора века христианской эры в еврейской среде²; греческая языковая почва почти не вызывает на сегодня сомнений, учитывая бесспорную зависимость от Септуагинты, причём от поздней редакции перевода (не раньше 150 г. до н. э.)³. Большую популярность получила также гипотеза Стивенсона, который видел в ТЈ воплощение альтернативной по отношению к библейской Книге Иова (далее – КИ) (и потенциально более древней, чем она) «народной сказки» об Иове⁴. Последний тезис, подкреплённый также рядом позднейших традиций, особенно труден для однозначного опровержения, поскольку апеллирует к недоступным и непроверяемым устным способам бытования «народной сказки».

Анализ, предпринимаемый в данном докладе, возвращает к вопросу об экзегетической природе ТЈ и его связи с раввинистическими традициями, – вопросу, отошедшему на второй план со времени «Введения» Кохлера к переводу 1897 г.⁵ За минувший век наши сведения и методы в области еврейской экзегезы (как мидраша, так и его предшественников) настолько умножились, что само по себе привлечение их к анализу ТЈ может, на мой взгляд, существенно повлиять на оценку нами смысла и задач книги. Достаточно забавным образом, огромная доля сюжетных и иных элементов ТЈ может быть объяснена в свете тех же самых вопросов, которые ставит КИ перед библейской критикой. Соответственно, подобный разбор ТЈ может оказаться полезен для лучшего понимания если не КИ, то, по крайней мере, её восприятия в Поздней Античности.

Одной из посылок гипотезы Стивенсона служит общепринятое наблюдение о смысловой и языковой гетерогенности прозаической «рамки» (пролог – эпилог) и замкнутой в ней «поэме Иова». Противоречие между этими двумя литературными слоями проявляется, в

том числе, в оценке Иова: в самом деле, любой мало-мальски внимательный читатель «поэмы Иова» усомнится в традиционном определении Иова как «терпеливого» (которое восходит ещё даже, возможно, к Иез 14)⁶. Это противоречие смущало ещё мудрецов Талмуда и отцов Церкви. Так же и Стивенсону кажется более вероятной существование другой, параллельной истории о таком Иове, который был бы и в самом деле терпелив (частный случай бытования которой – как бы «за вычетом» «поэмы» – и представляет, по его мнению, ТЈ). И всё же, сама рефлексия на тему логической связности КИ уже в древности как раз и делает возможной обратную гипотезу: традиции о «терпеливом Иове», включая ТЈ, рождаются из герменевтического напряжения между текстами и смыслами наличной библейской книги, – из решения той же проблемы древним прото-мидрашистом. Такое понимание, диктуемое, помимо прочего, открытиями Дж. Кугела в области экзегетических ключей к аггаде, будет также более проверяемым.

Действительно, проанализировав другие поворотные моменты ТЈ, можно достаточно твёрдо доказать их зависимость от смысловых и текстологических трудностей самой библейской книги.

1. Если оправдание Иова достигается прото-мидрашистом устранением всех спорных высказываний героя (что допускало бы трактовку Стивенсона), то оправданием Бога (и, одновременно, обоснованием отсутствия Сатана в основном тексте «поэмы Иова») служит заблаговременное предупреждение Богом Иова о грозящих ему нападках Противника (и сознательный выбор Иовом этого пути, I:17–27⁷). Однако и сам Сатан (действующий в прологе КИ без достаточного логического основания) получает более чёткую мотивировку своих действий: Иов напрямую вступает с ним в борьбу, уничтожая посвящённый Сатану местный храм (I:11–15; II:1). Таким образом, складывается впечатление, что автор ТЈ (или, что более вероятно, создатели известных ему комментаторских традиций) ведёт целенаправленную работу по устранению неясностей в библейском повествовании (а отнюдь не опирается на независимый от него текст «сказки об Иове»).

2. Исследователи КИ нередко обращают внимание на отсутствие Сатана в эпилоге КИ (что позволяет также предположить вторичность его присутствия в прологе). Между тем, сценарий победоносной борьбы Иова с Сатаном, которая заканчивается признанием поражения (VI:26–30) со стороны последнего (и, по-видимому, божественным низвержением его в финале, X:8; 12–23), предлагаемый ТЈ, даёт «аггадическое» решение проблемы: Сатан «проиграл» в процессе раз-

вития сюжета и потому вынужден ко времени финала уйти со сцены или быть низверженным с неё в развязке. Аналогичное решение можно видеть и в позднейших мидрашах, что позволяет рассматривать его как существующую экзегетическую традицию (Вавилонский Талмуд, Бава Батра, 16а и др.).

3. Принятие Иовом иудаизма в начале ТЈ призвано, вероятно, решить проблемы, возникавшие в достаточно закрытом еврейском сообществе римского времени при столкновении с неясным (а в версии Септуагинты и ряда мидрашей – однозначно эдомитским) происхождением главного героя.

4. Как хорошо показано у Легаспи, чисто экзегетические задачи (как по отношению к КИ, так и по отношению к Книге Бытия) решают, разумеется, и отождествление ТЈ (1:5) второй жены Иова с библейской Диной, дочерью Иакова (судьба которой в Книге Бытия остаётся нераскрытой)⁸.

5. Ещё одна текстологическая проблема – «аутентичность» речей Элигу (Элиуя) в КИ; главное её текстуальное основание – отсутствие упоминаний об Элигу в прологе и эпилоге КИ. Отождествление в ТЈ Элигу с Сатаном (и проклятие памяти о нём в финале ТЈ) следует, по-видимому, понимать как древний ответ – или два слившихся различных ответа – на аналогичные читательские наблюдения.

6. Исследователи речей Элигу диаметрально расходятся в их трактовке. Одни видят в них резонёрскую (авторскую или редакторскую) позицию, которая призвана дать более взвешенную и развитую теодицею, нежели речи трёх друзей Иова; другие, напротив, рассматривают Элигу как отрицательного персонажа, демонстрирующего ещё большую степень беспомощности любого осмысления чужого страдания, чем речи друзей; третьи предпринимают попытку выделить в речах Элигу два независимых пласта, один из которых посвящён крайнему осуждению Иова, другой же – прямому оправданию⁹. Единственное, что, по-видимому, не должно более вызывать сомнений, так это функциональная роль речей Элигу как своего рода *retardimento*, «оттягивающего» напряжение между «концом речей Иова» в Иов 31:40 и явлением Бога в Иов 38:1. Отождествляя Элигу с Сатаном, ТЈ заостряет композиционное противостояние речей Элигу и речи Бога до сюжетного и делает проклятие в адрес Элигу одним из центральных моментов божественного ответа Иову (что, по-видимому, должно коррелировать с возможностью прочтения образа Элигу как крайнего оппонента Иова, отрицательного героя или даже, быть может, носителя наиболее разработанной теоретической теодицеи). Напротив, вне

контекста библейской книги появление на сцене «ложного друга» под этим именем не несёт никакого самостоятельного смысла¹⁰.

7. Исследователи КИ отмечают, что пролог книги никак не конкретизирует, в чём заключалось особенное благочестие Иова, указывая лишь на его ритуальную богобоязненность, что, как предполагается, входит в (возможно, намеренное) противоречие с не-реципрокным идеалом служения Богу, гипотетически выдвигаемым на протяжении КИ. ТЈ тоже чувствует недостаточность или неполноту приведённых в прологе КИ элементов благочестия, а потому дополняет их подробным перечислением заслуг Иова (в основном, связанных с щедростью и благотворительностью, III:1–IV:6; к этому же роду информации может относиться и разрушение святилища Сатана). Источником для этих дополнительных сведений служит, по-видимому, интерпретация отдельных фрагментов поэтической части КИ (что выйдет затем на поверхность в мидрашных версиях заслуг Иова). Следы «мидрашной» интерпретации отдельных стихов КИ могут быть выделены и в ряде других пассажей апокрифа.

8. Как неоднократно отмечалось¹¹, экзегетическую проблему решают и небесные дары дочерям Иова в финале ТЈ (XI:9–XII:7), поскольку сообщение КИ о получении дочерьми Иова наследства входило в противоречие с герединскими законами иудаизма.

9. Хотя признание Сатаном поражения в середине ТЈ (VI:26–30) и перед речами друзей и Элигу может быть результатом собственной текстуальной истории апокрифа¹², этот композиционный разлом почти в точности соответствует ложному «концу слов Иова», завершающему 31 главу КИ. Признание Сатаном поражения и проклятие Элигу-Сатану в финале, таким образом, могут представлять собой две дублирующие друг друга традиции относительно хронологического места поражения Сатана в КИ.

10. При любом из этих раскладов ТЈ свидетельствует о трактовке книги Иова как прежде всего истории человеческого торжества над Сатаном (о «мидрашном» источнике такой трактовки уже говорилось выше). Эта победа распадается в нарративе на три этапа – разрушение храма и идола в начале, признание Сатаном поражения перед лицом терпения героя и, наконец, проклятие Элигу Богом в финале. В итоге, мотив низвержения метафизического зла охватывает всю структуру апокрифа и становится его центральным элементом. Подобное понимание цели и сюжета КИ можно видеть и в талмудическом (Вавилонский Талмуд, Бава Батра 16а) сопоставлении истории Иова с Зах 3:1–9, где Бог заставляет Сатана замолчать перед лицом первосвященника

Йегошуа¹³. В рамках этой интерпретации КИ превращается в описание теургического процесса детронизации метафизического зла, аналогичное современному ей «Откровению Авраама» и другим апокалипсисам (в которых также заметно использование материала КИ).

11. Понимание апокрифом библейской книги как теургической и мотив магических небесных даров с одной стороны, и активное использование КИ в ряде палестинских апокалиптических книг с другой¹⁴ позволяют предполагать за ТЈ мощную традицию мистической интерпретации КИ. Экзегетической основой для такой трактовки служит, разумеется, заявление Иова, будто он видел и познал Бога (Иов 42:5). След этой традиции можно видеть в талмудической легенде о «главном» библейском «визионере» Моисее как авторе книги Иова (Вавилонский Талмуд, Бава Батра 15а–15б) и других позднейших параллелях между Иовом и Моисеем.

Все эти наблюдения должны привести нас к выводу, что – несмотря на огромное внешнее отличие по основным идеям и сюжетным ходам – ТЈ, таким образом, во всех своих проявлениях носит следы пристального чтения, а не незнания (ниже чисто формальной имитации) библейской книги.

Наблюдения, связанные с мистической трактовкой образа Иова, представляют особый интерес, так как, по-видимому, несут отпечаток одной из незамеченных до сих пор древних экзегетических традиций вокруг Книги Иова, значимой для понимания и других апокрифических книг. Предполагается, что подобный подход к «Завещанию Иова» позволит расширить наши представления о развитии и взаимосвязи толковательских традиций, методов и мотивов в Земле Израиля и античной диаспоре.

¹ *Spittler P. R.* The Testament of Job: history of research and interpretation // Studies on the Testament of Job / ed. by M. Knibb, P. W. Van der Horst. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 7–33.

² *Nickelsburg G. E.* Je wish Literature between the Bible and the Mishnah. – Minneapolis: Fortress Press, 2005. – P. 319–322.

³ О зависимости – см. *Philonenco M.* Le Testament de Job: Introduction, traduction et notes // Semitica 18 [1968]. – P. 1–75; *Nickelsburg G. E.* Op. cit. – P. 321; О редакциях LXX Job см. *Reed A. Y.* Job as Jobab: The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e // Journal of Biblical Literature. – Vol. 120. – № 1 (Spring, 2001). – P. 31–55.

⁴ *Stevenson W. B.* The Poem of Job: A Literary Study with a New Translation. – London: Oxford University Press, 1947. P. 73–87; о «народной» версии Иова (безотносительно к ТЈ) см. *Macdonald D. B.* Some External Evidence on the Original Form of the Legend of Job // Source: The American Journal of Semitic Languages and Literatures. – Vol. 14. – № 3 (Apr., 1898). – P. 137–164.

⁵ *Kohler K.* The Testament of Job: An Essene Midrash on the Book of Job, Reedited and Translated with Introductory and Exegetical Notes // Semitic Studies in Memory of

A. Kohut / ed. by G. A. Kohut. – Berlin: S. Calvary & Co, 1897. – P. 264–338. Одним из шагов в этом направлении можно считать недавнюю работу: *Legaspi M. C.* Job's Wives in the «Testament of Job»: A Note on the Synthesis of Two Traditions // Journal of Biblical Literature. – Vol. 127. – № 1 (Spring, 2008). – P. 71–79.

⁶ См. обсуждение этой проблемы в *Macdonald D. B.* Op. cit. – P. 138.

⁷ ТЈ здесь и далее цитируется в традиционной пагинации (глава: стих) по изданию: *Kohler K.* Op. cit.

⁸ *Legaspi M. C.* Указ.соч.

⁹ См. *Nichols H. H.* The Composition of the Elihu Speeches (Job, Chaps. 32–37) // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. – Vol. 27. – № 2 (Jan., 1911). – P. 97–186; общую (хоть и несколько устаревшую) библиографию и критику можно найти в *Irwin W. A.* The Elihu Speeches in the Criticism of the Book of Job // The Journal of Religion. – Vol. 17. – № 1 (Jan., 1937). – P. 37–47, а из более современных работ в *Diewert D. A.* The composition of the Elihu speeches; a poetic and structural analysis: Ph.Diss. – Toronto, 1991.

¹⁰ Невозможно исключать, хотя невозможно и доказать, что свою роль в сложении подобной интерпретации сыграла и этимология имени Элигу как «он бог мой».

¹¹ *Machinist P.* Job's Daughters and Their Inheritance in the Testament of Job and Its Biblical Congeners // The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions: Essays in Honor of Lou H. Silberman / ed by W. G. Dever, J. E. Wright. – Atlanta: Scholars Press, 1997. – P. 67–80.

¹² О проблемах текстуальной истории ТЈ см. недавний обзор *Schaller B.* Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs // *Knibb M., Van der Horst P. W.* Studies on the Testament of Job. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 75–79.

¹³ Как и в КИ, Иов ТЈ даже в конце (после принятия иудаизма) сохраняет право приносить жертвы за других, что может быть намёком на священнические элементы его образа.

¹⁴ В ТЈ Иов также, по-видимому, претендует на обладание божественными знаниями.

Е. В. Олешкевич

(Москва, Российская Федерация)

СТРАДАНИЕ И СМЕХ: ВЗГЛЯД р. ШИМОНА б. ЙОХАЯ (НА ОСНОВЕ БАВИЛОНСКОГО ТАЛМУДА)

II в. н. э. – время становления и развития как христианства, так и раввинистического иудаизма. Ключевую роль в этом процессе играли «рабби» – учителя, за каждым из которых стояла определённая традиция и в спорах между которыми закладываются основы раввинистического иудаизма. Свидетельства об этих спорах мы можем найти в Вавилонском и Иерусалимском Талмудах, сборниках мидрашей.

В нашем исследовании рассмотрен образ р. Шимона бен Йохая – одной из ключевых фигур среди таннаев, оставившего после себя интересную традицию толкования и считающегося мистиком. Образ р. Шимона хотя и привлекал внимание исследователей, однако до сих пор не был изучен систематически. Цель нашего исследования состоит в том, чтобы понять, каков целостный образ р. Шимона в этих источниках, каков комплекс идей, которые выражает этот герой, и каким образом он вписывается в систему образов других мудрецов¹. Поскольку «наследие» р. Шимона в рамках Вавилонского Талмуда достаточно велико, то целесообразнее остановиться лишь на определённом комплексе тем, которые, с одной стороны, были актуальными и обсуждаемыми для мудрецов, а с другой, – наиболее ярко выражают образ р. Шимона. Это темы страдания и смеха.

Традиционно страдание связано с неправильным поведением человека: если человек делает что-то не так, как велено Богом, Бог его наказывает. Однако такая причинно-следственная связь была поставлена под сомнение еще книгой Иова. Там этот вопрос разрешается постулатом о том, что величие и понимание Бога несравнимо с пониманием человека, который не может осознать божественный замысел и в некотором смысле не имеет на это права.

Тема страданий и их причины волновала талмудических мудрецов не меньше создателей литературы Премудрости. И они также находили им различные объяснения². Для простых случаев существовала уже упомянутая традиционная точка зрения о страдании как наказании за плохое поведение. Однако она не всегда была применима: например, когда речь шла о страданиях праведника. Тогда были возможны два варианта объяснения: либо считать причины страданий полностью необъяснимыми³, либо рассматривать страдания как выражение любви Бога, обосновывая это цитатой «Ибо, кого любит Господь, того наказывает» (Прит 3:12). Выразителями последней концепции является Раба, р. Хисда, р. Яков б. Иди, р. Аха б. Ханина и некоторые другие⁴.

Но в раввинистической литературе присутствует и резкая критика этой концепции: оказывается, что мудрец, как и Иов, может быть против таких божественных «подарков» и не радоваться «ни страданиям, ни награде», которая должна воспоследовать⁵.

А вот как по поводу страданий высказывался р. Шимон б. Йохай: «Учили: р. Шимон бен Йохай говорил: Три хороших дара Святой, Благословен Он, дал Израилю, и все они даны ни через что иное, как через страдания. Эти дары – Тора, земля Израиля и будущий мир. Тора – поскольку написано: «Блажен человек, которого вразумляешь

Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим» (Пс 93:12). Земля Израиля – потому что написано: «Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (Вт 8:5), а далее написано: «Ибо Господь, Бог твой, введет тебя в землю добрую» (Вт 8:7). А будущий мир – т. к. написано: «Ибо заповедь есть светильник, и наставление – свет, и назидательные поучения – путь к жизни» (Прит 6:23)»⁶.

Общий тезис отрывка представляет собой связанность «хороших даров» и «страданий». Для автора важно её показать и подтвердить, возможно, даже «легализовать» страдания. Вероятно, частично это можно объяснить исторической ситуацией во II в. н. э.: неудавшееся восстание Бар-Кохбы, множество убитых, римские санкции, экономический упадок региона. Такая ситуация требует объяснения и, главное, обоснования будущего. И р. Шимон говорит, что «хорошие дары» и в прошлом были даны Израилю «через страдания». С одной стороны, это оправдывает страдания, а с другой, – даёт надежду на новые «хорошие дары», в чём можно увидеть мессианские отголоски.

Если рассматривать цитаты, которые приводит р. Шимон, мы увидим, что они связаны с обучением, совершенствованием, вразумлением: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим» (Пс 93:12), «Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (Вт 8:5). Страдания, с одной стороны, – это своего рода плата за те самые «хорошие дары», а с другой, – это божественное поучение, улучшение человека.

Обращаясь к тематике смеха, важно заметить, что смех, с одной стороны, характерен для раввинистической литературы, которая, по мнению многих исследователей, тесно связана с серьёзно-смеховой, карнавальной культурой⁷. Присутствие смеха признавали и сами рабби, говоря о «смеющемся лице аггады».

Практически никто из мудрецов не отрицал смех в принципе: отмечается, например, что человек должен быть серьёзен во время произнесения молитвы, однако речь не идёт об отрицании смеха в остальных аспектах жизни. Рабби Йегуда га-Наси даже считал необходимым перед изучением Торы отпустить шутки, чтобы его ученики, засмеявшись, сделали свой взгляд незамутненным⁸. Слезы от смеха мудрецы причисляют к «хорошим», приносящим пользу слезам (в отличие от слёз от дыма, горя и слёз в подушку)⁹. Смех так же связан и с будущим миром: считается, что Бог в будущем мире будет смеяться вместе с праведниками¹⁰.

Однако у р. Шимона имеется своё особенное мнение и на этот счёт. «Человеку запрещено наполнять свой рот смехом в этом мире, потому

что сказано «Тогда уста наши были полны веселья, и язык наш – пения» (Пс 125:2). Когда? – Во время, когда «между народами говорили: “Великое сотворил Господь над ними”» (Пс 125:2). Сказал рабби Рейш Лакиш, что смех не наполнял его рот в этом мире с того момента, как услышал это от рабби Йоханана»¹¹.

Р. Шимон здесь выступает радикально: он считает, что в этом мире вообще нельзя смеяться и радоваться. Если мудрецы, говорящие перед р. Шимоном, настаивают только лишь на том, что человек должен быть серьёзен во время молитвы, то р. Шимон распространяет это на всю жизнь человека, резко сокращая пространство «человеческого» в жизни. Для р. Шимона смех невозможен, запрещён, кощунственен, поскольку является атрибутом исключительно будущего мира.

Таким образом, было рассмотрено два комплекса тем, актуальных и обсуждаемых среди мудрецов во II в. н. э., которые наиболее ярко выражают образ р. Шимона: страдание и смех. Р. Шимон придерживается радикальной точки зрения, полностью отвергая смех в настоящем мире и признавая необходимость и неотъемлемость страданий для получения «хороших даров».

¹ Ранее рассматривалось отношение мудреца к муниципальной власти на примере р. Шимона б. Йохая (*Олешкевич Е.* Отношение мудрецов к римской власти и муниципальной политике (на основе отрывка Шаббат 33б–34а // Тирош: Труды по иудаике. – Вып. 12. – М.: Сэфер, 2012. – С. 66–76).

² *Jacobs L.* The Jewish religion: A companion. – Oxford University Press, 1995.

³ Вавилонский Талмуд (далее – ВТ), Менахот, 29б.

⁴ ВТ, Брахот, 5а.

⁵ ВТ, Брахот, 5б.

⁶ ВТ, Брахот, 5а.

⁷ *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem: the Dynamic of Hellenistic an Jewish Culture. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – (The Brill Reference Library of Judaism, 21).

⁸ ВТ, Псахим, 117а.

⁹ ВТ, Шаббат, 152а.

¹⁰ ВТ, Шаббат, 149б.

¹¹ ВТ, Брахот, 31а.

Д. Д. Чочишвили
(Тори, Грузия)

ПАРАЛЛЕЛИ ГРУЗИНО-ЕВРЕЙСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО РОДСТВА

«Кавказские евреи вообще внесли большую путаницу в физическую антропологию своего народа».

И. М. Юдт

Исследователи считают¹, что интерес к еврейской теме в Грузии появился в относительно поздний период (IX–X вв.) и объясняется продвижением царской фамилии Багратионов, которые стремились обосновать связь своего происхождения с библейским царём Давидом, Богоматерью и родственниками Христа. Окончательное утверждение христианской религии в Карталинском царстве ещё более усилило соблазн установления связи с еврейским миром, действующим в контексте библейских сюжетов.

Древние грузинские авторы отвели почётное место евреям и их деятельности в деле введения и распространения христианской религии в Карталинском царстве². Еврейская тема стала библейско-христианской темой и прочно укрепилась в повседневности грузинского общества. Древнейшая грузинская летопись «Мокцеваи Картлисаи» («Обращение Картли») начинается именно с переселения евреев. Карталинское царство представляет одну из тех редких стран, в которых на протяжении веков евреи достигали весьма высокого социального и политического положения, и вместе с тем сохраняли этническую самобытность и религию.

Грузины принадлежат к иберийско-кавказской языковой семье. По традиции, установившейся благодаря христианской религии, иберийцы, т. е. грузины, являются потомками Иафета, т. е. иафетидами. Выдающийся грузинский мыслитель средневековья Леонти Мровели окончательно утвердил идею общности кавказских народов, по которой окончательно подтвердил гипотезу его предшественника, «армянского Геродота» Мовсеса Хоренаци о генетической связи кавказских народов с библейским миром.

Мовсес Хоренаци писал: «Навуходоносор, который был сильнее Геракла, после того, как собрал боевую армию, достиг стран Ливии и Иберии, одолел, разрушил и покорила их; часть из них переместил на правое побережье Понтийского моря и поселил там»³.

Дважды совершённый поход Навуходоносора в Палестину известен тем, что он согнал евреев со своей земли и переселил в Вавилон. Некоторые исследователи считают это откликом древних авторов на походы Навуходоносора в Ливию и Иберию (Испания), которых он в действительности не совершал.

Известный церковный писатель IV в., еврей по происхождению, Епифаний Кипрский (314–403), считает грузинские племена потомками Сима: «А Симу досталась Палестина..., Лазика, Иберия, Каспий». «...У Сима родились сыновья и внуки, пока не разделились и рассыпались на языки, потомства и царства. Их имена: лазы, халибы, псилиты, моссинеки, иверы»⁴. Интерес для нас представляет тот факт, что автор относит грузинские племена к семитским.

Армянский историк V в. Мовсес Хоренац пишет: «На противоположной стороне Кавказской горы (Валаршак – царь армян – Д. Ч.) поставил властителем Севера большой и могучий род, предводители которого стали именоваться «питиахшами Гугаров». Они являлись потомками нахарара Дареха (Дария – Д. Ч.), Мирдата, которого привёз с собой Александр и поставил владычествовать над потомками пленников – иверийцев, привезённых Навуходоносором»⁵. Хоренац пишет: «Арташес выдал дочь Арташам некоему Мирдату, великому питиахшу Грузинов, который был потомком нахарара Дареха Мирдата, поставленного, как было уже сказано, Александром владыкой над пленными иверийцами»⁶.

О еврейском происхождении иверийцев пишет византийский император, писатель и историк Константин Багрянородный (912–959): «Иверцы куропалата говорят, что они являются потомками жены Урии, которую соблазнил царь и пророк Давид, они говорят, что являются потомками её детей от Давида и что они потомки Давида, и что их род идёт из Иерусалима»⁷.

Подобные сведения даёт турецкий историк XVII в. Эвлия Челеби: «Первыми из выходцев из Месопотамии являются евреи, а после них – грузинские народы – дадиани и шавшы. Затем гурийцы, ачикбаши, мегрелы. Все они были из общины евреев и Давида – да будет мир ему! – приняли христианство и жили по Евангелию»⁸.

В XIX в. Марий Броссе писал: «После падения Израильского царства евреев увезли в плен в северную часть Ассирии. Некоторых поселили в Мидии, современном Азербайджане, а других на южном побережье Понта Эвксинского, т. е. в Гурии»⁹.

Ряд грузинской топонимики И. Шопен рассматривает в связи с еврейской¹⁰. По мнению Шопена, имя Иберия, которое впервые

встречается у Страбона при упоминании экспедиции римлян против понтийского царя Митридата, римляне могли заимствовать у армян, для которых грузины были «с той стороны». Разумеется, ряд соображений Шопена маловероятен, однако он указывает на то, что в русских научных и дворянских кругах XIX в. весьма распространённой была мысль об этническом родстве грузин и евреев, чему способствовала и гипотеза еврейского происхождения царской фамилии Багратионов.

С еврейским происхождением связывают и историю царской династии Багратионов. Мовсес Хоренац рассказывает историю укоренения Шамбата Багратуни в Закавказье и достижения его потомками высокого положения в обществе. В средних веках в грузинской исторической мысли попадают новые аргументы о происхождении Багратионов от царя Давида. В своей царской титулатуре грузинские цари укореняют термин «давидовы-соломоновы (потомки)». Почётное место в царском гербе занимает Хитон Господень, привезённый евреями во Мцхету, и праща царя Давида¹¹, а великие цари Грузии считали себя непосредственными потомками царя Давида.

Грузинская советская историография не разделяла это предположение. Большинство исследователей считает, что само возвышение рода и способствовало созданию цикла легенд.

Мнение о генетическом родстве грузин и евреев и сегодня является актуальным для некоторых исследователей.

И. Давид выдвинул еврейско-иберийскую генетическую теорию, которая также признаёт еврейско-грузинское генетическое родство, однако с перемещением акцентов – не грузины являются родственниками евреев, а евреи являются народом иафетидско-кавказской семьи, который сформировался в южном ареале Кавказа: «По нашему предположению, именно этот район являлся пунктом расселения евреев, иберо-басков, берберов и кельтов»¹². По мнению И. Давида, приблизительно в XV в. до н. э. племена Хабиру переместились из южного Кавказа в Египет и Палестину, где и освоили семитскую речь, перенесли физическую и расовую семитизацию-ханаанизацию и возвратились назад в регионы Кавказа, Малой Азии и Ирана. По мнению Давида, это была глобальная семитизация находящихся в процессе формирования племён, когда не была ещё сформирована единая монотеистическая религия со всей своей догматикой, которая бы смогла оказать сопротивление антро-этно-лингвистической экспансии чуждого элемента. Подобным явлением была и произошед-

шая позднее очередная семитизация-арабизация уже культурных, с вполне сформировавшимися религиозно-социальными институтами народов, будь то египетский, финикийский, сирийско-ханаанский, акадско-ассирийско-вавилонский народы. Сравнительно новая монотеистическая религия, проникшая вместе с военной лавиной арабских племён, покорила значительную часть человечества и поставила на собственную службу его многовековые культурные достижения. Не смогли избежать этого процесса и территориально отдалённые народы, и иранско-турецкие государственные объединения. Хотя они и избежали этнической семитизации (впрочем, не все), но оказались под влиянием монотеистической национальной арабской религии.

Единственным народом, оказавшим сопротивление вышеперечисленным явлениям и не испытавшим арабизации, являлся еврейский, противопоставивший религию процессу этнической ассимиляции. Подобный процесс развивался и в Грузии. Несмотря на 400-летний период господства, арабы не смогли арабизировать и исламизировать грузин, первопричиной чего являлась исходящая из иудаизма вторая сильная монотеистическая религия – христианство.

И. Давид выдвигает ещё более смелое предположение и пишет, что евреи и антропологически сходны с кавказоидной расой, в отличие от негроидной, монголоидной, австралоидной и других расовых групп. И несмотря на различия между ашкенази, сефардами, феманитянами и кавказцами, они всё же должны считаться составной частью кавказоидной расы¹³.

Интерес представляют антропологические данные о грузинских евреях. Кефалометрическая и кефалоскопическая методики в антропологии различают следующие основные параметры: рост тела, форма головного черепа в горизонтальной проекции, покатость и размеры лба, физиономический рост, цвет глаз и т. д.¹⁴. Иностранные учёные считают, что по антропологическому типу грузинские евреи несущественно отличаются от восточных грузин¹⁵ и считают причиной этого то, что кавказские евреи на Кавказе и в Иране являются представителями автохтонно сформировавшихся типов. Следует отметить выводы Ал. Джавахишвили, исследовавшего антропологические типы грузинских евреев, о том, что грузинские евреи представляют общую этническую базу для евреев Кавказа¹⁶. Особый тип кавказских евреев отмечают А. Ивановский, К. Курдов, С. Вейсенберг и др.¹⁷

Ниже мы предлагаем таблицу, составленную по данным М. Абдулшелишвили¹⁸.

№		рост тела, см	продольный диаметр головы, мм	поперечный диаметр головы, мм	минимальный размер лба, мм	физиономическая высота лица, мм	морфологическая высота лица, мм	ширина носа, мм	покатость лба, град	цвет глаз (средний)
1	самтредский имеретинец	166,5	183,9	156,8	106,5	182,8	127,2	36,3	2,89	112
2	самтредский еврей	160,5	185,7	159,6	107,2	181,2	126,5	36,0	2,95	113
3	хашурский карталинец	164,5	185,6	155,1	105,3	180,9	124,5	36,6	2,81	108
4	хашурский еврей	163,0	185,7	156,5	107,2	182,8	128,7	36,5	2,81	109
5	онский рачинец	168,1	187,7	156,8	107,8	183,8	124,6	36,0	2,52	122
6	онский еврей	163,3	183,0	158,4	107,1	182,3	125,7	36,0	2,86	121

Судя по параметрам, представленным в таблице, сходство между самтредскими, онскими и карталинскими (хашурскими) евреями и грузинами из тех же местностей очевидно почти по всем параметрам. Особое сходство отмечается между карталинцами и карталинскими евреями, что, на наш взгляд, объясняется тем, что самое длительное общение между этими двумя народами зафиксировано на территории Картли.

По историческим источникам¹⁹, первый поток еврейских беженцев появился именно в Восточной Грузии. Укоренившиеся во Мцхете и её окрестностях, евреи достигли весьма высокого социального статуса в общественной иерархии Картли. Они владели движимым и недвижимым имуществом, беспрепятственно передвигались по территории страны и за её территорией, занимали высокие должности, имели этно-религиозную неприкосновенность, каждая община имела собственную молельню (синагогу). Естественно, на протяжении длительного времени происходило и общение с местным населением. После введения христианской религии сильный еврейско-иудейский род рассыпался по всему Кавказу.

Переселение кавказских евреев из Иберии (Картли) впервые отметил З. Чичинадзе. Он опирался на справку из древнейшей грузин-

ской летописи «Мокцеваи Картлисаи» о том, что возмущённые прозелитизмом старейшины мцхетских евреев Абиатара, евреи «срезали дерево, стоящее у синагоги, и стали расселяться по разным местам»²⁰. Выходит, что когда-то единая, сильная еврейская община рассеялась по всему Кавказу. В связи с этим З. Кикнадзе отмечает: «Можно говорить о судьбе части тех мцхетских евреев, которая отказалась признать Новый Завет после освящения еврейской молельни (синагоги) в христианскую церковь, что ознаменовалось воздвижением над ней креста. Большая часть евреев из Мцхеты и её окрестности рассеялась по разным уголкам Грузии, где проживают и сейчас. Это можно сравнить с двумя историческими исходами евреев в 586 г. до н. э. и в 70 г. н. э., вызванными разрушением Иерусалимского храма»²¹.

Несмотря на строгие религиозные конфессионально-догматические законы, еврейская община не была изолированной, строго закрытой. Со своей стороны, коренное население Картли, исходя из политеистического религиозного мировоззрения, легко смешивалось со сравнительно упорядоченной монотеистической общиной. В связи с этим Э. Мамиствалишвили выдвигает гипотезу: «Пришедшие в Картли евреи со временем частично смешались с коренным населением, что происходило таким образом: евреи привнесли в Картли иудаизм. Эта религия монотеистическая и могла распространиться среди местного языческого населения. Перешедший в иудаизм человек, как сегодня, так и в далёком прошлом, нарекался евреем. Религиозное единство позволяло брак между евреями и наречёнными, что со временем сформировало тип грузинских евреев с антропологически разными признаками, составивший, в свою очередь, основу кавказских евреев»²².

Еврейский путешественник И. М. Юдт писал: «Евреи не подверглись расовому скрещиванию с коренным населением ни путем смешанных браков, ни путем прозелитизма. Исключение составляют кавказские евреи»²³ и что «Кавказские евреи вообще внесли большую путаницу в физическую антропологию своего народа»²⁴. Причиной этого интересного факта И. Давид считает кавказское происхождение еврейского народа. Главную ошибку всех современных этно-антропологических исследований он видит в том, что евреев рассматривают как автохтонный для Палестины семитский этнос²⁵.

Г. Мерцербах выделяет исследованный в Сванетии еврейский тип, становление которого объясняет длительным смешением еврейских колонистов с местным населением. Для него жители села Лахамули являлись «потомком древних еврейских колонистов»²⁶.

Надо отметить, что случалось и зачисление части еврейского населения в грузинский этнос, что объяснялось множеством факторов. Этот процесс был наиболее интенсивным на начальном этапе распространения христианской религии, когда формировались иудейско-христианские роды. Для смешанных браков с принявшими христианскую веру грузинами были все предпосылки. Это был естественный процесс смешения друг с другом населения, проживающего на одном государственном пространстве, часто с одинаковым социальным статусом. Представители многих грузинских фамилий предполагают, что их предки еврейского происхождения²⁷. Это подтверждается и схожими фамилиями грузин и евреев.

Таким образом, предположение о грузино-еврейском генетическом родстве, которое зародилось и выдержало многие века, и сегодня считается актуальным. То, что переселившееся в VI в. до н. э. в Картли еврейское население достигло весьма высокого социального статуса, что они жили с местным населением, что, несомненно, не исключало частичной ассимиляции, вне сомнения. Исходя из этого, делаем заключение:

1. Грузинские нарративные источники фиксируют первые еврейские поселения в Картли. Это даёт нам право утверждать, что особо интенсивные связи между евреями и местным населением до и после принятия христианства были именно в этом регионе, что вызвало то особенное антропологическое сходство, которое наблюдается и сегодня. Интеграция с грузинским населением вызвала утерю евреями родной речи.

2. В IV в. н. э. в Картли укоренилась христианская религия, давшая отпор всему нехристианскому, в том числе иудейской общине. Способствовало этому и приумножение в иудейской общине прозелитов, видевших в христианском Боге-Отце своего Господа. Добавим к этому агрессию Персии, мешавшей стабильной жизни страны и не дававшей возможности для развития основной деятельности евреев – торговли, купли-продажи, ремесла... Торговые пути сместились из столицы Картли в более безопасные места. Всё это вынудило еврейское население Картли переходить из диаспоры в диаспору и рассеиваться по всему Кавказу, в сравнительно безопасные места.

3. Евреи-переселенцы из Картли унесли с собой разговорный грузинский язык, нравы и обычаи, воспринятые на протяжении веков, и иудейскую религию. Кавказские народы, до которых достигла еврейская волна, были очевидцами необычного: народ, говоривший по-грузински, живший по грузинским обычаям, одевавшийся по грузин-

ским традициям, внешне похожий на грузин, проповедовал другую религию и считал себя еврейским.

4. Античные источники, повествующие о Картлийском и Колхидском царствах, нигде не фиксировали существование еврейского населения. Это, видимо, было вызвано тем, что греческие и римские авторы знали других евреев, отличавшихся разговорным языком, антропологическим телосложением, одеянием, бытом.

5. В итоге многовековых грузино-еврейских взаимоотношений сложилось мнение об этническом родстве двух народов. В результате смешения с аборигенами появился особый антропологический тип, который сохранил характерные для еврейского типажа черты, освоил параметры грузинского антропологического типа, сложилась особая лимитрофная (пограничная) этническая единица, именуемая грузинским евреем. Именно отсюда зародилась идея о происхождении двух народов из одного этнического корня.

- ¹ ლორთქიფანიძე მ., რა არის «ქართლის ცხოვრება», თბ., «თბილ. უნ-ტის გამ-ბა», 1989, გვ. 3–6 (*Лорткифანიძე М.* Что такое «Житие Картли». – Тб.: изд. «Тбилисский Университет», 1989. – С. 3–6 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ² ჩოჩიშვილი დ., ებრაულ-ქართული ურთიერთობების ისტორია ძვ. წ. მე-6 ს-დან ახ. წ. მე-4 ს-მდე, თბ., 2004, გვ. 100–114 (*Чочишвили Д.* История еврейско-грузинских взаимоотношений с VI в. до н. э. по IV в. н. э. – Тбилиси: б. и., 2004. – С. 100–114 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ³ მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, თბ., „მეცნიერება“, 1984, გვ. 107 (*Мовсес Хоренаци.* История Армении. – Тбилиси: «Мецниереба», 1984. – С. 107 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ⁴ გეორგიკა, ტ. 1, თბ., «საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა», 1961, გვ. 40 (Георгиკა. – Т. 1. – Тбилиси: Издательство Академии наук Грузии, 1961. – С. 40 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ⁵ მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, თბ., „მეცნიერება“, 1984, გვ. 106–107 (*Мовсес Хоренаци.* Указ. соч. – С. 106–107 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ⁶ Там же. – С. 111 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.).
- ⁷ გეორგიკა, ტ. 4, ნაკვეთი 2, თბ., «საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა», 1952, გვ. 255 (Георгиკა. – Т. 4. – Отрывок 2. – Тбилиси: Издательство Академии наук Грузии, 1952. – С. 255 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ⁸ ევლია ჩელეზი, მოგზაურობების წიგნი, წ. 1, თბ., „მეცნიერება“, 1971, გვ. 297 (*Эвлия Челеби.* Книга путешествий. – Кн. 1. – Тбилиси: «Мецниереба», 1971. – С. 297 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ⁹ ბროსსე მ., საქართველოს ისტორია, ნაწ. 1, ტფ.: გამოცემული ნიკ. დოლობერიძის მიერ, 1895, გვ. 15 (*Броссе М.* История Грузии. – Ч. 1. – Тифлис: Стамба, М. Шарадзе и товарищество, 1895. – С. 15 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ¹⁰ *Шопен И. И.* Новые заметки на древней истории Кавказа и его обитателей. – СПб.: тип. Н. Тиблена и К^о (Н. Неклюдова), 1866. – С. 202–205.
- ¹¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. 1, თბ., «საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა», 1988, გვ. 139–140 (Памятники древней грузинской агиографической литературы. – Кн. 1. – Тбилиси: Издательство Академии наук Грузии, 1988. – С. 139–140 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).

- ¹² დავიდი ი., ნაწერები, წ. 2, თელ-ავივი, კავკასიოლოგის ცენტრი, 1979, გვ. 12 (*Давид И.* Записки. – Кн. 2. – Тель-Авив: Центр кавказологии, 1979. – С. 12 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ¹³ Там же. – С. 13 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.).
- ¹⁴ *Абдушелишвили М. Г.* Антропологическая методика. – Тбилиси: «Мецниереба», 1992. – С. 7.
- ¹⁵ ჯავახიშვილი ალ., თხზულებანი, წ. 1, თბ., «მეცნიერება», 1990, გვ. 115 (*Джавахишвили Ал.* – Сочинения. – Кн. 1. – Тбилиси: «Мецниереба», 1990. – С. 115 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ¹⁶ Там же. – С. 13 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.).
- ¹⁷ *Вайсенберг С. А.* Кавказские евреи в антропологическом отношении // Русский антропологический журнал. – 1912. – № 2 / 3. – С. 137–163; *Ивановский А. А.* Об антропологическом составе населения России. – М.: Отдел. тип. т-ва И. Д. Сытина, 1904. – VI с., 288 стлб., [2] с. – (Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Императорском Московском университете. – Т. 105; Труды антропологического отдела. – Т. 22); *Курдов К. М.* Таты Дагестана // Русский антропологический журнал. – 1907. – № 3 / 4. – С. 56–66.
- ¹⁸ *Абдушелишвили М. Г.* Антропология древнего и современного населения Грузии. – Тбилиси: «Мецниереба», 1964. – С. 152–205.
- ¹⁹ ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. 1, თბ., «სახელგამი», 1955, გვ. 15–16, Житие Картли / текст установлен С. Каухчишвили на базе основных рукописей. – Т. 1. – Тб.: «Сახелгами», 1955. – С. 15–16 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²⁰ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. 1, თბ., «საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა», 1988, გვ. 146–147 (Памятники древней грузинской агиографической литературы... – С. 146–147 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²¹ კიკნაძე ზ., ორი სამწყსო ადრექრისტიანულ მცხეთაში, ქრისტიანული არქეოლოგიის 5 კონფერენცია, თბ., 2001, გვ. 47 (*Кикнадзе З.* Две паствы в раннехристианской Мцхете // Материалы 5 конференции христианской археологии. – Тбилиси: б. и., 2011. – С. 47 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²² მამისთვალიშვილი ე., ქართველ ებრაელთა ისტორია, თბ., „მეცნიერება“, 1998, გვ. 69 (*Мамистვალიшвили Э.* История грузинских евреев. – Тбилиси: «Мецниереба», 1998. – С. 69 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²³ *Юдт И. М.* Евреи как физическая раса // Еврейская жизнь. – 1904. – № 1/3. – С. 132.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ დავიდი ი., ნაწერები 2, თელ-ავივი, კავკასიოლოგის ცენტრი, 1979, გვ. 12–13 (*Давид И.* Указ. соч. – С. 12–13 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²⁶ მამისთვალიშვილი ე., ქართველ ებრაელთა ისტორია, თბ., „მეცნიერება“, 1998, გვ. 44–45 (*Мамистვალიшвили Э.* Указ. соч. – С. 44–45 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.)).
- ²⁷ Там же. – С. 156–160 (на груз. яз., перевод мой – Д.Ч.).

Х. Демироглу
(Эдирне, Турция)

ПЕРЕХОД ХАЗАРСКОГО КАГАНАТА В ИУДАИЗМ

Хазарский Каганат после успешной борьбы на севере Чёрного моря и на Кавказе в 630–651 гг.¹ завоевал независимость и проживал в мире или же воевал с двумя значимыми силами данного исторического периода – Византией и арабами². Проживание православных христиан и мусульман в регионе, где хазары превосходили, было причиной давления на Хазарский Каганат со стороны Византии и Омейядов не только с политической, но и с религиозной стороны³. Омейяд Мерван бин Мухаммед, ставший губернатором Азербайджана в 732 г., после завоевания армян и других кавказских народов определил будущую цель завоевания – страну хазар⁴. В 737 г. Мерван вышел в поход с большой по численности армией против хазар, и в результате данного похода хазары понесли огромные потери⁵.

Мерван заставил силой принять ислам хазарского кагана⁶. Однако после того, как опасность от Омейядов миновала, хазарский каган объявил о возврате к прежнему верованию – тенгрианству⁷. После данного события хазары, хотя и вернулись к верованию отцов, не вмешивались в перемену религии народов, которыми управляли⁸. Но необходимо прояснить данный вопрос. Тюркские народы до принятия монотеистических религий (иудаизм, христианство и ислам) не были атеистами, а исповедовали тенгрианство. Когда хазарский каган отказался от ислама и вернулся к верованию отцов, посол, пришедший из Византии, предложил хазарскому кагану свою религию. Хазарский каган же ответил, что их вера во многом разделяет веру Византии, но в вопросе «веры в Бога» византийцы верят в троицу, а хазары же в единого Бога⁹.

Мерван, используя чрезмерную силу в хазарском регионе, заставил хазар принять ислам как государственную религию. Однако переход хазар в ислам не был подкреплён прочными основами. Хазарский каган после ослабления омейядской власти, вместе с отказом от ислама, не препятствовал распространению ислама среди народа¹⁰. Каган осознавал, что необходимо сделать выбор между Багдадским Халифатом и Византией и, в свою очередь, между исламом и христианством. Однако он был решительно против этих двух религий. Можно предположить, что хазарский каган предугадывал, что принятие ислама

приведёт к тому, что хазары попадут под влияние арабской культуры, принятие же христианства приведёт к распространению византийской культуры среди хазар, что в свою очередь будет причиной потери им государственной власти и независимости. Возможно, что именно по этой причине каган, не приняв православие или же ислам, принял иудаизм, несмотря на то, что он не был важной политической силой. Это спорный вопрос, когда именно хазарский каган перешёл в иудаизм. Существуют различные точки зрения по этому вопросу.

Первая точка зрения, что хазары приняли иудаизм до 621 г. П. К. Коковцов, исходя из «Письма Кенизе»¹¹, утверждал, что хазары приняли иудаизм до 621 г.¹² По мнению М. И. Артамонова, эта дата в корне неверна¹³. Можно смело утверждать, что если бы хазары приняли иудаизм до 621 г., в византийских и арабских источниках этот вопрос был бы обязательно освещён.

С другой стороны, в 620-х гг. хазары ещё не были независимым государством. Как и было сказано ранее, хазарское государство было основано в период между 630 г. и 651 г. Хазары, зависимые от Тюркского каганата¹⁴ до его периода стагнации, с начала 630-х гг. начали борьбу за власть на севере Каспийского и Чёрного морей с булгарами, которые, как и они, были зависимы от Великой Тюркской Конфедерации¹⁵. Одержавшие победу хазары стали причиной развала Великой Булгарии и расселения булгар в различных регионах¹⁶.

Существует и другая точка зрения, что иудаизм получил своё распространение в хазарском государстве в 720-х гг.¹⁷ Большинство исследователей, принимающих во внимание работы Масуди, сходятся во мнении, что данная дата не может быть научно обоснована¹⁸. Как было сказано ранее, в 737 г. омейядский правитель Мерван, завоевав столицу хазарского государства, город Итиль, заставил хазарского кагана принять ислам. Хазарский каган, воспользовавшись внутренними беспорядками в Багдаде, отказавшись от ислама, вернулся к верованию отцов. Если бы хазарский каган принял иудаизм в 720-х гг., было бы сказано о его возврате к иудаизму, а не верованию отцов.

Другое событие, которое даёт нам право утверждать, что хазарский каган не мог принять иудаизм в 720-х гг., – это отправка хазарским каганом в византийский дворец своей сестры или дочери. Византийская империя, боровшаяся в 650–720 гг. с хазарским государством, была вынуждена уступить Хазарскому Каганату важные города Крыма и Тамани. После 720 г. Византия пыталась привлечь на свою сторону хазар для борьбы с арабами, стремясь заключить брачные союзы с хазарами, не замечая усиления хазар против себя¹⁹. Византийский император Юсти-

ниан Второй в 698 г. в период опасности обратился к хазарскому кагану²⁰ и женился на его сестре, которая после крещения получила имя Феодора²¹. Император Лев Исавр взял в невестки своему сыну Константину, чье прозвище было *kopronimos*, т. е. «смердящий», дочь или же сестру кагана Чичек, которая после крещения получила имя Ирина²². Учитывая, что по иудейским традициям невозможен брак иудейки с кем-либо другой веры, станет понятно, что принятие хазарским каганом иудаизма в 730 г. также не может быть верно.

В некоторых исследовательских работах утверждается, что хазарский каган, отказавшись от ислама, сразу же принял иудаизм, но это также не может быть верно. Д. М. Дунлоп, исходя из ивритских источников, утверждал, что хазары приняли иудаизм в 740 г.²³ А. Н. Курат также указывает на эту дату, но испытывая некоторое сомнение²⁴. Артур Кёстлер же утверждает с полной уверенностью, что хазары приняли иудаизм в 740 г.²⁵ Доподлинно известно, что в 730–740 гг. и в Византии, и в Багдадском Халифате евреи были подвергнуты гонениям, кроме того, их пытались заставить изменить религию²⁶. Подвергшиеся гонениям евреи обосновались на хазарских землях²⁷. Несмотря ни на что, невозможно принять данную дату как подлинную, так как не кажется логичным, что подвергнувшиеся гонениям евреи и в Византии, и в аббаситском государстве в 730–740 гг. могли за столь короткий срок так расширить своё влияние на хазарскую бюрократию. Евреи, пришедшие в хазарское государство в 730–740 гг., могли оказать влияние на хазарского кагана лишь к концу VIII в.²⁸

Жозеф Маркар утверждал, что хазарский каган мог принять иудаизм в 860-х гг. По его мнению, из Византийской империи между 851 г. и 863 г. в Хазарский Каганат было отправлено посольство. В переговорах не было сведений о принятии хазарским каганом иудаизма, что позволяет утверждать, что принятие каганом иудаизма было после гонений на евреев, после этих годов²⁹. По его мнению, болгарские тюрки, являющиеся потомками гуннов, были крещены на берегах Дуная, хазарские же тюрки приняли иудаизм путем религиозного обряда обрезания³⁰. И К. Цукерман пишет о том, что хазарский каган до 861 г. не был иудеем³¹. По мнению Георгия Вернадского, хазарский каган принял иудаизм в 865 г.³²

Наиболее вероятная дата принятия хазарским каганом иудаизма – это период между 786 и 809 гг. Первым эту дату упомянул Масуди. Масуди в 943 г. посетил хазарское государство и дал сведения о данном регионе. По его мнению, хазарский каган (правитель) и его окружение были иудеями, и хазарское правление приняло иудаизм

в период Гаруна Аль-Рашида³³. По мнению Махмута Наны, в период правления халифа Гаруна Аль-Рашида у омейядов были установлены ограничения на свободы евреев, поэтому евреи направились в хазарский регион³⁴. Однако, как было сказано ранее, евреи, подвергшиеся гонениям на византийских и арабских землях, расселились на хазарских землях ранее.

Как утверждал Масуди, принятие хазарами иудаизма состоялось в период между 786 и 809 гг. Данное мнение является общепринятым между крупными историками, проводящими исследования по тюркской истории Восточной Европы. М. И. Артамонов, хотя и не приводит какую-либо конкретную дату, говорит о том, что хотя данный отрезок времени может и не быть точным, но может быть правильным³⁵. По мнению Л. Н. Гумилёва, после 803 г. иудаизм стал государственной религией в хазарском государстве³⁶. По мнению Омеляна Прицака, хотя и нельзя утверждать, что переход хазар в иудаизм был массовым, между 799 г. и 809 г. хазарская династия приняла иудаизм³⁷. И Д. М. Дунлоп говорит о принятии хазарским каганом иудаизма в период 786–809 гг.³⁸ Петер Б. Голден, хотя и не называет точной даты перемены религии, говорит о том, что отрезок времени между 786 и 809 гг. наиболее приемлем³⁹.

Период с 786 по 809 гг. – это наиболее приемлемый промежуток времени принятия иудаизма хазарским каганом, хотя и невозможно утверждать это наверняка. Если учитывать принятие иудаизма хазарским каганом в середине девятого века и завоевание важных позиций евреями и в государственном аппарате хазарского государства, то можно говорить о том, что данная дата наиболее верная. В свете данных споров можно отметить, что иудаизм стал важной силой в государственном управлении самое раннее в 780-х гг., а самое позднее – в 850-х гг.

Доподлинно известно, что иудеи проживали на Крымском и Таманском полуостровах с первых веков нашей эры. В 590–620 гг. на византийских территориях⁴⁰ и в 630–670 гг. на арабских территориях количество противников иудеев достигло наивысшего уровня, евреи, подвергшиеся гонениям на византийских и омейядских территориях, пришли в хазарский регион и продолжали здесь спокойную жизнь.

Хазарские тюрки, начиная с 650-х гг., позволили иудеям, выгнанным с арабских, византийских и андалузских земель, разместиться на своих землях, кроме того, позволили им занимать государственные должности. Как утверждал Л. Н. Гумилёв, хазары, исходя из условий того времени, в сравнении с другими государствами и народами были наиболее терпимыми. Потому что хазары даже приняли омейядскую

королевскую семью, которая в своё время навязывала им ислам, бежавшую из Багдада после того, как омейядская династия была свергнута в 750 г.⁴¹

Хотя и неизвестно абсолютно точно, когда хазары приняли иудаизм, подвергшись влиянию иудеев, проживающих на их территориях, нельзя говорить о массовом принятии иудаизма хазарами. Однако принятие хазарским каганом иудаизма бесспорно. Каган, приняв иудаизм, избежал влияния арабов и Византии, дал политический отпор обоим силам, которые хотели взять хазар под свою власть. С другой стороны, многие исследователи пишут о том, что не вся семья хазарского кагана приняла иудаизм⁴². Потомки хазар, проживающих в настоящее время, – это еврейские турки или же караимы (карай)⁴³.

Исходя из этого, можно смело утверждать, что система управления у хазар – это система управления, оставшаяся от гуннов. Аттила, придя в европейский регион, защищал славян, проживающих в данном регионе, от Западной и Восточной Римских империй. Но в то же время не вмешивался в религию христиан, проживающих на землях гуннов. Когда на хазарских землях христианство распространялось в крымском регионе, мусульманство распространялось в районе Дагестана. И хазары, будучи потомками гуннов, до середины IX в. не оказывали религиозного давления на евреев, христиан и мусульман, проживающих на хазарских землях, они действовали, исходя из того, что требовали на данный момент обстоятельства.

- ¹ Об истории Хазарского Каганата в 630–651 гг. см. *Grignaschi M.* Sabirler, Hazarlar ve Göktürkler // VII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı. – Cilt I. – Ankara, 1972. – S. 230–246; *Taşagül A.* Hazarlar // Diyanet İslam Ansiklopedisi. – Cilt 17. – S. 116–117; *Yücel M. U.* Hazar Hakanlığı // Türkler Ansiklopedisi. – Cilt 2. – Ankara, 2002. – S. 445–447; *Kuzmin Ya., Kuleshov P.* Hazarlar / tercüme B. Turna // Türkler Ansiklopedisi. – Cilt 2. – Ankara, 2002. – S. 464–467; *Brook K. A.* Hazar-Bizans İlişkileri / tercüme Z. Veliyeva // Türkler Ansiklopedisi. – Cilt 2. – Ankara, 2002. – S. 473–474.
- ² По мнению Ибрахима Кафесоглу, Хазарский Каганат был образован в период после 627 г. Он также считает, что отсчёт периода каганства у хазар также следует начинать с 630 г. *Kafesoglu İ.* Türk Milli Kültürü. – İstanbul, 1993. – S. 158. По мнению же М. И. Артамонова, Хазарский Каганат был образован в 651 г. *Artamonov M. İ.* Hazar Tarihi / tercüme A. Batur. – İstanbul, 2004. – S. 230. Омелян Прицак же, не указывая точной даты, считает, что Хазарский Каганат мог завоевать независимость в период после 630 г. *Pritsak O.* The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism // Harvard Ukrainian Studies. – 1978. – Vol. 2. – № 3, September. – P. 261.
- ³ *Демироглу Х.* Еврейские турки хазарского наследия: караимы // История еврейской диаспоры в Восточной Европе. – СПб., 2012. – С. 51.
- ⁴ О походе арабов на страну хазар см. *Kurat A. N.* Abu Muhammad Ahmad bin A'sam al-Kûfi'nin Kitâb al-Futûh'u // Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi. – Ankara, 1949. – Cilt VII. – Sayı. 2. – S. 255–273.

- ⁵ *İbnü'l-Esir.* İslam Tarihi / tercüme Yu. Apaydın. – Cilt 5. – İstanbul, 1986. – S. 178; *Velidi Togan A.-Z.* Hazarlar // İslam Ansiklopedisi. – Cilt 5/I. – S. 399.
- ⁶ *Yıldız H. D.* Hazarlar Arasında Müslümanlığın Yayılması // VII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı. – Cilt II. – Ankara, 1981. – S. 856.
- ⁷ *Плетнева С. А.* Хазары. – М., 1986. – С. 39–40.
- ⁸ *Артамонов М. И.* История Хазар. – Л., 1962. – С. 262.
- ⁹ *Zajackowski A.* Hazar Kültürü ve Varisleri / tercüme Ç. Bedii // Belleten. – Cilt XX-VII. – Ankara, 1963. – S. 479; *Zajackowski A.,* Hazar Kültürü ve Varisleri // Hazarlar ve Musevilik / tercüme O. Karatay. – Çorum, 2005. – S. 127.
- ¹⁰ *Artamonov M. İ.* Hazar Tarihi. – S. 343.
- ¹¹ В некоторых исследовательских работах вместо слова «Кенизе» употребляется слово «Генизе». Однако правильный вариант – это «Кенизе», что с арабского значит «место сокровищ». Более подробно о «Письме Кенизе» см. *Schechter S.* An Unknown Khazar Document // Jewish Quarterly Review. – III (1912/1913). – P. 182–219; *Marx A.* The Importance of the Geniza for Jewish History // Proceeding of the American Academy for Jewish Research. – Vol. 16, 1946–1947. – P. 183–204; *Karatay O.,* Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge: Kenize Mektubu // Karadeniz Araştırmaları. – Cilt 5. – Sayı. 18. – Bahar, 2008. – S. 2.
- ¹² *Коковцов П. К.* Еврейско-Хазарская переписка. – Л., 1932. – С. 93.
- ¹³ *Artamonov M. İ.* Hazar Tarihi. – S. 348.
- ¹⁴ Более подробно о периоде основания Тюркского Каганата до его периода стагнации см. *Taşagül A.* Gök-Türkler. – Ankara 1995. – S. 1–197; *Gömeç S.* Kök Türk Tarihi. – Ankara, 1997. – S. 1–77.
- ¹⁵ Несмотря на то, что хазары и болгары имели одинаковое (тюркское) происхождение, они воевали между собой за власть в регионе. Болгары (или же болгары), происходящие от династической ветви Ту-ло, заняли своё место около династии Ту-Лу, хазары же, имеющие своё происхождение от ветви Ашина, были на стороне династии Ну-Ши-Пи. Подробно о происхождении хазар от ветви Ашина см. *Hudud al-ALAM /* transl. V. Minorsky. – London, 1970. – P. 161–162; *Hududul'-alem mine'l-meşrik ile'l-magrib.* – Tahran, 1983. – S. 192–193.
- ¹⁶ *Демироглу Х.* Историчні матеріали про волзьких болгар // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. – Вип. 21. – Рівне, 2011. – С. 571.
- ¹⁷ С. П. Толстов указывает, что иудаизм получил своё распространение в хазарском государстве из Хорезма после 712 г. См.: *Толстов С. П.* Древний Хорезм. – М., 1948. – С. 191.
- ¹⁸ *Artamonov M. İ.* Hazar Tarihi. – S. 361.
- ¹⁹ *Pritsak O.* Hazar Hakanlığı'nın Museviliğe Geçişi / tercüme A. T. Özcan // Karadeniz Araştırmaları Dergisi. – Sayı. 13. – Bahar, 2007. – S. 20.
- ²⁰ По мнению В. Минорского, Юстиниан Второй обратился за помощью к кагану в 695-м году. См.: *Minorsky V.* A New Book on the Khazars // Oriens. – Vol. XI. – № 1/2, December 1958. – S. 134.
- ²¹ *Kmosko M.* Araclar ve Hazarlar // Türkîyat Mecmuası. – İstanbul, 1935. – Cilt III. – S. 144; *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. – New Jersey, 1957. – P. 125.
- ²² По мнению Прицака, Константин заключил брак с Чичек в 733 г. См.: *Pritsak O.* Hazar Hakanlığı'nın... – S. 20. По мнению же М. И. Артамонова, это событие было в 732 г. См.: *Артамонов М. И.* История Хазар. – С. 233.
- ²³ *Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. – New York, 1967. – P. 116, 170; *Dunlop D. M.* Hazar Yahudi Tarihi // tercüme Z. Ay. – İstanbul, 2008. – S. 136.
- ²⁴ *Kurat A. N.* IV–XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. – Ankara, 1972. – S. 36.
- ²⁵ *Koestler A.* Onüçüncü Kabile Hazar İmparatorluğunun Mirası / tercüme B. Çorakçı. – İstanbul, 1977. – S. 35.

- ²⁶ *Ostrogorsky G.* Bizans Devleti Tarihi / tercüme F. Işıltan. – Ankara, 1981. – S. 150.
- ²⁷ *Brook K. A.* Hazar Yahudileri. / tercüme İ. Tulçalı. – İstanbul 2005. – S. 199–202.
- ²⁸ *Tereşçenko A.* Hazarlar ya da Unutulmuş Bir Halkın Tarihi Yerlerinin Durumu Hakkında Bilinenler // Hazar İmparatorluğu VII–XI Yüzyıllar / hazırlayanlar J. Piatigorsky, J. Sapir, tercüme H. Güreli. – S. 53.
- ²⁹ *Marquart J.* Osteuropaische und ostasiatische Streifzuge. – Leipzig, 1903. (Tıpkı basım 1994). – S. 22–23. (Автор благодарен доц. д-ру Нуреттину Гемиджи за перевод фрагмента этой работы с немецкого языка).
- ³⁰ *Zuckerman C.* Hazarların Musevilğe Geçiş Tarihi Üzerine // Hazarlar ve Musevilik / tercüme O. Karatay. – Çorum, 2005. – S. 79.
- ³¹ *Zuckerman C.* Hazarlarıda İkili Yönetimin Kökeni ve Yahudiliğe Geçiş Şartları / tercüme B. Keneş // Türkler Ansiklopedisi. – Cilt 2. – Ankara, 2002. – S. 488.
- ³² *Vernadskiy G.* Ancient Russia. – Yale, 1953. – S. 351.
- ³³ *Mesudi.* Murûc ez-Zehab (Altın Bozkırlar) / tercüme A. Batur. – İstanbul, 2004. – S. 69.
- ³⁴ *Nânâ M.* Yahudi Tarihi / tercüme A. Batur. – İstanbul 2008. – S. 564.
- ³⁵ *Artamonov M. İ.* Hazar Tarihi. – S. 348.
- ³⁶ *Gumilev L. N.* Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları / tercüme A. Batur. – İstanbul, 2003. – S. 162.
- ³⁷ *Pritsak O.* The Khazar Kingdom's... – P. 278–279.
- ³⁸ *Dunlop D. M.* Hazar Yahudi... – S. 107–108.
- ³⁹ *Golden P. B.* Hazar Çalışmaları / tercüme E. Ç. Mızrak. – İstanbul, 2006. – S. 81.
- ⁴⁰ *Walter E.* Kaegi // Heraclius, Emperor of Byzantium. – Cambridge, 2003. – S. 29.
- ⁴¹ *Gumilev L. N.* Eski Ruslar... – S. 74–75.
- ⁴² *Karatay O.* Hazar'ın Musevileşme Tarihi // Uluslararası Karay Çalışmaları Sempozyumu Bildirileri Kitabı. – Bilecik, 2011. – S. 76.
- ⁴³ Более подробно о караимах см. *Şarşaloğlu S.* Kırm Karai Türkleri // Türk Yılı 1928. – Ankara, 2009; *Kuzgun Ş.* Hazar ve Karay Türkleri. – Ankara, 1985; Лебедева Э. И. Очерки по истории крымских караимов-тюрок. – Симферополь, 2000; Шапшал С. Караимы в Крыму / пер. Ю. А. Полканов. – Симферополь, 2003; Uluslararası Karay Çalışmaları Sempozyumu Bildirileri Kitabı (5–8 Nisan 2010) / hazırlayanlar M. Alpargu, Y. Öztürk, M. B. Çelik. – Bilecik, 2011.

А. В. Бородкин

(Ярославль, Российская Федерация)

ГАХАМ ШЭМУЭЛЬ. «МОЛИТВА»: К ВОПРОСУ О ПРОТОГРАФЕ КАРАИМСКОГО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ

В 1925 г. в Париже был опубликован сборник «Крымские легенды». Автором-составителем сборника являлся С. С. Крым. Сборник был благосклонно встречен местной интеллигенцией, всячески старавшейся поддерживать начинания по пропаганде за рубежом нацио-

нальной культуры досоветской России. Сборник содержал как широко известные легенды так называемого старо-татарского цикла, так и новые абсолютно неизвестные произведения. Особое внимание читателей привлекло сочинение «Молитва Гахама», ранее никогда не публиковавшееся¹. Изучению историко-культурного протографа, иначе говоря, первоначального текста, идеи, направленности этого довольно странного произведения и посвящается настоящее исследование.

Первая попытка обобщить довольно разноплановые циклы крымских легенд была предпринята Василием Христофоровичем Кандараки в 1883 г.² В. Кандараки не являлся профессиональным историком, поэтому работа вызвала неоднозначный отзыв у читающей публики. В то же время проблема была, что называется, актуализирована. Следующая редакция крымских легенд принадлежит Никандру Александровичу Марксу³. Профессор археологии Московского археологического института проделал огромную работу по розыску, типологизации, редактированию и компоновке материала. В результате его книга выдержала подряд три издания и была признана лучшим сборником крымских легенд. Второй этап исследования комплекса легенд относится к 30–40-м гг. XX в. В 1930 г. вышла в свет работа А. Кончевского, в 1936 г. сборник под редакцией С. Д. Коцюбинского, в 1941 г. исследование М. Г. Кустовой⁴. Они способствовали формированию окончательного комплекса легенд, которые в дальнейшем только переиздавались, практически не дополняясь новым материалом. С небольшими изменениями комплекс крымских легенд сохранился до настоящего времени. Последние переиздания, предпринятые Г. Тараном, А. Г. Зарубиным и В. Г. Зарубиным, М. С. Филатовой, отличаются от своих предшественников только шириной комментариев и порядком подачи материала⁵.

Подобное положение дел говорит скорее не о скудости источниковой базы, а об окончательном оформлении так называемого «канонического» комплекса крымских легенд. Поэтому публикация С. С. Крымом в 1925 г. новой, ранее не известной крымской легенды было воспринято как местное историческое открытие. Несмотря на то, что текст легенды появился в эмигрантском издательстве, он очень скоро «перекочевал» в Советскую Россию и вошёл в научные сборники. В то же время уже тогда легенда была воспринята научной общественностью неоднозначно и в целый ряд изданий не включалась.

Во-первых, авторов и составителей смущала личность первооткрывателя. Соломон Самойлович Крым (1864–1936), «по национальности караим, ученый-агроном, общественный деятель, был депутатом Госу-

дарственной Думы Российской империи, возглавлял в 1918–1919 гг. Крымское Краевое правительство. Эмигрировал во Францию»⁶.

Во-вторых, легенда, аннотированная автором и научными комментаторами как литературно обработанный текст средневекового жанрового эпоса караимов, видимо, подверглась очень большому редактированию, приобретя в результате скрытые антисоветские параллели. Так или иначе, «Молитва Гахама» вошла во все последние сборники крымских легенд, и её подлинность историками и авторами-составителями не оспаривалась⁷.

В данном случае исследователи оказались под влиянием одного из самых загадочных государств восточноевропейского средневековья – Хазарии. Несмотря на то, что история Хазарской державы закончилась еще в эпоху так называемого раннего средневековья, она оставила глубокий след в истории, этнологии и культуре европейского континента. Все это «располагало» исследователей к расширению комплекса крымских легенд. Дело в том, что крымские легенды в сборниках традиционного состава расположены по хронологическому принципу, т. е. первыми следуют греческие мифы эпохи полисов, легенды античных городов Крыма (Херсонес, Боспор, Судак и т. д.), затем цикл старо-татарских преданий, средневековые легенды греков-пантийцев, цикл новых татарских легенд и предания россиян-переселенцев. Отдельной частью в сборники включены старо-крымские легенды в литературной обработке И. Бунина, А. Куприна, М. Горького, К. Паустовского, С. Елпатьевского, Е. Маркова, Ф. Зелинского и др. Подобного рода компоновка в целом соответствует этапам истории и заселения края. Хазарский период истории полуострова легендами не представлен. Поэтому с появлением «Молитвы Гахама» был закрыт целый исторический пласт и одновременно представлена культура крымских караимов. Однако подобная «своевременность» появления легенды заставляет серьезно задуматься о её подлинности.

Содержание легенды таково: в период существования в Крыму хазарского государства хана Ратмира в результате засухи был открыт ранее запечатанный родник, вода которого делает людей безумными. В результате, безумие охватило жителей Крыма. Семь лет караимский мудрец Гахам Шемуэль описывал в своей хронике все злоключения народа. По его молитве беды Крыма были прекращены и восстановился порядок. При анализе текста легенды чётко фиксируются следующие противоречия:

1. В научной литературе нет подтверждений существованию в Крыму самостоятельного хазарского государства. Сама специфика власти, принятая в Хазарии, исключала такую возможность⁸.

2. В общем перечне хазарских владык нет имени хана Ратмира⁹. В данном случае речь идет о попытке идентификации Крымского хана с литературным персонажем одного из произведений А. С. Пушкина.

3. Все упоминаемые в легенде гидронимы и топонимы¹⁰ имеют татарское происхождение, автор даже не пытается дать транслитерацию или дотатарские названия, что уже говорит о позднем происхождении текста.

4. Все специальные термины, использованные в тексте, названия придворных должностей, отождествление столицы с городом Солхат и т. д. также имеют татарское происхождение¹¹.

5. Описания бедствий крымского народа довольно оригинально повторяют события революции 1917 года. «Убеленные сединой... старцы... старейшины лишены слова, ...заговорили... молодые люди». «Похищено все, что собирали отцы... сановники стали босяками, босяки... сановниками», «все стали равны и голодны...». Всё это явно говорит о перераспределении власти и удалении старой элиты. Сама революция названа «днем гнева Божьего..., днем ужаса и запустения». Далее идёт упоминание о терроре: «Не стало благочестивых и прямодушных. Все делают засаду, ловят друг друга в сети, подозревают всех... трусость проливает потоки крови...» и об экспорте революции: «собрались сановники на совет и решили послать тлетворной воды... во все концы мира – мы голодны, пусть и они будут голодны...». Затем следует упоминание о нововведениях в области культуры и языка: «стали говорить без усталости, не хватало слов, из двух, трех, четырех слов делали новые слова...». «Все разграблено, все расхищено, когда стало нечего красть... стали красть названия, имена. Скалу Орлов назвали Звериной скалой...»¹².

Всё это позволяет сделать следующие выводы. «Молитва Гахама» действительно является памятником эсхатологического фольклора караимов, но не анонимного средневекового, а современного авторского. Произведение создано самим С. С. Крымом, скорее всего, во Франции. Автор вовсе не старался выдать его за средневековое сочинение. Подобное отождествление допущено авторами-составителями сборников крымских легенд. В тексте оставлено несколько явных указаний на авторство С. С. Крыма и время его написания. Например, бедствия Крыма окончились по прошествии семи лет. С. С. Крым окончил «Молитву Гахама» в 1924 г., опубликовал в 1925 г., что собственно и соответствует семи годам, прошедшим с начала революции 1917 г. Текст сочинения довольно чётко, хотя и в произвольной последовательности, передаёт события революции, которые изложены эзоповым языком, столь любимым определенной частью российской ин-

теллигенции. Упоминание в начале имени хана Ратмира сразу должно было настроить читателя на литературный, а не собственно исторический контекст восприятия. Однако авторы-составители сборников, часто не являясь профессиональными историками, восприняли это упоминание как подтверждение существования Ратмира.

В целом, «Молитва Гахама» – это подражание ранней еврейской эсхатологической прозе. Автор пытается выдержать произведение в стиле плачей, однако это очень строгая литературная форма, обладающая чёткими канонами. Поэтому повествование идёт дискретно. Стилизованные фрагменты плача С. С. Крым дополняет комментариями, которые помимо собственной смысловой нагрузки придают действию больший реализм. В текст инкорпорированы элементы нескольких караимских притч, по большей части в первую треть произведения. Это фрагменты о стоянии на горе Агормыш, о каплях истины, которыми питаются праведники и т. д.

Финал произведения лапидарен. В нём нет ни традиционной чётко сформулированной морали, ни караимского панегирика. Здесь автор явно не стремится соответствовать литературному канону, и эсхатологичность сменяется «интеллигентским мистицизмом». Однако финал «Молитвы Гахама» пронизан глубокой верой в скорейшее окончание революции и возвращение диаспоры.

¹ Молитва Гахама // *Крым С. С.* Крымские легенды. – Париж: Книжная торговля Н. Арбузова, 1925. – С. 45–56.

² *Кандараки В. Х.* Легенды Крыма. – М.: тип. В. В. Чичерина, 1883. Ряд исследователей считает, что первой публикацией по проблеме следует считать краеведческую работу Г. Э. Караулова. См.: *Караулов Г. Э.* Феодора, владетельница древней Сугдайи: Повесть из истории Крыма. – Феодосия: тип. Арм. Халиб. уч-ща, 1859.

³ *Маркс Н. А.* Легенды Крыма. – Вып. 1. – М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1913.

⁴ *Кончевский А. К.* Сказки, легенды и предания Крыма. – М.–Л.: Физкультура и спорт, 1930; Сказки и легенды татар Крыма / подг. текста и вступ. ст. С. Д. Коцюбинского. – Симферополь: Госиздат. Крым. АССР, 1936. – (Фольклорный сборник; № 1); Сказки крымских татар / в передаче М. Г. Кустовой. – Симферополь: Крымгиз, 1941. (В сносах и цитатах полностью сохранена орфография и пунктуация источника. – А. Б.).

⁵ Легенды Крыма / сост. Г. И. Таран. – Изд. 10-е, перераб. и доп. – Симферополь: «Таврия», 1974; Сказки и легенды крымских татар / сост. А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин. – Симферополь: Дар, 1991; Легенды Крыма / сост. М. С. Филатова. – Симферополь: Бизнес-Информ, 1997.

⁶ Легенды и предания Крыма / ред.-сост. А. Е. Тархов. – Симферополь: ИД «Квадранал», 2003. – С. 394. Более подробно о С. С. Крыме см.: История Крыма с древнейших времен до наших дней. Симферополь: Атлас-компакт, 2007. – С. 303–306.

⁷ В настоящей работе используется текст, опубликованный в последнем сборнике крымских легенд. См.: Молитва Гахама // Легенды и предания Крыма / ред.-сост. А. Е. Тархов. – С. 206–212.

⁸ Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве / Собрал, пер. и объяснил А. Я. Гаркави. – [Вып. 1]. – СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1874; *Томенев А. И.* Евреи в древности и в средние века. Пб.: Гос. изд., 1922; *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и великая степь. М.: Мысль, 1992.

⁹ *Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л.: Изд. АН СССР, 1932; *Плетнева С. А.* Хазары. – М.: Наука, 1986. – С. 8. Более подробно см.: От киммерийцев до крымчаков. Народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII в. Симферополь: Доля, 2010. – С. 264–269.

¹⁰ Молитва Гахама // Легенды и предания Крыма / ред.-сост. А. Е. Тархов. – С. 206.

¹¹ Солхат – столица Крымского ханства до переноса ставки в Кырк-ор в период борьбы за независимость от Золотой Орды в первой половине XV в.

¹² Молитва Гахама // Легенды и предания Крыма / ред.-сост. А. Е. Тархов. – С.209–211.

Е. В. Орлова

(Москва, Российская Федерация)

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ СЮЖЕТЫ В РУССКОМ ИСКУССТВЕ XVI в. В СВЯЗИ С ОБЩЕСТВЕННОЙ РЕАКЦИЕЙ НА ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Конец XV в. на Руси был отмечен всплеском сильных эсхатологических и мистических воззрений. Несостоявшийся «конец света» 1492 г. (7000 года от сотворения мира) открыл в русской культуре эпоху нового мышления, ренессансного типа¹, с характерными чертами: желание просветить нацию; эмпирическое познание мира; интеллектуальная и гуманистическая направленность.

В XVI в. достигла расцвета «третья» культура², основу которой составляли иудейские и греческие апокрифы, переводные сочинения античных и арабских учёных, а также большая группа текстов естественнонаучного и прикладного характера (математические, астрономические вычисления). Они попали в разряд запрещённых книг.

Реформаторские движения «нового благочестия» охватили Европу XV–XVI вв. Их отголоском на Руси была ересь жидовствующих, в связи с которой наблюдались акты вандализма над иконами³.

В литературе и изобразительном искусстве XVI в. возникли сюжеты, прославляющие чудеса от икон как противодействие иконоборчеству приверженцев ереси жидовствующих. Появились сказания о

чудесах от икон Богородицы «Владимирская», «Тихвинская», «Смоленская» и Христа – «Сказание о Спасе Нерукотворном».

В искусстве, как и в литературе, существовало идеологическое направление, полемизирующее с вольнодумцами. Считается, что в клеймах икон «Страсти Господни в евангельских притчах» и «Воскресение – Сошествие во ад с евангельскими сценами» Благовещенского собора Московского Кремля дан художественный ответ официальной церкви еретикам. Церковное искусство XVI в., несмотря на символично-аллегорические художественные формы, отличалось чёткостью идеологического смысла. В литературе полемика с евреями была заявлена в книге «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Кроме того, в русской книжности распространились списки Толковой Палеи и полемических святоотеческих сочинений, например «Слово св. Афанасия Александрийского об иконе Господа Нашего Иисуса Христа», антиеретические творения преп. Иоанна Дамаскина.

С другой стороны, в изобразительном искусстве возросло количество ветхозаветных мотивов, связанных с видениями пророков, с темой Дня Господня и пришествия Мессии. Раньше ветхозаветные книги были частично известны в пересказах толкователей Св. Писания, но благодаря собранию библейских текстов новгородским архиепископом Геннадием («Геннадиевская Библия» 1499 г.) они стали более доступными для чтения.

Художники XVI в. для изображения сцен из Ветхого Завета, как правило, опирались на миниатюры и тексты Толковой Палеи и «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова, содержавшие доступное изложение ветхозаветных сюжетов. На иконах, в аллегорической форме, стали изображать видения ветхозаветных пророков космологического и эсхатологического характера – это вызвало недовольство дьяка Висковатого (изображения Христа «в Давидове образе», «Единородный Сыне...»). Ветхозаветная космология отразилась в сюжетах «Почи Бог в день седьмый», «Всякое дыхание да хвалит Господа», «Да молчит всякая плоть», «Троица в деяниях» и «Шестоднев». Стали создаваться подробные циклы иллюстраций Книги Бытия, дополненные иудейскими апокрифическими источниками⁴ (книга Еноха, «Заветы двенадцати патриархов» и др. апокрифы). Художники стали подписывать изображение Бога словом «Саваоф».

В интерьерах церквей доминантой убранства иконостасов становится расширенный пророческий ряд. Чаще всего пророки изображались с атрибутами пророчеств.

Появились иконы «Похвала Богородицы», на которых изображена Богородица, царственно восседающая в окружении пророков со свитами пророчеств о воплощении Сына Божия. Среди иконографий богородичных икон возникает отождествление исторической личности Марии с видениями и символами из ветхозаветных пророчеств. Например, образ горы из видения пророка Даниила был заимствован для иконографии Богоматери «Гора Нерукосечная».

Среди почитаемых святых выделяется пророк Илия. История его жизни и деятельности излагается в Третьей и Четвёртой Книгах Царств (3 Цар 17–20 и 4 Цар 1–3). Большое количество построенных храмов и приделов посвящаются пророку Илье. Создаются иконы с подробным циклом жития пророка Илии и его ученика – пророка Елисея.

Визионерские мотивы, взятые из текстов Ветхого Завета, преобладают над историческим контекстом в искусстве XVI в. Иисус Христос стал изображаться не в контексте евангельской истории, а как грядущий Мессия – «Ангел Великого Совета», «Иерей по чину Мельхиседека». На иконах «Недреманное око», «Спас Благое Молчание», «София Премудрость Божия» аллегорически передаётся вневременное состояние Бога-Сына до Его воплощения.

На иконах и фресках возникают изображения брачного пира, где женихом является Христос – Божественный Разум, а его невеста – Вселенная в лице Церкви, основанные на книгах «Екклесиаст», «Песнь песней», «Книга Притчей Соломоновых», «Книга Премудрости Соломона», авторство которых по традиции приписывается царю Соломону.

Интерес к образам пророков и их видений, к подробному иллюстрированию сотворения мира, к темам Премудрости Божией, Седьмого дня и Великой Субботы был связан со знакомством с текстами Ветхого Завета вследствие переводческой деятельности при дворе новгородского архиепископа Геннадия.

Интеллектуальное направление русской культуры XV–XVI вв., развитие естественнонаучной книжности (астрономические тексты и математические расчёты, пасхалии, философские трактаты, например, «Логика Авиасафа», «Книга, глаголемая логика» Моисея Маймонида) связано с проблематикой ереси жидовствующих. Ересь жидовствующих вызвала резкую общественную реакцию, выраженную в публицистике и в церковном искусстве, через неё Русь соприкоснулась с еврейским культурным наследием, которое отразилось в развитии ветхозаветных сюжетов в русском искусстве XVI в.

- ¹ Лихачев Д. С. Литература «Неудавшегося Возрождения» // Лихачев Д. С. О филологии / предисл. Л. А. Дмитриева. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 152–161; Шеглов А. П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Geshtarim, 1999.
- ² Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 212–216; Толстой Н. И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. – М.: Издательство «Индрик», 1996. – С. 147–148.
- ³ Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. – М.: Северный паломник, 2007. – С. 331; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – С. 338. Иосиф Волоцкий, препод. Слово шестое против ереси новгородских еретиков, говорящих, будто не следует поклоняться рукотворным предметам. Здесь же приводятся из Священного Писания свидетельства того, что и в Ветхом Законе люди поклонялись рукотворным вещам, которые Господь Бог повелел создать во славу Свою; а в наше время тем более следует поклоняться рукотворным предметам, то есть святым иконам, Честному и Животворящему Кресту и другим божественным и освященным предметам, которые Господь Бог наш Иисус Христос повелел создавать во славу Свою // Иосиф Волоцкий, препод. Просветитель. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. – С. 147.
- ⁴ От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: Сб. ст. – Вып. 2. – М.: ГЕОС, 1998. – (Академическая серия); Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания в памятниках иудейской письменности // Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. – Казань: Университетская типография, 1872 (на обл. 1873). – С. 19–79.

РОССИЙСКОЕ ЕВРЕЙСТВО ИМПЕРСКОГО ПЕРИОДА

Д. Н. Денисов

(Оренбург, Российская Федерация)

О ПЕРВОМ ПОЯВЛЕНИИ ЕВРЕЕВ В ОРЕНБУРГСКОМ КРАЕ

В региональной исторической и краеведческой литературе принято считать, что первые евреи на территории Оренбургского края появились в декабре 1806 г., когда сюда сослали из Санкт-Петербурга под надзор полиции 6 человек¹.

Однако удалось установить, что ещё за 23 года до этого здесь работал врачом балтийский еврей Левин Мендель. Известно, что родился он в городе Кёнигсберге (ныне Калининград, Россия)². С 18 сентября 1769 г. обучался на медицинском факультете местного университета Альбертина³ у профессоров Иоганна Кристофа Боля (1703–1785), Кристофа Готлиба Бютнера (1706–1776), Готфрида Тизена (1705–1774) и Андреаса Иоганна Орловиуса (1735–1788). Затем с 28 декабря 1772 г. он постигал врачебное искусство в Берлине, а 3 мая 1774 г. поступил в Геттингенский университет (ныне земля Нижняя Саксония, Германия)⁴, где в это время Генрих Август Врисберг (1739–1808) преподавал анатомию, Эрнст Готфрид Балдингер (1738–1804) – клиническую медицину, Август Готлиб Рихтер (1742–1812) – хирургию и офтальмологию, Иоганн Фридрих Гмелин (1748–1804) – химию и ученик великого К. Линнея Юхан Андреас Муррей (1740–1791) – ботанику. 23 октября 1775 г. Левин Мендель был зачислен на медицинский факультет Страсбургского университета (ныне Эльзас, Франция), в котором 2 февраля 1776 г. защитил диссертацию на степень доктора медицины⁵ по теме «De suffocatis consensus illustri Facultatis medicae»⁶.

16 ноября 1778 г. он получил право на врачебную практику в Российской империи после сдачи экзамена в Медицинской коллегии, который принимали штатт-физик (заведующий гигиеной и здравоохранением) Санкт-Петербурга Якоб Иоганн Лерхе (ум. 1780) и член коллегии, барон Георг Томас Аш (1727–1803). В январе 1779 г. Левин Мендель устроился губернским доктором в Ярославль, но уже 10 октября переменял намерение и по его прошению был определён на должность младшего доктора в Московский генеральный госпиталь с жалованьем в 300 руб. и казённой квартирой. В июне 1780 г. он был переведён врачом в Сибирский корпус на место уволенного со служ-

бы Рейнгольда Беренса⁷. 24 мая 1783 г. Л. Мендель был назначен доктором Оренбургского корпуса с жалованьем в 750 руб., 10 рационами и 2 денщиками, а в 1784 г. возглавлял Оренбургский военный госпиталь⁸. Прослужив почти 2 года в Оренбурге, Левин Мендель просил и 1 января 1785 г. получил место доктора в Санкт-Петербургской губернии. Здесь он поменялся местами с Христианом Цубером и 12 января 1786 г. стал доктором Морского кадетского корпуса в Кронштадте, где владел деревянным домом и садом на Княжеской (ныне Коммунистической) улице, № 399.

В 1793–1794 гг. Л. Мендель состоял с жалованьем по 50 руб. в месяц на должности доктора русского посольства, которое отправилось в Константинополь (ныне Стамбул, Турция) во главе с М. И. Кутузовым (1745–1813). Выдающийся полководец остался доволен высокими профессиональными качествами своего сотрудника и дважды, 3 марта 1793 г. и 18 августа 1794 г., просил члена Государственной коллегии иностранных дел графа А. А. Безбородко (1747–1799) подыскать тому подходящую должность в столице по возвращении из дипломатической миссии. В своём письме фактическому руководителю российской внешней политики М. И. Кутузов отмечал, что «надворный советник и медицины доктор Мендель, будучи при посольстве, трудами своими и искусством был весьма полезен во время всеобщей почти болезни между людьми свиты моей; умерших весьма малое число, что единственно рачению его приписать должно. Отправляясь со мною в путь, желание его было иметь по возвращении пристойное место в Санкт-Петербурге, о чём я и тогда Вашему сиятельству внушить честь имел, ныне осмелюсь повторить его и мою просьбу и препоручить его милостивому Вашего сиятельства покровительству»⁹. В результате по прибытии из Турции Левин Мендель получил обратно своё прежнее место доктора в Морском кадетском корпусе. 5 апреля 1797 г. он был произведён в гражданский чин коллежского советника, соответствовавший военному чину полковника. Последний раз Л. Мендель упоминается в списках лиц, имевших право заниматься медицинской практикой на территории Российской империи, в 1822 г.¹⁰

Таким образом, проведённое исследование позволяет отодвинуть нижнюю границу появления в Оренбургском крае евреев, которые с учётом новых данных будут отмечать в 2013 г. 230-летие своего поселения в регионе. Символично, что первым представителем этой национальности в Оренбуржье стал обладатель самой гуманной профессии, врач, положивший начало целой плеяде еврейских специалистов

и медицинских династий, сыгравших важную роль в становлении и развитии регионального здравоохранения.

- ¹ *Kagan I. I.* Очерк истории евреев Оренбуржья в XIX – начале XX вв. (по документам Государственного архива Оренбургской области). – Оренбург: Типография УВД Оренбургской области, 1996. – С. 8; *Персиянова Э. В.* Евреи в социальной структуре населения Оренбуржья (XIX век) // Евреи Оренбуржья: история и современность: материалы региональной научно-практической конференции, посвящённой 200-летию поселения евреев в Оренбургском крае / под общ. ред. В. В. Амелина. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007. – С. 59; О приезде евреев на жительство в Оренбургскую губернию. 17 ноября 1806 г. – 13 февраля 1814 г. // Государственный архив Оренбургской области. Ф. 6 (Канцелярия оренбургского генерал-губернатора). Оп. 2. Д. 2122; О назначении казённого содержания евреям в крепостях Орской, Кизильской, Верхнеуральской, Троицкой и Звериноголовской. 2 апреля – 21 мая 1807 г. // Там же. Д. 2214.
- ² *Krüger H.-J.* Die Judenschaft von Königsberg in Preussen 1700–1812. – Marburg; Lahn: Johann Gottfried Herder-Institut, 1966. – S. 93.
- ³ Die Matrikel der Universität Königsberg i. Pr. Band 2: Die Immatrikulationen von 1657–1827. Hrsg. von G. Erler. – Leipzig: Verlag von Duncke & Humblot, 1911. – S. 512.
- ⁴ Die Matrikel der Georg-August-Universität zu Göttingen. – Band 1: 1734–1837. Ed. by Goetz von Selle. – Hildesheim; Leipzig: A. Lax, 1937. – S. 210.
- ⁵ Die alten Matrikeln der Universität Strassburg 1621 bis 1793. Bearb. von Gustav C. Knod. Band. 2: Die Matrikeln der medicinischen und juristischen Facultät. – Strassburg: Karl J. Trübner, 1897. – S. 107, 186.
- ⁶ De suffocatis consensus illustris Facultatis medicae pro gradu doctoris quedam proponit Levin Mendel Regiomontanis. – Argentorati: excudebat Joh. Henricus Heitz Universitatis typogr., 1776. – 44 p.
- ⁷ *Чистович Я.* История первых медицинских школ в России. – СПб.: Типография Я. Трея, 1883. – С. 122, ССXXIV–ССXXV; *Он же.* Очерки из истории русских медицинских учреждений XVIII столетия. – СПб.: В Типографии Я. Трея, 1870. – С. 284–285.
- ⁸ Месяцеслов с росписью чиновных особ в государстве на лето от Рождества Христова 1784-е. – СПб.: Императорская Академия Наук, 1784. – С. 90; Месяцеслов... на лето... 1785-е. – СПб.: Императорская Академия Наук, 1785. – С. 90.
- ⁹ М. И. Кутузов. Сборник документов. В 5 томах / под ред. Л. Г. Бескровного. – Т. 1. – М.: Воениздат, 1950. – С. 341.
- ¹⁰ Mendel Levin; Leo // Erik-Amburger-Datenbank: Auslander im vorrevolutionaren Russland [электронный ресурс]. URL: <http://88.217.241.77/amburger/?id=62070> (дата обращения: 13.11.2012).

М. А. Глебушко

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПАТТЕРНЫ В ДВИЖЕНИИ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ В РОССИИ

В формировании любых религиозных верований большую роль играют эсхатологические паттерны. Нам показалось интересным рассмотреть генезис религиозных верований жидовствующих через этот аспект данного сообщества¹. Опираясь на работы Мирче Элиаде об эсхатологии мифа, мы продемонстрируем, насколько эффективно подходить к изучению социологических аспектов данного сообщества в социокультурном разрезе – через миф. Материалом исследований стала «История министерства внутренних дел», составленная Н. В. Варадиновым, членом совета при министре внутренних дел (1883–1886), в частности – «История распоряжений Министерства по расколу».

Как уже отмечали исследователи, разрабатывающие тему жидовствующих до нас, наиболее заметным и важным элементом в их культуре и самоидентификации, обусловившим их выделение из общего социума, стало строгое следование Ветхому Завету². Именно эта приверженность к обрядовой стороне писаний Ветхого Завета определила и название данного сообщества у окружающих и в инспектирующих их кругах как жидовствующих, субботствующих или иудействующих. Из всех дел о жидовствующих, проходивших через ведомство Министерства внутренних дел с 1810 по 1918 гг. следует, что характерными особенностями этого вида «сектанства» были, прежде всего, внешние отличия семей и общин жидовствующих от окружающего их социума, такие как субботство, разделение пищи по признаку чистое - нечистое, не посещение православной церкви, не почитание икон.

Так, основным отличием сектантов среди горожан г. Александрова было выделено следующее: «многие жители г. Александрова из купечества и мещанства содержат Моисеев закон, по которому в каждую субботу уклоняются от исполнения общественных повинностей, как-то от возки казенного провианта, препровождения колодников, дачи подвод и прочее»³. Жители Балашовского уезда заявили о себе как о жидовствующих через соблюдение еврейских праздников: «... Некоторые из жителей Балашовского уезда, числом около 300 душ, издавна исповедовали веру по Моисееву закону, прежде тайно, а по-

том, в 1812 году, огласили себя в том и пред местным начальством... Быв усердно преданы вере своей, они празднуют вместо воскресенья, субботу и другие установленные по Моисееву закону дни.... Главнейшие у них праздники: пасха, называемая ими опресноки, судный день, трубное служение и прочие установления по закону и обрядам Израильтян...»⁴. В качестве доказательства тайного исповедания веры жидовствующих в Павловском и Боровском уездах Воронежской губернии было указано, что «многие из однодворцев, не оказывая себя последователями этой секты, начали было переводить свиней и перестали ходить в церковь»⁵. У Ф. В. Ливанова остались отмеченными следующие интересные наблюдения о домах жидовствующих: «Субботники Кавказские не отстали от русского обычая делать в переднем углу треугольник, заветное тябло, но вместо икон кладут туда священные книги и также по-старорусски задергивают их пеленой: тафтичкой-тряпичкой. В домах геров тябло исчезло; настенных украшений священными предметами и изображениями не допускают они. У субботников в косяках входной двери вырезаны с одной стороны написанные на пергаменте десять заповедей на двух скрижалях за стёклышком. Всякий входящий целует стекло...»⁶.

Вместе с тем, при очень ревностном следовании заповедям Моисея, у респондентов отмечали неосведомленность в основах их новой веры и полное отсутствие системы вероучения. Так, купец Б. Яковлев, проходивший по делу жидовствующих в г. Ельце, на допросе показал, что «учения и правил еврейской веры не знает, по безграмотности..., слышал чтение книги и словесные наставления»⁷. Жегулин, житель того же города, обрезавший сам себя, сообщил, что «Таинств содержаемой им веры, правил её и пророчеств совсем не знает...»⁸. Родственник купцов Яковлевых, Михайлов, во время допроса также заявил, что «Об учении еврейском он наизусть без книги не может ничего изъяснить»⁹. Жены и дети Яковлевых и Михайлова признались, что «содержат еврейскую веру по воле мужей и отцев своих, но никакого об ней понятия не имеют»¹⁰. Один из активных членов общины жидовствующих однодворец Саратовской губернии, Балашовского уезда, села Свинухи, Милюхин показал, что «впрочем, люди одинакового с ним, Милюхиным, исповедания не все единообразно отправляют богомоление и обряды по принятому ими закону Израильскому; поелику не имея сведущего в сем наставника, не знают основательно и правил этого закона; он, Милюхин, необходимым считает позаимствоваться наставлениями от ученых евреев»¹¹. Писатель и этнограф Н. А. Дингельштедт (1832–1898), в течение долгого времени наблюдавший

жизнь закавказских сектантов, писал по этому поводу: «В рассуждениях и доказательствах, относящихся до их вероучения, все субботники... вообще весьма слабы; никто из них, не исключая большинства читателей, сказителей, раввинов и прочее ничего толком не знает и объяснить не может. Многие приписывают это желанию утаить сущность их верований и учений, но это совсем неверно и если по большей части от них нельзя добиться точных и толковых ответов, то это происходит не столько от нежелания или боязни отвечать, сколько от малых познаний, недостатка сведений и неуверенности»¹².

Феномен обращения русских крестьян к еврейским обычаям, именам и догматам некоторым исследователям казался настолько нелепым и решительно невозможным, что они утверждали, что жидовствующие были не русскими, а евреями, утратившими язык, но сохранившими религию¹³. А Н. А. Дингельштедт назвал движение иудействующих «курьезным превращением русского человека в жида»¹⁴.

Вместе с тем, беря за основу анализа явления жидовствующих модель эсхатологического мифа, можно объяснить эти, на первый взгляд странные, базисные паттерны исследуемой социокультурной системы. Говоря миф, мы имеем виду, прежде всего, обретение человеком такого образа мышления, при котором он принимает какое-либо происшествие далекого прошлого или легендарное событие за «подлинное, реальное событие и, что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания»¹⁵. При таком мироощущении человек стремится воспроизвести детали мифа через различные ритуалы, поскольку только проживание мифа понимается настоящим «религиозным опытом»¹⁶. «Обряды и значимые профанные действия наделяются определенным смыслом потому, что они сознательно повторяют действия, изначально свершенные богами, героями или предками»¹⁷. Моисей, говоривший со Всевышним лицом к лицу, получивший Закон непосредственно из Его рук, в убеждениях жидовствующих становится той самой точкой, откуда начинается сама человеческая вера. Поэтому попытка воспроизведения заповедей, оставленных Моисеем, воспринимается как приобщение к сакральному времени и опыту Синая. При этом для имитации небесного архетипа необходимо простое участие в обряде, а не духовные самоисследования или религиозные поиски лучшего пути. Поэтому респонденты, допрашиваемые по делу жидовствующих, делали упор на точном исполнении обряда, при этом не интересуясь духовными истоками самой заповеди, её обоснованием, и не ища пути дальнейшего развития собственной религиозной мысли.

Еще одной особенностью «ереси» жидовствующих, которая является сложно объяснимой при рассмотрении этого феномена с точки зрения теологических мотивов (только в рамках религиозных представлений и практик) является то, что новые верования принимались легко, без обычной в таких случаях «оглядки» на веру отцов, отеческие предания. Так респондент Жегулин показал об изменении своих взглядов следующее: «...Семь лет тому назад обрезал сам себя... Находясь в г. Воронеж в услужении при питейных сборах, начал учиться сам собою Русской грамоте, в один год выучился читать и писать; читая Моисеев закон, понял его и сделался с 18 лет исполнителем Еврейской веры...»¹⁸. Вот что показал И. Яковлев при допросе: «...к принятию еврейской веры его никто не склонял, а читая издавна Библию, пришел к убеждению, что вера эта лучше христианской для спасения души...»¹⁹. Нас не будет удивлять легкость переступания через культурный опыт прошлых поколений, если для исследования феномена жидовствующих взять модель обществ, живущих мифологическими мотивами. Вопрос отречения от веры отцов не поднимается в сообществах, чье мировоззрение определяется эсхатологическими паттернами. «Подразумеваемая идея этого верования состоит в том, что только первое явление какой-либо вещи значимо, все последующие ее появления не имеют такого значения. Поэтому ребенка учат не тому, что сделал отец или дед, а тому, что было сделано Предками в далекие времена. Конечно, отец и дед только подражали Предкам. Можно, следовательно, думать, что, подражая отцу, мы достигнем тех же результатов. Но думать так, значит недооценивать основополагающую роль первоначального Времени, которое, как мы видели, рассматривается как время “действенное” именно потому, что оно было в какой-то мере “вместилищем” нового творения. Время, протекшее между зарождением и настоящим моментом, “незначимо”, “недействительно” и поэтому им пренебрегают или стараются его отменить»²⁰.

Следует также отметить, что для человека, чья жизнь обусловлена эсхатологическими паттернами, характерна приверженность к тексту предания или мифа. «...То, что произошло в начале, может повториться в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него – знать мифы. Не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили вначале»²¹. Поэтому в жизни жидовствующих большая роль отводится книге, Библии, её присутствию при всех значимых событиях

жизни общины. Вот что было записано по делу жидовствующих Саратовской губернии, Балашовского уезда, села Свинуха: «...Богомолье их состоит в чтении и пении стихов из Библии и псалмов из псалтыри; других же книг для сего не употребляют... в подкреплении союза читаются новобрачным по порядку назидания, выбранные из Божественных книг, причем напоминает обоим лицам, что сия обязанность принята от праотцев Израильских; умершие погребаются при чтении и псалмопении псалтири всеми предстоящими у могилы...»²². Н. А. Дингельштедт также отметил эту особенность жидовствующих: «Субботники никаких песен кроме псалмов Давида, которые оказались у Васенцова в трех экземплярах, не поют; поют же их преимущественно в собрании и нередко дома. В собраниях читают, на молоканский манер, исключительно из пяти книг Моисеевых и точно также как у молокан и прыгунов, поют отдельные фразы, ничем в напевах своих не отличаясь от молокан»²³.

Священный статус Библии подчеркивает следующее наблюдение С. В. Максимова: «оскверненный субботник до книги не прикасается: книга для него священная вещь»²⁴.

Поскольку легитимность происходящему придает книга, то исполнителю сакрального действия отводится уже «вторая роль». Отсюда нетребовательность жидовствующих к своим учителям, когда обязанность религиозного руководителя может взять на себя любой. Об упомянутой выше общине известно, например, следующее: «...имена новорожденных нарекали избранные из среды их к богослужению люди, которые обрезывали младенцев мужского пола в 8 день по рождении и совершали прочие обряды по правилам евреев...»²⁵. В записках Н. А. Дингельштедта сохранился следующий диалог этнографа с субботником Васенцовым из села Еленовка (Закавказье):

«А вы своих священников или раввинов имеете?»

«Никак нет! Священников отрицаем, а рабины у нас есть только, значит, неутвержденные... а такие, выбранные».

«Значит, они выбраны обществом, или как-нибудь да выбраны».

«Никак нет! Выбрать их никто не выбирал. Кто будет их выбирать. А вот проявится у нас хороший грамотный, толковый человек, – читает он или что сказывает нам... ну, видим сами, что читает хорошо и принимаешь его за рабина, а так чтобы настоящих рабинов, – так этих у нас нет»²⁶.

Эту же особенность уклада жизни жидовствующих отметил С. В. Максимов в своих «Дорожных заметках»: «У субботников раввин, которого они зовут рабином, также свой, и притом обязанность

учителя и священнослужителя может взять на себя всякий, кто умеет и смеет: «был бы попроще, да на нас походил», вот и все»²⁷.

Таким образом, многие особенности социологического аспекта общин жидовствующих становятся понимаемы и объяснимы при введении в исследование базисных паттернов, связанных с эсхатологическими представлениями. Более того, выделение таких аспектов в мировоззрении жидовствующих показывает, что в самих их воззрениях не было ничего нового и чуждого христианству, и лишь их форма стала нонсенсом для современного им общества. Для жидовствующих спасение связано с возвращением к эпохе Моисея, который ходил перед лицом Божиим, разговаривал с Ним, как к “золотому веку”. Время Моисея было время совершенной гармонии, когда Господь являлся человеку в столпе огненном и облачном и личным присутствием оберегал его. Но затем эта близость прервалась. Эта концепция “падения” составляет основу космогонии жидовствующих. Возвращение к этому времени осуществляется через воспроизведение древних ритуалов; причём возврат не подразумевал ни бессмертия, ни выхода за пределы времени-пространства. Такой взгляд на реальное и сакральное характерен именно для христианства, но не для иудаизма, влиянию которого некоторые исследователи приписывают возникновение жидовствующих. Согласно христианской эсхатологической концепции, текст Библии говорит о наступлении Царства Божия в буквальном понимании. Суть аллегоризма Августина, четко сформулировавшего миллениаризм Церкви, состояла в убеждении, что Царство Божие уже наступило, и оно представляет собой победу христианской церкви. Прогрессивный миллениаризм привнес в эти взгляды убежденность, что исторический процесс неизбежно приведёт к наступлению Царства Божия эволюционным путем. К XVIII в. идеология прогрессивного миллениаризма стала господствующей не только в римско-католических и православных кругах, но и во многих конфессиях протестантизма. Таким образом, православная культура того времени сама воспитывала в своих приверженцах образ мышления, соответствующий эсхатологическому мифу²⁸. И при попадании в руки любознательных текста, на основе которого мог быть воссоздан миф, начиналась его реставрация. В отличие от христианских верований, историческая эсхатология иудаизма основана на ожидании преобразования мирового порядка посредством резкого сверхъестественного вмешательства в ход истории. И такая концепция была совершенно чужда жидовствующим. Вот что осталось запи-

санным в деле жидовствующих Тульской губернии: «...Эти отступники из православия, числом 160 душ (17 купцов и 143 крестьянина), родились в христианстве, были крещены и венчаны по обрядам церкви, потом стали отрицать Троицу и Мессию, даже в том смысле, в каком ожидают его евреи, представляли будущее царствие в плотском понятии...»²⁹. А С. В. Максимов завершил свои «дорожные заметки» о жидовствующих следующим замечанием: «Сколько в субботников не вглядывайтесь, сколько к ним не прислушивайтесь, – это простые русские мужички с теми же слабостями и с теми же доблестями, что и в России. Имевшие с ними дела говорят в одно слово, что это – честные торговцы, с которыми приятно вести всякое, самое крупное дело.

– Ни за что не обманут! И выпьет с тобой после сделки охотно, и закусит после расчета круто: по-русски, по-православному – настоящие русские люди!»³⁰

Таким образом, в эсхатологии жидовствующих хорошо коррелируют коллективно-бессознательные мифологические мотивы, которые всегда определяли направление мышления и действия в социуме и являлись фактором социальной интеграции и солидарности. В дальнейшем, продолжая эту работу, было бы интересно более полно охватить мифологические мотивы в эсхатологии жидовствующих, чтобы подвергнуть их систематическому изложению и научной интерпретации, а также рассмотреть их в более широком религиозно-культурном контексте.

¹ Например, А. А. Панченко и С. А. Штырков после исследования общин субботников Северного Кавказа выдвинули предположение, что основанием генезиса движения жидовствующих стало формирование «новой социальной границы», при которой социальная идентичность определялась на основе законов Пятикнижия о ритуальной чистоте. См.: Штырков С. А. Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. – М.: «Сефер», 2003. – (Академическая серия, Вып. 11). – С. 266–287; Панченко А. А. Субботники и их сны // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. – М.: Дом еврейской книги, 2003. – (Академическая серия, Вып. 11). – С. 288–319. С таким методологическим подходом к рассмотрению движения иудействующих согласны не все специалисты. Проблематике этого вопроса, например, посвящена следующая работа: Львов А. Л. Русские иудействующие: проблемы, источники и методы исследования // Материалы Десятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Ч. 2. – М.: Пробел-2000, 2003. – (Академическая серия, Вып. 12). – С. 95–107 [электронный ресурс]. URL: <http://lvov.judaica.spb.ru/problems.shtml> (дата обращения 10.01.13). Поиску методологически верного подхода к изучению движения жидовствующих посвящена книга этого ученого «Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество». Следует отметить, что это единственная монография в отечественной литературе, посвященная

движению жидовствующих. Автор убедительно показывает ошибочность подхода к изучению движения, при котором именно религиозные практики жидовствующих выделяются как определяющие признаки этого движения, и поэтому отмечается кажущаяся близость к иудаизму в качестве главной характеристики движения. Автор показывает, что центральным признаком движения является не список ритуальных законов, а принцип соотношения собственных представлений с текстами Ветхого Завета. Вслед за Б. Стоком, автор называет социумы такого типа «текстуальным сообществом», значительно расширяя этот термин. В сообществах такого типа «устанавливается общее понимание текста, которое хранится и передается устной традицией». «В качестве субъекта истории текстуальное сообщество оказывается альтернативой таким формам объединения людей как *нация, конфессия* или *класс*» // *Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. – С. 14, 16.

- ² *Хижая Т.* Движение русских иудействующих: к вопросу о феномене успеха // Альфа и Омега. – 2008. – № 3 (53). – С. 49–59; *Папченко А. А.* Указ. соч. В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона сказано следующее: «Общих признаков учения субботников можно затем установить очень немного: это – обрезание, признание Божества в одном лице, наибольшее преклонение пред Ветхим Заветом и празднование субботы» (Субботники // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. 62. – СПб.: Тип. Акц. Общ. «Издательское Дело», Брокгауз–Ефрон, 1901. – С. 875 [электронный ресурс]. URL: <http://alcala.ru/brokgauz-slovani/izbrannoe/slovar-S/S9335.shtml>. Писатель Ф. В. Ливанов (1890–1907), служивший в Министерстве внутренних дел, написал об этом движении следующее: «Всматриваясь в существование на Руси субботников, или русских жидов, невольно дивишься тому, что для русских людей жида стали идеальным народом, а Ветхий Завет исключительным руководством в вере и жизни» // *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. – Т. 4 – СПб., 1873. – С. 375.
- ³ *Варадинов Н. В.* История министерства внутренних дел. – Кн. 8 (дополнительная). – СПб., 1863. – С. 88 со ссылкой на копию с указа Кавказского Губернского Правления Александровскому Совестному суду, приложенную к делу № 7 МВД от 1811 г.
- ⁴ Там же. – С. 96 со ссылкой на Архив Департамента Общих Дел МВД, дело № 23 от 1819 г. (по жителям Саратовской губернии, Балашовского уезда, села Свиноухи).
- ⁵ Там же. – С. 98 со ссылкой на дело № 23 от 1819 г. (по жителям Павловского и Боровского уездов Воронежской губернии).
- ⁶ *Ливанов Ф. В.* Указ. соч. – Т. 4. – С. 376.
- ⁷ *Варадинов Н. В.* Указ. соч. – С. 89 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 8–10.
- ⁸ Там же. – С. 92 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 16–18.
- ⁹ Там же. – С. 91 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 13–16.
- ¹⁰ Там же. – С. 92 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 18об.
- ¹¹ Там же. – С. 97 со ссылкой на дело № 23 от 1819 г.
- ¹² *Дингельштедт Н. А.* Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. – СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1885. – С. 263.
- ¹³ *Хвольсон Д. А.* Субботники // Минские епархиальные ведомости. – 1871. – № 43. – С. 343. Эту же теорию рассматривает, например, Бенъямин Кац в своей книге «Непогасшие искры. Пленные евреи и русские субботники» [электронный ресурс]. URL: <http://www.machanaim.org/history/giyur/evrei.htm> (дата обращения 10.01.13). См. также *Кац Е. Л.* Об источниках происхождения общин иудействующих в России // Материалы Десятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. – Ч. 2. – М.: Пробел-2000, 2003. – (Академическая серия,

Вып. 12). – С. 108–127. Вероятно, эта теория о происхождении жидовствующих в своё время была широко распространена, поскольку, например, П. И. Мельников в своих «Письмах о расколе» очень категорично выступает против неё и приводит возможные предпосылки для появления такой теории. См.: *Мельников П. И.* Полное собрание сочинений. – Изд. 2-е. – Т. 2. – СПб.: т-во А. Ф. Маркс, 1909. – С. 228–229. С. М. Дубнов также объясняет возникновение движения жидовствующих возвращением «обрусевших» евреев к вере отцов: «От воронежского архиерея поступило донесение такого рода: секта возникла около 1796 года (по позднейшим сведениям – в 1806 г.) «от природных жидов»...». «Взятые на «увещивание» сектанты заявили, что желают вернуться к Ветхому Завету и «содержать веру отцов своих – иудеев». См. *Дубнов С. М.* Новейшая история еврейского народа. – Т. 1. – Изд. 2-е. – Пг.: «Кадима», 1919. – С. 356, 357.

- ¹⁴ *Дингельштедт Н. А.* Указ. соч. – С. 124.
- ¹⁵ *Элиаде М.* Аспекты Мифа. – М.: Академический Проект, 2010. – С. 11.
- ¹⁶ *Элиаде М.* Там же. – С. 29.
- ¹⁷ *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. – СПб.: «Алтейя». 1998. Глава 1: Архетипы и повторяемость. Постановка проблемы [электронный ресурс]. URL: <http://pz-biblio.narod.ru/html/eliade1/retoir1.htm> (дата обращения 10.01.13).
- ¹⁸ *Варадинов Н. В.* Указ. соч. – С. 92 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 16–18.
- ¹⁹ Там же. – С. 90 со ссылкой на дело № 7 от 1814 г., л. 11–13.
- ²⁰ *Элиаде М.* Аспекты Мифа. – С. 43, 44.
- ²¹ Там же. – С. 23.
- ²² *Варадинов Н. В.* указ. соч. – С. 97 со ссылкой на дело № 23 от 1819 г. (по жителям Саратовской губернии, Балашовского уезда, села Свиноухи).
- ²³ *Дингельштедт Н. А.* Указ. соч. – С. 265.
- ²⁴ *Максимов С. В.* За Кавказом (Из дорожных заметок). Субботники // Отечественные записки. – СПб., 1867. – Кн. 2. – Май. – С. 346.
- ²⁵ *Варадинов Н. В.* Указ. соч. – С. 97 со ссылкой на дело № 23 от 1819 г.
- ²⁶ *Дингельштедт Н. А.* Указ. соч. – С. 264.
- ²⁷ *Максимов С. В.* Указ. соч. – С. 342.
- ²⁸ В. Майнов также объяснял приверженность жидовствующих обрядам Пятикнижью «самим характером русского человека». В целом В. Майнов, член Русского Географического общества, посетивший общины субботников в 1870 г., опираясь на популярное в его время представление о двух возможных вариантах генезиса религиозных групп, – «мистические» и «рациональные», – и стремясь остаться в пределах этой теории, считал, что жидовствующие нашли «третий» путь, отвергая первые два. В этом движении исследователь увидел «историю... религиозного протеста». См. *Майнов В.* Странная секта // Русские общественные вопросы: Сборник «Недели». – СПб., 1872. – С. 230–253. Идеи Майнова о происхождении и сути движения жидовствующих неожиданно нашли продолжение в советское время. Религиовед А. И. Клибанов, опираясь на традиционные для марксистско-ленинской историографии представления о сектантстве, увидел в жидовствующих «форму социального протеста, направленного против господствующей церкви». См.: *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). М.: «Наука», 1965.
- ²⁹ *Варадинов Н. В.* Указ. соч. – С. 93 со ссылкой на дело № 23 от 1819 г., л. 73.
- ³⁰ *Максимов С. В.* За Кавказом (Из дорожных заметок). Субботники // Отечественные записки. – СПб., 1867. – Кн. 2. – Май. – С. 353.

Е. С. Данович

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ И АМЕРИКЕ «ПОЗОЛОЧЕННОГО ВЕКА» ГЛАЗАМИ Д. К. ГИРСА И П. А. ДЕМЕНТЬЕВА

В культовом для оппозиционной молодежи 60-х годов XIX в. романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» мелькает образ Рахели, «одной из самых оборотливых евреек, но доброй знакомой Веры Павловны, с которой Рахель была, безусловно, честна, как почти все еврейские мелкие торговцы и торговки со всеми порядочными людьми»¹. Долгое время каждое, даже вскользь брошенное в этом романе слово, было истиной для многих представителей поколения 1860-х и отчасти 1870-х гг. Одним из них, Петра Алексеевича Дементьева, гимназиста начала 1860-х, его учитель, известный педагог Владимир Яковлевич Стоюнин в 1863 г., то есть в год выхода романа, знакомит с Некрасовым и Чернышевским.

Дементьев известен, прежде всего, благодаря своей активной литературной и публицистической деятельности в России и Америке. Выйдя в 20 лет в отставку из привилегированного гвардейского полка, он уехал в родной Весьегонский уезд Тверской губернии, где с 1872 г. по 1878 г. являлся председателем Весьегонской земской управы и уездным предводителем дворянства, а с 1874 г. председателем уездного училищного совета. В мае 1881 г. он эмигрировал в Америку под влиянием разочарования в земской деятельности, краха большинства своих хозяйственных начинаний, угрозы судебного процесса, связанного с лопнувшим коммерческим предприятием, а также опасаясь преследований правительства из-за контактов с народническими организациями Весьегонска (хотя не разделял ни их методов, ни теоретических установок).

Его впечатления от работы в земстве и жизни в провинции отразились в опубликованных в конце 1870-х – начале 1880-х гг. в «Вестнике Европы» художественно-публицистических произведениях – автобиографических деревенских очерках «Издадека и вблизи»² и повести с не менее «говорящим» названием «Не к полю ягоды»³. Завершают эту серию логически связанных между собой произведений написанные по прошествии времени в эмиграции «Воспоминания старого земца»⁴. В Америке, начав с поденщика и пильщика дров, он

стал крупным предпринимателем и политическим деятелем. С начала 1890-х гг. он под псевдонимом П. А. Тверской постоянно посылал в русские газеты и журналы обширные материалы по разным вопросам жизни Америки⁵, в конце 1890-х–1900-е гг. несколько раз приезжал в Россию, поддерживал контакты с участниками либерального движения в России и в эмиграции.

В последнем предотъездном произведении Дементьева – повести «Не к полю ягоды» – впервые встречается еврейская тема, вернее, небольшой эпизод в негативном плане – рисуя картину провинциального общества во время выборов в уездное земское собрание, он упоминает среди так называемой «белой Арапии», или «фаланги “толстых”»⁶ – партии, объединившей опускавшегося «кулака-барина» и поднимавшегося «кулака-мужика»⁷, одинаково искавших лишь личной выгоды от земской работы, господина «с иудейским видом <...> и гнусавым акцентом», характеризуя его как большого либерала на словах и безобразного эксплуататора на деле⁸.

В «Воспоминаниях...» же еврейская тема возникает в совершенно ином ключе – говоря об организации медицинской части уезда, Дементьев вспоминает о том, как после смерти исправлявшего должность земского врача участка правительственного доктора «на его место был прислан еврей, и очень типичный представитель своей расы»⁹. Не расшифровывая данную характеристику, Дементьев в связи с этим отмечает негативное отношение к евреям русского мужика, да и вообще всякого провинциала: «Это такое предубеждение, бороться с которым, – по его мнению, – совершенно невозможно, да и, прежде всего, некогда, так как всяких предубеждений и без этого так непомерно много»¹⁰, – пишет он, затрагивая одну из наиболее острых и красной нитью проходящих через все его «земские» произведения проблему изменения крестьянского сознания, борьбы с предрассудками и суевериями. «Мужик вообще охотнее идет лечиться к фельдшеру, чем к доктору; последнему нужно суметь сделаться вообще популярным, чтобы мужик предпочел его находящемуся при нем же пьяному и невежественному фельдшеру, и если он – еврей, то ему и не добиться этого»¹¹, – утверждает Дементьев, обращаясь к неизменно преобладающей в его произведениях теме отношения крестьян к земским деятелям и служащим (прежде всего врачам и учителям), в данном случае переплетающуюся с национальным вопросом. – «Даже отличный врач-еврей в деревне едва ли может быть полезен, – во всяком случае не иначе как спустя очень долгое время по приезде – предубеждение будет убивать его работу; а в данном случае новый уездный

доктор и сам по себе не был чем-либо особенно желательным»¹². Затем ему пришлось пригласить на место другого ушедшего из-за невероятных тяжелых условий работы врача ещё одного врача еврея, поскольку «найти в то время земского врача для деревенской больницы было чрезвычайно трудно»¹³, то есть здесь возникает «больной» для земства середины 1870-х гг. вопрос катастрофической нехватки земских служащих. Но «этот еврей – человек», – как пишет Дементьев, – «между прочим, очень хороший и добросовестный, скоро понявший, как относился к его еврейству мужик, – вскоре тоже ушел»¹⁴.

Хотя написаны были «Воспоминания...» в начале XX в. в Америке, в них отразилось по большей части восприятие Дементьевым этих коллизий в описываемое им время, то есть во второй половине 1870-х гг.

Интересно, что в посвящённом началу 1860-х годов романе писателя и публициста Дмитрия Константиновича Гирса «Старая и юная Россия»¹⁵ одним из главных героев является именно врач-еврей, образ которого дан в положительном ключе. Хотя тема его еврейства там лишь проскальзывает: «русский, из жидов», – поясняет он своё происхождение принявшему его поначалу за немца помещику, чью дочь он приезжает лечить¹⁶. В его лице перед нами предстаёт пример полностью ассимилировавшегося еврея: «Он был русский, но его дед еще по сю пору проживал где-то на юге, в Одессе, что ли, евреем непорочным, и Маркинсон не скрывал, что его «хвамилия», как он передразнивал кого-то, и теперь еще пребывает в иудействе, живет строго по Талмуду, ест кашерную говядину и носит длинные, уродливые лапсердаки. Сейчас, бывало, и наскажет вам кучу анекдотов про то, как он ездил, по выходе из университета, навещать свою «фамилию» и так мастерски передразнит все еврейские замашки и кривлянье, что вы просто животы надорвете со смеху. Учился он в Москве в университете, куда попал, бежав для этого от родителей, не желавших, чтобы он шел дальше гимназии»¹⁷.

Явственно звучащее в этих словах положительное отношение Гирса к еврейской ассимиляции и несколько насмешливо-настороженное к национальным чертам звучит и в опубликованной им в 1872 г. в газете «Новое Время» статье по поводу выхода в свет I и II томов «Еврейской Библиотеки», издававшейся Ландау¹⁸. Гирс говорит здесь о желательности участия русских сотрудников в еврейских изданиях, поскольку, с одной стороны, это доказало бы, что «наши литераторы либеральничают не на словах только, и не похожи на тех, которые, проповедуя всеобщее равенство, опасаются в общественном месте си-

деть рядом с евреем, а с другой стороны, способствовало бы тому, что в среде их меньше было бы дилетантов по этой части, пускающихся при всяком удобном случае судить и рядить этот несчастный еврейский вопрос, с полным – нужно правду сказать – незнанием»¹⁹. Автор признаёт важность разработки и выяснения еврейского вопроса и в конце прибавляет: «мы не панегиристы евреев и только со стороны предоставления им гражданской равноправности безусловно стоим за них; с других же сторон, мы готовы признать некоторые упреки, делаемые этому народу, и справедливыми»²⁰.

Что касается романа Гирса, то ни в рассказах самого доктора о своей работе, ни в некоторых эпизодах его общения с окружающими, в том числе с крестьянами, не возникает ни намёка на отрицательное отношение в связи с его национальной принадлежностью, да и вообще на какое-либо непонимание его деятельности со стороны крестьян. Вероятно, это связано с описываемой в романе эпохой подъёма и надежд, наступившей сразу после отмены крепостного права – «знаменательное это было время, замечательные сердца и удивительные люди!» – восклицает автор²¹. Одним из этих «удивительных людей» и оказывается доктор Маркинсон, полный стремлений сражаться со всяческой несправедливостью, не просто убеждённый в необходимости и эффективности созидательной деятельности, но постоянно занятый конкретными делами по изменению окружающей жизни, весь кипящий «уверенностью, отвагой и готовностью бороться и бороться»²², абсолютно чуждый тем сомнениям и разочарованию, которое испытывают через пятнадцать лет герои Дементьева.

Однако национальный, а именно, еврейский вопрос встаёт в том же романе Гирса в разговоре другого его героя, также «удивительного» человека, с встреченными по дороге ямщиками и дворниками. Доказывая им, что «все народы равны, главного нет», возвращавшийся домой после жизни в городе сын приказчика Теленьев говорит: «А чтоб у жида душа была поганая – это тоже глупость. Бог сотворил одного человека, Адама, и от него пошли все люди, значит, и жида. Значит, душа Адама перешла и к нам, и к жидам. Если у жида поганая душа, значит, и у нас тоже; значит, Бог дал поганую душу Адаму. Этого не может быть, потому что Бог, говорит закон, всеблаг, т. е. он творит только хорошее, доброе, а дурного, поганого не творит никогда»²³.

Герой Гирса убеждён в необходимости и реальности борьбы с этими предубеждениями путем просвещения – возражая ямщику, утверждавшему, что «жида, сказывают, и убить не грешно», поскольку у него «поганая душа», Теленьев ссылается на христианскую заповедь

«не убий» и уличает ямщика в неточном знании заповедей из-за неграмотности: «Вот немец грамотен и знает, потому что без того ему причастия не дадут. Вот видишь, и в этом грамота хороша. Кто же Богу приятней – тот, который знает, или который не знает?»²⁴. При этом ямщик «законфузился», и все соглашались с главным утверждением Теленьева о том, что «ученье – прибыль, а не ученье – себе убыток»²⁵, то есть здесь герой буквально за пять минут побеждает те самые народные «предубеждения», о невозможности и бесполезности борьбы с которыми пишет Дементьев. Ведь в описываемое Гирсом «знаменательное время» после эйфории освобождения ещё только начиналась реальная повседневная работа по изменению жизни и сознания крестьян, которую взвалило на себя земство. Но оно очень быстро столкнулось с проблемой непонимания со стороны этих самых крестьян, что и отразилось в произведениях Дементьева, в том числе и его обращениях к еврейскому вопросу.

Герои Дементьева приходят к выводу об отсутствии в деревне «постепенного прогресса»²⁶, вывода «крестьянский мир» вообще из сферы какого бы то ни было рационального воздействия, и, естественно, приходят к убеждению, что «нужно что-то другое»²⁷. Данное убеждение, прежде всего, и приводит Дементьева к эмиграции, где он находит это «другое», что отражается в его «американских» произведениях, где также «всплывают» еврейские сюжеты.

В самом первом произведении из этого цикла – автобиографических очерках «Десять лет в Америке», опубликованных в 1893 г. в «Вестнике Европы», говоря о значительном увеличении европейской эмиграции в Америку за 1880-е гг., Дементьев отмечает постоянное ухудшение её качества за счет количественного прироста русских и польских евреев, с которыми «американцам <...> хлопот много всюду, куда они ни проникли; всего несколько недель назад в Чикаго полиция не знала, что с ними делать, вернее, как от них отделаться»²⁸. При этом он добавляет, что «итальянцы, если возможно, еще менее желательны»²⁹. Вполне вероятно, что здесь звучит отголосок его недавней борьбы за существование как эмигранта, хотя, возможно, мнение это могло быть вызвано и более-менее объективными наблюдениями за эмиграцией того времени. Кроме того, в статье того же года «Америка для американцев»³⁰, являвшейся откликом на «своевольную», как он пишет, интерпретацию его очерков в статье «Московских ведомостей», он, раскрывая смысл доктрины Монро, уточняет свою позицию относительно эмиграции, подчеркивая положительные черты добровольного, естественного «обамериканивания», то есть интеграции

эмигрантов в абсолютно открытое для них американское общество и отрицательные – их самоизоляции, что, кстати, вполне созвучно упомянутым выше взглядам Гирса на ассимиляцию евреев.

И вот уже в поздней публицистической работе Дементьева, посвящённой аграрному вопросу в России и опубликованной в Петербурге в 1912 г.³¹, он, возвращаясь к своей излюбленной теме уничтожения обособленности крестьянского мира, говорит о положительном значении так называемой «рабочей» эмиграции в Америку, главным образом, русских крестьян, уже с совсем иным оттенком упоминает и о еврейской эмиграции: «Невозможно узнать приехавших сюда несколько лет тому назад молокан и сибиряков, даже евреев-горожан из Одессы или Кишинева. Это теперь совсем другие люди по всей своей наружности и тому, как они ходят, сидят, едят и говорят. Особенно быстро преобразуются люди молодые, не успевшие еще окончательно одереветь в своих родных захолустьях»³². Прежде всего, конечно же, здесь сформулировано то другое, что он находит для радикального изменения крестьянского сознания, как альтернативу постепенной просветительской работе «внутри» деревни. «Они вернутся домой с такой шлифовкой в разных направлениях, которая от них не отстанет до самой могилы»³³. Хотя данные заключения, естественно, не относятся к евреям-горожанам, но характерно, что «еврейский вопрос» вновь «всплывает» у Дементьева в контексте тех же просветительских идей изменения среды, что и в его «земских» произведениях, только теперь уже с совершенно иным оттенком. Америка, как огромный плавильный котёл, что он не раз с восхищением отмечает, влияет и на изменение его собственного сознания, о чём он также пишет в «Воспоминаниях...», прежде всего, в связи с изменением отношения к земской работе, которая, как и «всякое общественное дело», должна быть основана «на деловых, неуклонных базисах, а не на сантименте и настроении – они слишком скоропреходяще и ненадежны»³⁴.

Вернувшись уже как американский журналист в общественную жизнь России, Дементьев вновь обращается иногда к еврейской тематике. Так, в опубликованных им в 1907 г. в «Вестнике Европы» выдержках из писем к нему К. П. Победоносцева за 1900–1904 гг.³⁵, посвящённых духовоборам, Дементьев помещает письмо Победоносцева по поводу «кишинёвского дела». Но поскольку взгляды Победоносцева по национальному и, в том числе, еврейскому, вопросу представляют отдельную тему, а никаких комментариев к данному сюжету, в отличии, кстати, от многих других сюжетов их переписки, Дементьев не даёт, останавливаться на нём мы не будем.

Большой интерес представляет обсуждение того же кишинёвского погрома в интервью Дементьева с другой ключевой фигурой российской политики, П. А. Столыпиным, с которым он познакомился во время своего приезда в Россию в декабре 1906 г., будучи «независимым русским и американским журналистом» и специальным представителем компании Associated Press³⁶. Соответственно, говорит он о российских событиях, прежде всего, с точки зрения восприятия их американским общественным мнением, в глазах которого «кишинёвский погром, затем еврейские погромы в других городах и избиение интеллигенции <...> послужили <...> острым началом современных <...> антипатий к России <...>. Отношение к ним власти во многих случаях более чем сомнительное, не только в смысле бездействия, но и в смысле поощрения. Власть или бессильна, или она им потворствует», – замечает Дементьев, подчеркивая, что «в глазах Запада ничто так не подрывает доверия к намерениям русского правительства, как беспрепятственное допущение <...> черносотенной агитации и апатия в преследовании ее кровавых последствий, несмотря на существование военных положений (так в тексте – *Е. Д.*) и полевых судов. В совокупности этих фактов склонны видеть какую-то темную политическую игру, а не твердую решимость искоренить анархию во всех видах»³⁷, – говорит Дементьев Столыпину и подробно приводит очень нервную реакцию премьер-министра, отмечающего необычайную щекотливость данной темы из-за гнёта «различных давлений и влияний, которые постоянно и очень остро действуют на кабинет»³⁸, намекая на позицию императора, изменить которую он бессильен. «Мне остается только лавировать. Погромы теперь прекратились, и пока я у власти, их больше не будет, – утверждает он. – За прошлое я <...> не ответственен, и попрошу вас извинить меня, если этим и ограничу свой ответ. Во всяком случае, это только одна и, сравнительно незначительная сторона нашей жизни»³⁹.

По иронии, заявление это несколько созвучно с приведёнными выше словами из «Воспоминаний...» Дементьева о том, что «невозможно, да и, <...> некогда <...> бороться» с предубеждением к евреям русского мужика» из-за обилия всяких других предубеждений⁴⁰. По-разному, как мы видели, относятся герои Гирса и Дементьева к реальности борьбы с этими «предубеждениями», но у обоих авторов еврейский вопрос встает по большей части именно в контексте просвещения, изменения сознания народа.

Эта проблема была ключевой как в «земских», так и во многих «американских» произведениях Дементьева. В 1897 г. в Лондоне он

начинает издавать журнал с целью объединения революционной и либеральной групп российской эмиграции, дав ему символическое название «Современник», напоминавшее о Н. Г. Чернышевском, повлиявшим на становление взглядов его поколения. Еврейский вопрос занимал немаловажное место в размышлениях столь разных представителей этого поколения, как П. А. Дементьев и Д. К. Гирс, что мы видели на примере их произведений.

¹ Чернышевский Н.Г. Что делать? – М.: Дрофа, 2004. – С. 258.

² Издалека и вблизи. Деревенские очерки П. А. Тверского // Вестник Европы. – 1880. – Т. V. – Кн. 9. – С. 311–350; Кн. 10. – С. 526–572.

³ Тверской [Дементьев] П. А. Не к полю ягоды. Две недели в медвежьем углу // Вестник Европы. – 1881. – Т. 11. – Кн. 3. – С. 47–89; Кн. 4. – С. 557–609; Кн. 5. – С. 75–106.

⁴ Тверской [Дементьев] П. А. Воспоминания старого земца // Вестник Европы. – 1903. – Т. 9. – С. 310–378; Т. 10. – С. 211–320; Т. 11. – С. 221–443.

⁵ Десять лет в Америке. Из личных воспоминаний П. Тверского // Вестник Европы. – 1893. – Т. 1. – С. 213–246; Т. 2. – С. 311–325; Т. 3. – С. 159–187; Т. 4. – С. 75–129; Т. 5. – С. 1–62; Моя жизнь в Америке. Очерки П. А. Тверского // Вестник Европы. – 1894. – Т. 1. – С. 6–41; всего за 21 год 50 больших статей.

⁶ Тверской [Дементьев] П. А. Не к полю ягоды... – Кн. 3. – С. 73.

⁷ Там же. – С. 76.

⁸ Тверской [Дементьев] П. А. Не к полю ягоды... – Кн. 5. – С. 90.

⁹ Тверской [Дементьев] П. А. Воспоминания старого земца... – Т. 11. – С. 277.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 278.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Гирс Д. К. Старая и юная Россия // Отечественные записки. – 1868. – № 3. – С. 1–105; № 4. – С. 317–402.

¹⁶ Там же. – № 3. – С. 77.

¹⁷ Там же. – № 3. – С. 90–91.

¹⁸ Гирс Д. К. Поворот в русско-еврейской публицистике // Новое Время. – 1872. – № 104. – С. 2.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Цит. по: Гирс Дмитрий Константинович // Биография.ру: Биографическая энциклопедия [электронный ресурс]. URL: <http://www.biografija.ru/>

²² Гирс Д. К. Старая и юная Россия. – № 4. – С. 321.

²³ Там же. – С. 350–351.

²⁴ Там же. – С. 351.

²⁵ Там же. – С. 351–352.

²⁶ Тверской [Дементьев] П. А. Воспоминания... – Т. 11. – С. 410.

²⁷ Издалека и вблизи ... – Кн. 9. – С. 341.

²⁸ Десять лет в Америке. – Т. 5. – С. 25.

²⁹ Там же.

³⁰ Тверской [Дементьев] П. А. Америка для американцев: Письмо в редакцию // Вестник Европы. – 1893. – Кн. 12. – С. 858–862.

³¹ Тверской [Дементьев] П. А. Земельный голод и борьба с ним. – СПб.: тип. П. П. Соикина, 1912.

³² Там же. – С. 21.

³³ Там же.

³⁴ Тверской [Дементьев] П. А. Воспоминания... – Т. 10. – С. 300.

³⁵ Тверской [Дементьев] П. А. Из деловой переписки с К. П. Победоносцевым. 1900–1904 годы // Вестник Европы. – 1907. – Т. 6. – Кн. 12. – С. 651–668.

³⁶ Тверской [Дементьев] П. А. К историческим материалам о покойном П. А. Столыпине // Вестник Европы. – 1912. – Т. 4. – С. 184.

³⁷ Там же. – С. 186.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Тверской [Дементьев] П. А. Воспоминания старого земца... – Т. 11. – С. 277.

Н. С. Ивчик

(Ровно, Украина)

ПОПРАННАЯ ИНАКОВОСТЬ: ЕВРЕЙСКАЯ ШКОЛА В СПЕКТРЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПРАВОБЕРЕЖНОЙ УКРАИНЕ ПЕРИОДА ПРАВЛЕНИЯ АЛЕКСАНДРА II

Согласно суждениям современных историков, школа, наряду с вооруженными силами, была наиболее классической сферой, благодаря влиянию на которую европейские государства XIX в. осуществляли социальную интеграцию «чужих», преодолевая сословную, классовую, этническую и расовую идентичность¹. Поддерживая этот тезис, попытаемся проанализировать курс Российской империи в Правобережной Украине в особой общественно-политической атмосфере – во времена реализации в стране буржуазных преобразований.

Как известно, политика Александра II в еврейском вопросе была неоднозначной: с одной стороны, определённая терпимость по отношению к иудеям (о которой среди прочего свидетельствует сам факт создания несколькими десятилетиями ранее государством образовательных учреждений для евреев, а также относительная беспрепятственная работа хедеров и иешив), а с другой – сохранение черты оседлости.

Определённый нами дуализм в этноконфессиональной политике государства подтверждается как вышеуказанной структурой еврейского образования, так и нововведениями властей в этой сфере общественной жизни. Важнейшим элементом инноваций для евреев стало введение в учебный процесс их детей русского языка: он стал обязательным для изучения в еврейских школах; на русском должен был преподаваться ряд предметов (в т.ч. изучаться Талмуд и история евреев)².

Эти факты свидетельствуют о стремлении власти создать билингвистические каналы коммуникации в образовании. Несомненно, что параллельное употребление двух языков в процессе обучения детей-евреев правомерно рассматривать не только как средство для овладения ими языком доминирующего большинства, но и как инструмент для стимулирования их аккультурации. Наше суждение подтверждается созданием по инициативе члена Волынской губернской еврейской комиссии, житомирского раввина Льва Бинштока в ноябре 1861 г. «Субботней школы для Житомирского еврейского населения»³ (в ином документе она именуется «Субботней школой для еврейского ремесленного класса»⁴).

Само название учебного заведения позволяет, на первый взгляд, констатировать очевидную коллизию: ведь оно создавалось при Житомирском раввинском училище. С учётом канонов иудаизма, особого отношения евреев к субботе, очевидна, скажем так, специфика организации учебного процесса. Её, по нашему мнению, правомерно объяснить курсом власти в еврейском вопросе времён Александра II: педалирование процесса их просвещения при одновременном приобщении к культуре доминирующего христианского большинства. Именно этим, предполагаем, объясняется организация учебы по субботам. Красноречивым является и то, что наряду с вопросами религиозного характера учащиеся «Субботней школы для Житомирского еврейского населения» должны были изучать арифметику и чтение на русском языке⁵.

Нашу версию прочтения используемых документов усиливает звучание заявления раввина Иссера Исаевича Кулишера, который являлся членом Волынской губернской еврейской училищной комиссии. Обращаясь 26 мая 1880 г. к её председателю М. Барскому, этот, предполагаем, «казённый» раввин декларировал своё стремление привлечь максимально большее количество учеников в казённые еврейские училища и минимизировать влияние консерваторов на процесс обучения детей-евреев⁶. Исповедуемые И. Калишером

цели – пример мировоззрения «казённых» раввинов, а одновременно и разницы мировосприятия последних и тех, кого в XIX в. называли духовными раввинами.

Во время реализации буржуазных преобразований всё большее количество евреев осознало необходимость изучения русского языка. Красноречивыми являются такие статистические данные: в то время как в 1853–1886 гг. общее количество гимназистов выросло почти в шесть раз, численность евреев среди них увеличилась почти в пятьдесят раз. Период наиболее активного потока евреев в подобные учебные заведения приходится на 1865–1875 гг.⁷

Приведённая статистика свидетельствует об эффективности избранной властью стратегии: перспектива получения университетского диплома с соответствующими преференциями оказалась действенным катализатором для приобщения еврейской молодёжи к получению светского образования, её интеграции в русскоязычное пространство. Вместе с тем констатируем: несмотря на различные мотивы интеграции евреев в доминирующую культурную среду, значительная их часть всё же отказывалась отдавать своих детей на обучение в гимназии⁸. По нашему мнению, это обусловлено как вмешательством правительства в жизнь иудеев, так и их страхом перед перспективой русификации.

Политика власти в вопросе образования евреев стала более очевидной после того, как министерство образования возглавил противник специальных еврейских институтов гр. Д. А. Толстой: за время его пребывания на этой должности фактически вся система отдельных еврейских учебных заведений была низведена до уровня начального образования. Это привело к резкому сокращению количества еврейских школ, которые массово закрывались в 1873 г.

Причины стремительного уменьшения количества учащихся в еврейских школах различные. Сказалось как стремление родителей содействовать интеграции детей в доминирующую культурную среду, так и политика власти: согласно нововведениям, получение гимназического образования открывало путь в университет, а его окончание – к приобретению права повсеместного жительства. Таким образом, в этноконфессиональной политике в еврейском вопросе правомерно констатировать не только либеральные по своей сути нововведения, но и создание перед иудеями ситуации выбора: учёба детей в хедерах и иешивах, которая гарантировала сохранение их социокультурной самобытности, но при этом обрекала на дальнейший обособленный образ жизни, с одной стороны, или же образование в гимназиях и уни-

верситетах, а, следовательно – перспектива получения права на выезд из черты оседлости, – с другой. При этом очевидно, что процесс получения гимназического и университетского образования означал для евреев жизнь и деятельность в той среде, которая если не стимулировала их аккультурацию, то, как минимум, отдаляла от обособленного образа жизни консервативного старшего поколения.

Таким образом, не создавая преград существованию еврейских школ, власть избрала более гибкую стратегию: она стимулировала отток учащихся из них благодаря предоставлению возможности приобретения определённых свобод и привилегий теми евреями, которые получили университетское образование. Следовательно – с учётом фактора различных перспектив выпускников разных учебных заведений – еврейские школы в скрытой, латентной форме, но всё же оказались попорченными, что свидетельствовало о нежелании властей содействовать сохранению культурного многообразия в Правобережной Украине.

¹ Натанс Б. За чертой: Евреи встречаются с позднимперской Россией. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – С. 232.

² З. С. [Слонимский З. Я.]. Киев, 18 ноября 1864 г. // Киевлянин. – 1864. – № 61. – С. 246.

³ [Распоряжение попечителя Киевского Учебного округа директору Житомирского раввинского училища от 13.11.1861] // Государственный архив Житомирской области (далее – ГАЖО). Ф. 396 (Житомирское раввинское училище. Г. Житомир Волынской губернии. 1847–1873 гг.). Оп. 1. Д. 135. Л. 7. (Дело Житомирского раввинского училища. О предложении учредить при сем училище Субботней школы для еврейского ремесленного класса, 08.07.1861).

⁴ [Распоряжение попечителя Киевского Учебного округа директору Житомирского раввинского училища от 27.10.1861] // Там же. Л. 5.

⁵ Там же.

⁶ Рапорт члена Волынской губернской еврейской училищной комиссии раввина Иссера Исаевича Кулишера председателю Комиссии, директору Житомирского еврейского учительского института статскому советнику Михаилу Григорьевичу Барскому // ГАЖО. Ф. 354 (Житомирский еврейский учительский институт. 1873–1886 гг.). Оп. 1. Д. 71. Л. 125об. (Дело о приеме в институт и об освобождении студентов от рекрутской повинности и др., 1880).

⁷ Натанс Б. Указ. соч. – С. 249.

⁸ Употребление отечественного господствующего языка... // Волынские губернские ведомости. – 1873. – № 1. – С. 3.

Л. П. Захарова

(Тула, Российская Федерация)

ПРАКТИКА ПРИМЕНЕНИЯ ЗАКОНОВ О ЕВРЕЯХ В ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

Стремление правительства полностью поставить под контроль миграцию еврейского населения входило в противоречие как с требованиями экономического развития страны, так и с потребностями в свободе экономической деятельности еврейского населения Империи, и не удовлетворяло в полной мере целям правительства по интеграции евреев в российское общество. Вследствие этого законодательство о праве пребывания евреев во внутренних губерниях дополнялось многочисленными циркулярами Министерства внутренних дел, порой противоречащими друг другу. Определённую сложность составляло и толкование нормативных актов. Ещё один пласт проблем составляло применение законодательства в ряде спорных случаев, прямо не определённых в законе или определённых неявно. С другой стороны, всё это оставляло для местных властей возможность определённого маневрирования в еврейском вопросе в плане толкования его как в расширительном, так и в ограничительном смысле. В конечном итоге правоприменительная практика на местах во многом сводилась к личной позиции губернатора, губернского правления и полицейских чиновников.

В целом надо отметить, что в рассматриваемый нами период (1890-е – 1913 гг.) Тульские губернские исполнительные органы в подавляющем большинстве случаев чётко следовали законодательным предписаниям. Большинство прошений о праве жительства, если они прямо не противоречили закону, удовлетворялось. С другой стороны, присутствовал жёсткий контроль за занятиями евреев, и в случае оставления ими своего ремесла следовало предписание со стороны полицейского управления о выдворении еврея из города как утратившего право на проживание вне черты оседлости.

Но соблюдение законодательства не избавляло от коллизий в правоприменительной практике, что было обусловлено как наличием пробелов в законодательстве, так и незнанием законов со стороны евреев, в частности, отсутствие необходимых бумаг, в том числе свидетельства о несудимости от полиции. Определённые проблемы возникли в связи с упразднением ремесленных управ и изменением в порядке выдачи ремесленных свидетельств и т. п.

Другой пласт проблем был связан с неопределённостью правового положения женщин и особенностями социальной структуры российского общества. Так, нередко возникали трудности при определении права на жительство во внутренних губерниях жён евреев из черты оседлости. В 1905 г. было отказано в праве на жительство в городе Сарре Михеевне Белоус в связи с отсутствием у неё «согласия мужа на выдачу ей отдельного от него вида на жительство»¹, даже несмотря на имеющийся диплом о высшем образовании.

Как указывалось в одном из рапортов Тульского городского полицейского управления, «право на повсеместное жительство – есть право личное, а не право их состояния, которое никому из евреев законом не предоставлено, и что порядок пользования правом передвижения в Империи определяется не законами о состояниях, а уставом о паспортах»². Из этого следовало, что женщина, даже владеющая каким-либо ремеслом и имеющая соответствующее свидетельство, имеет право проживать во внутренних губерниях, только если таким правом обладает её муж. Исключение было сделано для повивальных бабок и, возможно, врачей и дантистов. Однако, в любом случае, дети такой еврейки не получали права проживать вместе с матерью вне черты, если их отец не обладал таким правом. К счастью, такое толкование законов было весьма редким явлением, и его применение зависело, по-видимому, в большей степени от личных установок чиновников.

К вдовам губернское начальство было более благосклонно. Так, губернатор В. К. Шлиппе, весьма либерально настроенный по отношению к евреям, удовлетворяет ходатайство коллежского советника, врача М. Гринштейна о разрешении проживать в городе матери его жены, вдове бывшего московского раввина С. Минора, в связи с тем, что она «не имеет в Вильно ни родных, ни близких ей людей вообще, а между тем она, как старая и болезненная женщина, нуждается в уходе за собою» и «в виду того, что таким уходом близких и преданных ей людей она может пользоваться только в Туле»³.

Престарелые, не способные заниматься ремеслом, и, следовательно, прокормиться самостоятельно, представляли собой отдельную категорию еврейского населения Империи, чьи права на проживание вне черты оседлости явно не были прописаны законодательно. В случае с вдовой Минора губернатор взял рассмотрение вопроса на себя. Но в ряде других случаев, когда вопрос касался разрешения оставить на жительство в городе ремесленников в преклонном возрасте, даже проживших здесь более 20–30 лет, обращаться приходилось в Министерство внутренних дел. Несмотря на ряд определений Сената и поло-

жение циркуляра 1893 г., согласно которому в особо исключительных случаях «губернаторам предоставляется право ходатайствовать перед министерством об оставлении евреев в местах их временного поселения, до особого распоряжения центральной власти,... по рассмотрению в законодательном порядке общего вопроса о евреях»⁴, Министерством внутренних дел такие ходатайства удовлетворялись не всегда.

Также возникали сложности с установлением права жительства купцов 1 гильдии и членов их семей, приписанных к городам вне черты еврейской оседлости. В декабре 1913 г. полицейским управлением было отказано в праве жительства в городе калужском 1 гильдии купеческому сыну Иосифу Авербаху в связи с непредоставлением приказчиного свидетельства⁵. Авербах обратился в Тульское губернское правление, которое, ссылаясь на 538 ст. т. IX Законов о состоянии изд. 1899 г., постановило, что Авербах имеет право проживать в Туле как член семьи купца 1 гильдии, приписанного вне черты еврейской оседлости (в связи с чем он имеет право повсеместного жительства в Империи), в качестве приказчика своего отца по его доверенности и при наличии свидетельства о несудимости⁶.

Одним из наиболее болезненных вопросов, касающихся еврейской общины в целом, была легализация проживания во внутренних губерниях мелаamedов. В законе о хедерах и мелаamedах 1893 г. их официальный статус прописан не был, т. е. самостоятельного права проживания вне черты оседлости учителя религиозного закона не имели. Это создавало неопределённость и ненадёжность положения мелаamedа. Определённый выход находился в приобретении мелаamedом ремесленного свидетельства и проживании в городах внутренних губерний в статусе ремесленника. Однако и в этом случае мелаamed зависел от благосклонности верхушки еврейской общины, полицейских чинов и губернского правления, так как незанятие своим ремеслом было поводом к выселению в черту оседлости, а совмещение занятий мелаamedа с ремесленным трудом не всегда было возможно. Так, в архивах Тульского полицейского управления сохранилось постановление Тульской ремесленной управы от 07. 09. 1913 об исключении мелаamedа Берки Израилева Гиршева Зона из числа временных ремесленников цеха и свидетельство домовладелицы, что стекольным ремеслом он не занимается, «а учит еврейских детей, ходит к ним на дома»⁷. Согласно еврейскому листку Берки Зона от 1896 г., он проживает в Туле 22 года, имеет договорную книжку с И. М. Зафреном⁸, у которого «занимается по стекольному ремеслу в качестве мастера», имеет освобождение от службы в армии⁹. Однако, уже в 1913 г., при проверке прав жительства

Зона в Туле, Лев Зафрен показывает, что «в их доме мастерской нет и никогда не было»¹⁰. В данном случае очевидно, что ремесло не было основным занятием мелаamedа, и его право на жительство в городе напрямую зависело от расположения семьи Зафрена.

Причина таких разночтений кроется в запутанном и постоянно меняющемся за счёт внесения поправок законодательстве о праве жительства евреев – купцов и ремесленников – вне черты еврейской оседлости. Поэтому на местном уровне предпринимаются попытки придать правоприменительной практике некую упорядоченность. В 1909 г. в Тульском губернском правлении рассматривался вопрос о неправильной выдаче Тульской ремесленной управой евреям-ремесленникам свидетельств на звание мастера или подмастерья¹¹. Постановление содержит исчерпывающий перечень документов, необходимых для предъявления местному полицейскому управлению, а также чётко регламентирует порядок получения и подтверждения права на жительство. 15 марта 1913 г. выходит циркуляр Тульского губернского правления о правилах регистрации и выдачи вида на жительство евреям-купцам¹². В том же 1913 г. Тульским городским полицейским управлением издается «Руководство по 6 еврейскому столу полицейского управления с указанием необходимых бумаг и документов»¹³ с целью унификации правоприменительной практики в Тульской губернии и упорядочения документооборота по делам о праве жительства евреев в Тульской губернии.

Таким образом, правоприменительная практика законов о евреях в Тульской губернии испытывала на себе влияние как позиции центральных властей (через циркуляры Министерства внутренних дел и решения Сената), так и настроений, преобладавших в среде местных властей. При этом неопределённость позиции российского правительства в вопросе о дальнейших путях развития еврейского законодательства и невозможность решения вопроса в либеральном ключе приводили постепенно к попыткам регламентации порядка предоставления евреям права жительства во внутренних губерниях в сторону его ужесточения, что хорошо видно на примере «Руководства...» 1913 г.

¹ Прошение Сары Михелевны Белоус // Государственное архивное учреждение Тульской области (далее – ГАУ ТО) «Государственный архив». Ф. 445 (Тульское городское полицейское управление). Оп. 4. Д. 623. Л. 5об. (Дело о праве жительства евреев в г. Туле).

² ГАУ ТО «Государственный архив». Ф. 90 (Канцелярия Тульского губернатора). Оп. 1. Т. 44. Д. 38553. Л. 135. (Прошения по разным вопросам).

³ Прошение врача М. Гринштейна // Там же. Л. 17.

- ⁴ Цит. по: Руководство к русским законам о евреях / сост. М. И. Мыш. – Изд. 4-е, пересмотр. и доп. – СПб., 1914. – С. 266.
- ⁵ Постановление Тульского городского полицейского управления // ГАУ ТО «Государственный архив». Ф. 445. Оп. 4. Д. 3. Л. 2. (Дело калужского купеческого 1 гильдии сына Иосифа Янкелева Авербуха).
- ⁶ Отношение из Тульского губернского правления Г-ну Полицмейстеру г. Тулы // Там же. Д. 3. Л. 8.
- ⁷ Постановление Тульской ремесленной управы об исключении Зона из числа временных ремесленников цеха // Там же. Д. 208. Л. 12. (Переписка о меламедах).
- ⁸ Семья Зафренов, Гилель, Исаак и их отец, Меер Исаакович, традиционно заботилась о поддержании религиозной жизни города. Меер Исаакович был первым тульским раввином, после ухода с этой должности оставался неформальным лидером еврейской общины города. Гилель Зафрен также принимал самое непосредственное участие в жизни общины, не раз выступал ходатаем о делах общины перед губернскими властями, занимал пост председателя хозяйственного правления при втором молитвенном доме. Лев Зафрен – сын Исаака Зафрена.
- ⁹ Еврейский листок Зона // ГАУ ТО «Государственный архив». Ф. 445. Оп. 4. Д. 208. Л. 5.
- ¹⁰ Постановление Тульского городского полицейского управления // Там же. Оп. 4. Д. 208. Л. 20.
- ¹¹ О неправильной выдаче ремесленных свидетельств... // Там же. Оп. 5. Д. 297. Л. 2. (Циркуляры «о евреях»).
- ¹² Циркуляр тульского губернского правления» о порядке регистрации купцов, прибывающих из черты оседлости // Там же. Оп. 5. Д. 297. Л. 1.
- ¹³ Там же. Оп. 3. Д. 63.

Е. З. Гончарова

(Барнаул, Российская Федерация)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВРЕЕВ-ПОДРЯДЧИКОВ В СФЕРЕ ГОРОДСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

На протяжении второй половины XIX в. Российская империя нуждалась не только в профессиональных архитекторах, инженерах, техниках, но и в квалифицированных исполнителях строительных подрядов. В отечественной историографии, посвящённой развитию строительного дела на рубеже XIX–XX в., когда строительный бум достиг своего апогея, вопрос о роли подрядчиков в городском строительстве ещё не поднимался. В фокусе проводившихся исследований в основном находились инженеры и архитекторы, которые не только

проектировали здания, но и осуществляли технический надзор за их сооружением. Производство строительных работ предполагало «наличность двух главных факторов: капитала и труда», а посредником между ними, «в частном случае – между домовладельцем и подрядчиком»¹, являлся архитектор. Частные застройщики либо самостоятельно искали подрядчика, либо по рекомендации архитекторов. При осуществлении строительства за счёт государственных или городских средств наймом подрядчиков занимались городские управы (с участием архитектора), проводившие «решительные торги с переторжкой».

В рассматриваемый период колоссальные общественные строительные предприятия ставили «на очередь забытые вопросы строительного хозяйства»², в котором значительную роль играла «группа строительной промышленности», являвшаяся «одной из промысловых и в свою очередь распалась на несколько классов, включая класс подрядчиков строительных работ»³. Занимавшиеся исполнением подрядов – контрагенты, антрепренёры, подрядчики – никогда не выделялись в отдельную профессиональную общность, поэтому установить их количество невозможно. Причины, обусловившие отсутствие исполнителей строительных подрядов в профессиональной статистике, сводятся к тому, что с понятием «подрядчик» не связывалось «представление об определённой корпорации, члены которой обладали бы известным кругом общих и специальных познаний, цензом профессиональным или имущественным в установленных правительством размерах» и он «весьма редко являлся местным оседлым обитателем»⁴. Профессия подрядчика являлась «одной из самых свободных», а право на исполнение подрядов «присваивалось всяким желающим, чувствующим призвание к этому рода деятельности»⁵. На наш взгляд, эти же причины лежат в основе привлекательности подрядной деятельности для евреев, весьма ограниченных в правах в черте их постоянной оседлости. Кроме того, в России частное строительно-подрядное дело было поставлено таким образом, что «всякий мог взяться за дело не только без капитала, но и без всяких средств вообще»⁶.

В условиях нарождавшегося рынка строительных услуг, когда подрядчиками могли быть «оторванный от сохи неграмотный серый мужик» или «выгнанный со службы за непорядочность регистратор»⁷ – грамотный, добросовестный, «интеллигентный» еврей, «которому доступно понимание простых форм договора и контрактов» выигрывал в конкурентной борьбе. В городах империи евреи часто принимали на себя не только частные строительные подряды, но и казённые, которые требовали от подрядчика внесения залога «в обеспечение ис-

правности», а выдача заработных денег допускалась после принятия работ⁸. Данные переписи населения 1897 г. дают представления лишь о занятости евреев строительным делом по губерниям.

Таким образом, о наличии евреев-подрядчиков и характере их деятельности мы можем судить на основе отрывочных сведений губернской периодической печати империи и публикаций в столичных профессиональных журналах. Так, 21 июля 1893 г. «объявленный торг с переторжкою» на строительство каменного магазина на толкучем рынке в Иркутске не состоялся, потому что никто из желающих принять подряд на строительство не явился. Позже в управу поступили заявления от четырёх желающих построить здание. Мещанин М. Горбунов вызвался построить за 6832 руб.; гражданский инженер Фиалковский – за 5000; селенгинский мещанин Ф. Щепетунин – за 4800; иркутский мещанин Борис Горфин – за 4500 руб., причём он был согласен перевезти старые материалы и произвести облицовку фасадной стены новым кирпичом. Несмотря на выгодное предложение Горфина, подряд ему не достался по причине решения управы произвести постройку магазина хозяйственным способом⁹.

Производство строительных работ было связано с разного рода рисками быть вовлечённым в крупные скандалы и судебные разбирательства. В ноябре 1897 г. в Варшаве в строившемся четырехэтажном доме Хаима и Малки Мерецких обрушилась сначала одна из внутренних стен, а затем поперечная. В результате обвала пострадали шестеро рабочих, один из которых позже скончался от полученных травм. Несмотря на то, что «в документах, приложенных к делу, в планах, утвержденных губернским правлением, постройками должен был заведовать архитектор Янишевский, а наблюдать архитектор Яблонский», в конечном итоге наказание понес «заведующий постройкой» – Шмуль Спивак, которого суд приговорил к двухмесячному тюремному заключению и уплате 6000 руб. в пользу семейства погибшего¹⁰.

Нередки были в среде подрядчиков случаи банкротства, о которых сообщалось в местной прессе, а в особо впечатлявших публику случаях – в центральной печати¹¹. В заключение можно сказать, что, несмотря на все трудности с получением строительных подрядов и риски, сопряжённые с их исполнением, эта деятельность в нарождавшейся строительной индустрии империи была одной из самых привлекательных для российских евреев, поскольку позволяла реализовывать им свои предпринимательские способности «в свободной профессии», выгодно выделяясь на фоне конкурентов, и находить источники к существованию везде, где им удавалось обосноваться.

¹ Барановский Г. В. Принципы строительной этики // Наше жилище. – 1894. – № 1. – С. 9.

² Там же.

³ В. Я. Строительная деятельность в важнейших городах // Строитель. – 1896. – № 13–14. – Стлб. 567.

⁴ Барановский Г. В. Принципы строительной этики // Наше жилище. – 1894. – № 4. – С. 3–4.

⁵ Там же. – С. 4.

⁶ Там же. – С. 5.

⁷ Там же. – С. 6.

⁸ Там же.

⁹ Известия Иркутской городской думы. – Т. III. – 1893. – № 17–18. Сентябрь. – Иркутск, 1893. – С. 40–41.

¹⁰ Строитель. – 1900. – № 9–10. – Стлб. 375–378.

¹¹ См., например: Строитель. – 1896. – № 18. – Стлб. 760–761.

В. В. Кнорринг

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ВОСЕМЬ КНИГ ОДНОГО ИЗДАТЕЛЬСТВА (По материалам электронного каталога книг на идише из фонда РНБ)

Около ста лет назад на страницах русской демократической прессы появилось словосочетание «идейные издатели». Оно прижилось, затем переключалось в советское книговедение, но точной дефиницией так и не обзавелось. Достаточно было общих моментов: прежде всего, «идейным» считался издатель, который не гнался только за выгодой. Затем предполагалось, что у этого издателя есть некие идеалы и определяемая ими издательская программа, а также собственно «идеи» – способы, которыми эта программа претворялась в жизнь.

Как правило, наибольший интерес у исследователей вызывает именно история «идейных» издательств. Успех коммерческих книгоиздательских фирм важен лишь для маркетологов книжного рынка. Но известно немало парадоксальных ситуаций, когда самые успешные издатели вдруг начинали проявлять неслыханную «идейность», подчас в убыток себе. А темой данного сообщения станет нечто большее, чем просто «идейность», – гражданская позиция двух одесских издателей и книготорговцев – братьев Блетницких.

О них известно немного. В своё время Залман Рейзен, составитель знаменитого «*Leksikon fun yidisher literatur, prese un filologie*» почему-то не включил статью о братьях Блетницких в свой справочник, а одесские архивы сильно пострадали во время войны. Таким образом, едва ли не единственным источником по истории этого издательства стала его печатная продукция. И, разумеется, мемуары, из которых только и можно почерпнуть крупницы сведений о фирме, когда-то пользовавшейся известностью в Одессе. Итак: фирма была основана в 1870 г. братьями Х. и М. Блетницкими, находилась на Еврейской улице и к началу XX в. располагала крупной типолитографией, в которой печатались книги и газеты, а также книжным магазином.

Издания братьев Блетницких на идише сегодня бережно хранятся в фонде Отдела литературы на языках Азии и Африки Российской национальной библиотеки, а их описания включаются в электронный каталог этого фонда, работа над которым продолжается уже семь лет. Одной из целей каталогизации является как можно более подробное описание каждой книги, поэтому все они тщательно анализируются. Отметим, что в настоящее время каталог содержит около 6 000 описаний (что составляет более 25% от общего количества книг в фонде). Данную выборку можно считать вполне репрезентативной.

Братья Блетницкие выпускали богослужебную литературу, беллетристику, календари и другие издания разного рода. Что же рассказывают эти книги о своих издателях? Что те были людьми просвещёнными, в высшей степени благочестивыми и не чуждыми благотворительности. Подразумевается, что братья-компаньоны проявляли безусловную лояльность по отношению к властям и имели хорошую репутацию.

В один далеко не прекрасный момент отечественной истории братья Блетницкие рискнули своим положением и едва ли не поставили на карту само существование фирмы. В 1905–1908 гг. в их издательстве вышло восемь изданий, посвященных еврейским погромам в Одессе, местечке Калараш Бессарабской губернии и в Белостоке (Польша). Ни одно иное издательство не откликнулось подобным образом на эти трагические события. Данный вывод основан на анализе 6 000 книг, описания которых уже внесены в каталог.

Безусловно, новые находки, которые ещё ждут каталогизатора в ходе дальнейшей работы, могут поколебать эту гипотезу. Однако факт остается фактом: братья Блетницкие повели настоящую борьбу с погромщиками, пустив в ход те средства, что были им доступны.

В истории Одессы было немало погромов, но тот, что случился в октябре 1905 г., превзошёл их все по продолжительности и жестокости. Он вызвал у горожан ужас и смятение. О нем невозможно было молчать, но и говорить что-либо тоже было страшно. Однако буквально по горячим следам несчастья братья Блетницкие выпустили книгу «Кровавый погром в Одессе 18–22 октября 1905 года»¹. Её составил известный одесский литератор и публицист Довид Гурвиц (1858–1914). Тон книги был настолько сдержанным, насколько это вообще было возможно. Но главное – то, что в особом приложении к ней перечислены имена не только жертв (а их было около 800), но и участников еврейской самообороны. Поэтому издание можно рассматривать как ценнейший исторический источник.

Спустя какое-то время на волю вырвались эмоции, которые горожане дотоле сдерживали. В издательстве братьев Блетницких в траурной рамке выходит брошюра «Надгробное слово над одесскими жертвами темных октябрьских дней во дни «бейс, гимел, далет, хэй» горького Хешвана, которое я произнес в одесских синагогах». Автор определил себя как «Младой во обычае Иегуды, Залман Бер сын Аврома Вольфтруба, из уроженцев града Гасловичи, что близ Могилева»². Заглавие, как и собственно текст книги выдержаны в духе традиционных траурных элегий (кинот), однако традиционный литературный приём не помешал выражению искренней скорби и боли.

Далее братья Блетницкие выпускают книгу, посвящённую памяти человека, формально не пострадавшего непосредственно во время погрома. Речь идёт об известном одесском раввине Давиде Соломоновиче (Довиде-Шлойме) Слоуце (1852–1906), чьё сердце в буквальном смысле слова не выдержало пережитого. Д. С. Слоущ был уроженцем Одессы; получил прекрасное образование в Минской и Воложинской иешивах, и с 1881 г. занимал должность раввина Молдаванки. Был членом Палестинского общества, а по своим политическим взглядам примыкал к сионистам. Печатал статьи религиозно-философского содержания в еврейской и русско-еврейской прессе, а также издал сборник проповедей и респонсов.

Изящное по форме издание, посвящённое памяти раввина Слоуща и украшенное его портретом, вышло под заглавием: «Последняя жертва кровавого погрома в Одессе 18–22 октября 1905 года»³. Его подготовил к печати тот самый Довид Гурвиц, который уже не раз сотрудничал с братьями Блетницкими. Публицист неоспоримо доказывает, что именно это событие и послужило главной причиной смерти уважаемого всеми раввина.

Братья Блетницкие в числе прочего выпустили несколько книг, которые трудно однозначно определить по жанру: они «балансируют» между политической сатирой и публицистикой, хотя при этом маскируются под художественную литературу. Такова, прежде всего, брошюра «Студенческий миттинг в раю, или Первая телеграмма с того света об одесском погроме»⁴. Её автор подписался как Меир бен Копл Кавьяр, но трудно сказать, подлинное это имя или псевдоним, поскольку никаких сведений об авторе найти пока не удалось. Помимо этого, братья Блетницкие издали две книги публициста Залмена Котлера /Котляра/ (1874–1953), известного в Одессе своей общественной деятельностью и политическими взглядами. Котлер был пламенным сионистом, что и определило стиль и содержание его произведений.

Одно из них носило несколько утрированное заглавие «Кровь и слезы, или Разнесчастная еврейская жизнь»⁵. В выходных данных указано, что Котлер лишь «свободно перевел» книгу некоего А. Бейлина. Но первый же внимательный взгляд на издание позволяет понять, что это – не более чем уловка для того, чтоб усыпить бдительность цензуры.

К слову сказать, подобных уловок было столько же, сколько и самих изданий. Чаще всего в этом качестве использовались параллельные заглавия на русском языке – обязательный элемент любой дореволюционной еврейской книги. Во всех без исключения книгах, о которых здесь идет речь, параллельные заглавия сглаживают остроту смысла. Примеры: заглавие только что упомянутой книги З. Котлера в русском варианте выглядит как «Несчастливая жизнь», брошюра Кавьяра – «Студенческий миттинг (sic – В. К.) в раю или Первая телеграмма с того света»; книга памяти раввина Слоуща – «Дер лецтер корбон т. е. последняя жертва: Биографический очерк» (чей? – В. К.); надгробное рыдание Вольфтруба – «Дер Эспед т. е. Плачевное слово». В книге, названной нами первой, параллельное заглавие выглядит безликим и абстрактным по сравнению с заглавием еврейским: «Кровавые дни» вместо чётко обозначенной даты и сущности произошедшего.

Однако самый интересный случай – ещё одно издание, подготовленное З. Котлером. Это большеформатная книга без обложки, украшенная скромной виньеткой и, согласно русскому заглавию, называемая «Последствие несчастья: Из Восточной поэзии»⁶. Слово «Восточная» почему-то напечатано с заглавной буквы, но больше никакие странности читателю, не читающему по-еврейски, в глаза не бросаются.

Любой, кто может прочитать еврейский текст, сразу увидит, что, во-первых, книга на самом деле называется «После великого несчастья», во-вторых, о восточной поэзии в ней нет ни слова, а главное – что под доброй половиной стихотворений, напечатанных в ней, стоит подпись: М. Ривесман.

Марк Семёнович Ривесман (1868–1924) был преподавателем ряда еврейских училищ Петербурга, литератором и большим поклонником театра. Все стороны его деятельности были гармонично связаны между собой: он писал и переводил для детей, а также ставил с учениками любительские спектакли по пьесам собственного сочинения. Ещё Ривесман был многолетним корреспондентом знаменитого русско-еврейского журнала «Восход». К сожалению, литературное наследие Ривесмана сегодня недостаточно изучено. Его стихотворения на темы одесского погрома, проникнутые горечью и призывом к борьбе – прекрасная тема для будущих исследователей.

Осталось упомянуть ещё два издания братьев Блетницких, посвящённых погромам в других городах Российской империи. Оба вышли в 1906 г. Книгу «Страшный кровавый погром в Калараше Бессарабской губернии 23 октября 1905 года»⁷ (параллельное заглавие – «Тревожные дни в Калараше») написал Янкев Циплештер, а брошюру «Погром в Белостоке: Девятое Ава когда-то и Девятое Ава ныне»⁸ – Н. Гейльзайд.

Хотелось бы надеяться, чтобы описанный эпизод из истории отечественного издательского дела не остался незамеченным. Мужество, проявленное во время погромов братьями Блетницкими, достойно памяти потомков. А фонд, где хранятся их издания, ждёт читателей, наградой которым будут новые находки и новые открытия.

¹ *Hurvits D.* Der blutiger pogrom in Odessa fun 18–22 oktyabr 1905 yohr / Ferfast fun Dovid Hurvits. – Odessa, [1905].

² *Valfrub Ye.* Der hesped oyf di odeser kurbones fun di finstere oktyaber teg beyomey «beys, gimel, dalet, hey» le-mar-kheshvan 1905, velkhe ikh hob misped geven un odeser shuhlen / Ani ha-tsair be-alpi Yehuda Zalmen Ber ben Avrom Valfrub mi-yaldey ir Haslovitsh (pelekh Mohilev). – Odessa, 1906.

³ Der letster korbun funem blutiger pogrom in Odessa fun 18–22 oktyaber 1905 yohr / Bearbayt fun Dovid Hurvits beOdessa. – Odessa, 1906.

⁴ *Kavyar M.* Der studentsheski mitting in Gan-Eden oder di ershte telegramma fun yener velt fun dem odeser pogrom / Amekhaber Meir ben Kopil Kavyar. – Odessa, 1906.

⁵ *Beylin A.* Blut un treren oder dos ferumglikte yudishe leben / A. Beylin; fray iberzetzst fun Z. Kotlyar. – Odessa, 1906.

⁶ *Kotler Z.* Nokh dem groysen umglik / Z. Kotlyar. – [Odessa, 1908].

⁷ *Tsipleshter Y.* Der shreklikher blutiger kalarasher (Bes. gub.) pogrom: 23 oktyabr 1905 yor / ferfast fun Yankev Tsipleshter. – Odessa, 1906.

⁸ *Heylzayd N.* Hurbn Byalistok: Tishebov amol un tishebov haynt / fun N. Heylzayd. – [Odessa, 1906].

М. А. Златина

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ОРГАНИЗАЦИЯ ПОМОЩИ ЕВРЕЙСКИМ БЕЖЕНЦАМ В МИНСКЕ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ЛЕТО 1914–ВЕСНА 1915 гг.)

При вступлении Российской империи в Первую мировую войну губернии Царства Польского и Запада России переводились на военное положение¹. Одновременно с началом войны возникло явление беженства, ухода мирных жителей с театра военных действий. Поскольку бои проходили, прежде всего, на территории западных губерний России, основных местах проживания еврейского населения, большую часть беженцев составили именно евреи.

Мигрировали евреи на первом этапе войны прежде всего в близлежащие, но пока не затронутые боевыми действиями губернии. Во-первых, потому что ещё сохранялась надежда быстро вернуться домой, во-вторых, поскольку далеко не везде, исходя из положения о черте оседлости, евреям можно было проживать в России. И одним из наиболее активно заселяемых еврейскими беженцами городов империи стал Минск с уже сложившейся довольно сильной еврейской общиной, способной оказать помощь вынужденным мигрантам.

Первые еврейские беженцы стали прибывать в Минск в сентябре 1914 г. Согласно выпуску газеты «Минский голос» от 18 сентября 1914 г. (четверг), «многолюдные поезда из Гродно прибыли в Минск в понедельник, вторник. Большинство пассажиров – евреи, беженцы из Гродно»². Таким образом, конечно, и до этого какое-то число евреев из района военных действий приезжало в Минск³, но первые сведения о достаточно массовом приезде беженцев, чтобы о них начать говорить в прессе, приходятся на 15–16 сентября. Эти данные подтверждает и еврейская пресса: «в Минск первая значительная партия беженцев прибыла 16-го сентября. То были беженцы из Гродно»⁴.

Помощь прибывшим еврейским беженцам была оказана сразу же. Местным «Обществом пособия бедным евреям» была организована встреча поезда, встречающие всю ночь дежурили на вокзале⁵. Группа молодых людей разбила прибывших беженцев на партии и разместила их в доме купеческого общества, приказчиьем клубе, Талмуд-Торе⁶. Через некоторое время их перевели в частные нанятые квартиры⁷.

Таким образом, на первых порах помощь еврейским беженцам организует уже существующее в городе Общество пособия бедным евреям Минска. Разве что 19 сентября 1914 г. при данном Обществе решено создать специальный Отдел помощи беженцам⁸. Выделены первые комиссии при Отделе: продовольственная, квартирная и просветительская.

О необходимости учредить отдельный Комитет помощи жертвам войны заговорят в начале октября 1914 г., когда ситуация с беженцами станет более сложной (судя по статистике по 1914 г., наибольшее число беженцев, призываемых минским еврейским обществом, приходится на октябрь)⁹. И к 9 октября 1914 г. в Минское губернское по делам об обществах присутствие поступил на утверждение устав учреждаемого «Общества вспомоществования бедным евреям, временно, вследствие военных действий, поселившимся в Минске и Минской губернии»¹⁰. Новое благотворительное учреждение должно было «предоставлять беженцам помещение для жительства, оказывать им помощь деньгами, пищей, одеждой, обувью, приискивать для них подходящее занятие (обеспечивать работой – М. З.) и предоставлять им средства для переселения в другие места». Общество также должно было обеспечивать медицинскую помощь, заботиться о воспитании сирот и детей неимущих¹¹. То есть, взять на себя весь перечень функций по оказанию помощи еврейским беженцам в Минске.

Пока ответ официальной власти задерживался, оказанием помощи еврейским беженцам продолжал заниматься Особый отдел призрения беженцев при Обществе пособия бедным евреям Минска. При нём к середине ноября 1914 г. работало уже 7 секций: продовольственная, квартирная, по снабжению платьем, по приисканию труда, по помещению детей в школы, медицинская и финансовая¹². И лишь к 9 декабря 1914 г. губернатором А. Ф. Гирсом было дано разрешение организовать в Минске Комитет для вспомоществования еврейскому населению, пострадавшему от военных действий¹³.

Ответ пришлось ждать около 2 месяцев. Но теперь в работе отдельного Комитета не было столь насущной необходимости: количество беженцев в Минске, находящихся на иждивении еврейского общества, к декабрю 1914 г. уменьшилось почти в два раза. Когда к концу октября 1914 г. ситуация на фронте несколько стабилизировалась, находившиеся в Минске «сотни беженцев из Царства Польского» начали возвращаться на родину¹⁴.

В итоге на общем собрании членов наконец-то разрешённого минского еврейского Общества помощи жертвам войны, было постановлено «в виду уменьшения числа беженцев в Минске, а также в виду

того, что оставшиеся беженцы находятся на попечении Общества пособия бедным евреям Минска, отложить открытие Общества до возникновения надобности в этом»¹⁵.

Ситуация изменилась к концу января 1915 г. Ожидалась новая волна еврейских беженцев. «Местными еврейскими деятелями была получена из Варшавы телеграмма от еврейского варшавского комитета с просьбой принять в Минске 1000 беженцев»¹⁶.

И в ожидании столь массового притока беженцев вновь был поднят вопрос о необходимости открыть специальный Еврейский комитет помощи жертвам войны. 28 января 1915 г. в Минске состоялось совещание представителей местных еврейских благотворительных учреждений. Было постановлено открыть деятельность разрешенного ещё в декабре 1914 г. минского Общества помощи еврейским беженцам, со всеми, ранее означенными в уставе специальными комиссиями: от продовольственной до учебной¹⁷.

Выселенцев из Варшавы планировалось разместить в Минске, но планы разбились «о поток беженцев, хлынувших из Принеманского района в связи с наступлением германцев из Восточной Пруссии»¹⁸. 13 февраля 1915 г., в 1 часу ночи, на минский вокзал прибыло два поезда с беженцами, около 2 тысяч человек, преимущественно евреев¹⁹. Помощь новоприбывшим на вокзале оказывали члены квартирной комиссии от теперь уже активно действовавшего местного Еврейского общества помощи жертвам войны. Их стараниями беженцы были размещены в женских отделениях местных синагог и в Талмуд-Торе. Около 500 человек молодых людей согласились ухаживать за беженцами. Молодёжь была распределена на группы и дежурства по синагогам²⁰.

После резкого наплыва еврейских беженцев в январе – феврале 1915 г., минскому еврейскому комитету пришлось сообщить о переполнении города беженцами, вследствие чего Комитет не в состоянии больше их принимать²¹. На 31 марта 1915 г. в Минске находилось 1737 еврейских беженцев²², большая часть евреев осела и по городам Минской губернии. Забота о беженцах в Минске окончательно легла на местный Еврейский комитет помощи жертвам войны.

¹ Гродненские губернские ведомости. – 1914. – 25 июля. – С. 1.

² Минский голос. – 1914. – 18 сентября. – С. 2. – Раздел «Еврейские беженцы в Минске».

³ Там же. – 15 ноября. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

⁴ Новый восход. – 1914. – № 41. 16 октября. – С.14. – Раздел «Помощь жертвам войны».

⁵ Минский голос. – 1914. – 15 ноября. – С.4. – Раздел «Хроника Минского дня».

⁶ Новый восход. – 1914. – № 41. 16 октября. – С.15 раздел «Помощь жертвам войны»

⁷ Там же. – № 42. 23 октября – С. 28. – Раздел «Провинция»; Минский голос. – 1914. – 15 ноября. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

⁸ Минский голос. – 1914. – 20 сентября. – С.4. – Раздел «Хроника Минского дня».

⁹ Там же. – 1915. – 8 февраля. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

¹⁰ Земщина. – 1914. – 9 октября – С. 1. – Раздел «Телеграммы»; Южный край. – 1914. – 10 октября. – С. 3. – Раздел «Помощь беженцам».

¹¹ Минский голос. – 1914. – 10 октября. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

¹² Там же. – 15 ноября. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

¹³ Там же. – 9 декабря. – С. 4. – Раздел «Комитет помощи пострадавшим от войны евреям».

¹⁴ Правительственный вестник. – 1914. – 20 октября. – С. 1. – Раздел «По России».

¹⁵ Минский голос. – 1914. – 17 декабря. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

¹⁶ День. – 1915. – 3 февраля – С. 3. – Раздел «Еврейские дни. Минск»; Новый восход. – 1915. – 6 февраля. – С.19. – Раздел «Письмо из Варшавы».

¹⁷ Минский голос. – 1915. – 29 января. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

¹⁸ Новый восход. – 1915. – №8. 27 февраля. – С. 37–38. – Раздел «Провинция».

¹⁹ Минский голос. – 1915. – 14 февраля. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

²⁰ Новый восход. – 1915. – №8. 27 февраля. – С. 38. – Раздел «Провинция».

²¹ Евреи на войне. – 1915. – №6. – С. 11. – Раздел «Помощь жертвам войны».

²² Минский голос. – 1915. – 31 марта. – С. 4. – Раздел «Хроника Минского дня».

Е. Г. Певзнер

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ВЕЧЕРНИЕ КУРСЫ ОПЕ ДЛЯ ВЗРОСЛЫХ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В годы Первой мировой войны усилия Общества для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ), в основном, были сосредоточены на поддержке начального образования. Однако деятели ОПЕ не забывали о просветительских нуждах взрослых беженцев¹.

В 41 пункте были открыты вечерние курсы для подростков и взрослых. На этих курсах обучались подростки от 12–13 до 15 лет и считавшиеся взрослыми молодые люди от 15 до 20 лет. Курсы предназначались для лиц, не получивших начального образования, а также для лиц, желавших пополнить своё образование².

Вечерние курсы субсидировались, в основном, из средств Еврейского комитета помощи жертвам войны (ЕКОПО) и ОПЕ³.

Уже 15 октября 1914 г. были открыты вечерние курсы для подростков и взрослых в Харькове. На них записалось сначала 30 слушателей, но каждый день записывались всё новые, и через 2 месяца на курсах числилось 124 человека. Занятия проводились от 3 до 7 часов вечера 3 раза в неделю. Все учащиеся были распределены по группам, всего было 5

групп, из них 2 мужские группы, которые распределялись по возрасту: в первой были слушатели до 15 лет, во второй – от 15 до 20 лет. Все они знали иврит и молитвы. Женщин делили на группы по уровню подготовки. В первую женскую группу были зачислены слушательницы, не знавшие иврита, во вторую – не умевшие писать на иврите, в третью – окончившие начальные еврейские училища. 70 % учащихся были ремесленниками и торговыми служащими. В январе 1915 г. были открыты ещё 2 группы: подготовительная группа грамотности для мальчиков и женская группа для лиц с более основательной подготовкой по общим и еврейским предметам. На курсах преподавались Закон еврейской веры, иврит, еврейская история, еврейская литература, Библия. Были также дополнительные занятия по русскому языку, истории культуры, географии и природоведению. На курсах использовались «туманные картины» (картины, показываемые через проектор), занятия по природоведению сопровождались опытами. В 1915 г. состоялись 3 курсовых вечера для учащихся: в праздники Пурим, Песах и Лаг ба Омер. Педагогический персонал курсов состоял из заведующего и четырёх преподавателей. Заведующим был назначен выпускник филологического факультета Петроградского университета Л. И. Фельдман, заведовавший аналогичными курсами в Вильнюсе. Общее наблюдение за курсами осуществлял член Комитета раввин С. Б. Эпштейн. Платных слушателей было всего 35 %, остальные обучались бесплатно. Занятия на курсах окончились в мае 1915 г. В сентябре из прежних слушателей пришли 84 человека, и вновь записалось 153. Всего было 237, но посещало занятия 148 человек: 67 мужчин и 81 женщина. Посещаемость в течение первого полугодия была довольно высокая – 80 %, но во втором полугодии, вследствие мобилизации мужчин, она понизилась до 65 %. В первом полугодии 1915 г. 75 % учащихся составляли ремесленники и торговые служащие. Во втором полугодии их было только 55 %, остальные были лица без определённых занятий, безработные и учащиеся. Возраст учащихся колебался между 13 и 20 годами. В первом полугодии преобладали учащиеся старше 16 лет, которые составляли 68 %, во втором полугодии их было только 50 %, остальные были моложе 16 лет. Понижение возраста учащихся объясняется, главным образом, мобилизацией и ухудшением материального положения еврейских масс. Все поступившие на курсы в первом полугодии знали русский язык; иврит знали все мужчины, из женщин ивритом владели лишь 47 %. Во втором полугодии не знавших русский язык было 46 человек, или 30 %, не знавших иврит было 65 человек⁴.

25 апреля 1915 г. были открыты вечерние курсы для взрослых, рабочих и ремесленников в Варшаве. На курсах преподавали русский

язык, польский язык, арифметику, природоведение, геометрию, технологию, черчение – простое и техническое⁵.

Осенью 1915 г. открылись курсы в Екатеринославе, Большом Токмаке Таврической губернии, Мелитополе, Самаре⁶.

В 1916 г. были открыты курсы также в Уфе, Балашове, Ярославле, Херсоне, Бобруйске⁷.

Учащиеся делили на группы. Группы распределялись по половому признаку и по уровню подготовки. Среди слушателей курсов были как совсем неграмотные, так и окончившие начальные еврейские училища, а также учащиеся средних учебных заведений⁸.

Занятия велись преимущественно на идише. Преподавали иврит, русский язык, арифметику, Закон еврейской веры, Библию, молитвы, еврейскую историю и литературу. Проводились беседы по географии, гигиене, истории материальной культуры и об окружающей жизни⁹.

Помимо занятий, устраивались экскурсии для слушателей. Так, в Екатеринославе было устроено 6 экскурсий: 3 в естественно-исторический музей, по одной в окружной суд, в типографию и на бумажную фабрику. Также была организована экскурсия за город, ехали поездом и на лодках через Днепр¹⁰.

Для учащихся устраивали праздники. Отмечали Хануку, Пурим, Песах, Лаг ба Омер¹¹.

Учащиеся проявляли большой интерес к учёбе. Так, в Большом Токмаке выразили желание увеличить занятия с 2 до 3 часов в день, с тем, чтобы эти часы уделить изучению идиша (письму и чтению)¹². В Мелитополе число желающих поступить на вечерние курсы было велико, несмотря на то, что курсы располагались на одной из наименее благоустроенных окраин города¹³.

Таким образом, еврейские организации, осуществлявшие помощь беженцам, заботились не только об их материальном благополучии, но и о духовных запросах, что было важно для людей, лишившихся своих привычных условий жизни.

¹ Обзор деятельности «Общества для распространения просвещения между евреями в России» за время войны. – Пг., 1916. – С.13–14.

² Там же. – С. 13; Совещание ОПЕ. Тезисы к докладу А. М. Страшуна о вечерних курсах // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – Март. – № 41. – С.5–6.

³ Из доклада уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1915. – Май. – № 35. – С. 9; Из доклада уполномоченного ОПЕ Е. Д. Кантора // Там же. – С. 15; Екатеринослав // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 38. – С. 4.

⁴ Отчет об организации и деятельности вечерних курсов для подростков и взрослых беженцев за полугодие август–декабрь 1914 г. // Российский государственный

- исторический архив (далее – РГИА). Ф. 1532. Д. 1315. Л. 9–10 (маш.); Отчет о деятельности Харьковского Отделения ОПЕ за 1914 год. – Харьков, 1915. – С. 16–18; Отчет о деятельности Харьковского Отделения ОПЕ за 1915 год. – Харьков, 1916. – С. 4–6.
- ⁵ Хроника и сообщения // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1915. – Апрель. – № 34. – С. 112.
- ⁶ Образовательные учреждения для беженцев. Екатеринослав // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – Январь. – № 38. – С. 4; Из письма уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна в Комитет ОПЕ от 26 сентября 1915 г. // РГИА. Ф. 1532. Д. 1315. Л. 50 (маш.); Из письма уполномоченного ОПЕ Х. Х. Фиалкова в Комитет ОПЕ от 30 апреля 1916 г. // Там же; Из письма А. М. Страшуна в Комитет ОПЕ от 13 декабря 1915 г. // Там же. Л. 57 (маш.); Образовательные учреждения для беженцев. Мелитополь // Вестник еврейского просвещения. – Пг., 1916. – № 38. – С. 2; Самара // Помощь (Журнал, посвященный вопросам помощи евреям-жертвам войны). – Пг., 1916. – № 2. – С. 62–63.
- ⁷ Беженские школы // Дело помощи. – Пг., 1916. – № 1 (14). – С. 49; *Эркин Д.* Уфа // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 45. – С. 49; Из письма уполномоченного ОПЕ С. Я. Гройсмана в Комитет ОПЕ от 1 апреля 1916 г. // РГИА. Ф. 1532. Д. 1315. Л. 44 (маш.); *Аеров М.* Вечерняя школа в Ярославле // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 46. – С. 63; Херсон. Из данных специального обследования // Дело помощи. – Пг., 1917. – № 7–8. – С. 34; Школьное дело среди беженцев // Дело помощи. – Пг., 1917. – № 3 (17). – С. 82; *Р-вер Р.* Вечерние курсы для беженцев в Бобруйске // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 46. – С. 64–65.
- ⁸ Из доклада уполномоченного ОПЕ Е. Д. Кантора Комитету ОПЕ от 22 ноября 1915 г. // РГИА. Ф. 1532. Д. 1315. Л. 13 (маш.); Отчет вечерних курсов для беженцев в Екатеринославе от 7 апреля 1916 г. // Там же. Л. 15 (маш.); Екатеринослав // Вестник Еврейского Просвещения – Пг., 1916. – № 38. – С. 5; Из письма уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна в Комитет ОПЕ от 26 сентября 1915 г. // Там же. Л. 50 (маш.); Из письма уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна в Комитет ОПЕ от 13 декабря 1915 г. // Там же. – Л. 57 (маш.); Из письма уполномоченного ОПЕ С. Я. Гройсмана в Комитет ОПЕ от 1 апреля 1916 г. // Там же. – Л. 44 (маш.); *Аеров М.* Вечерняя школа в Ярославле // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 46. – С. 63; Образовательные учреждения для беженцев. Мелитополь // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 38. – С. 2.
- ⁹ Отчет вечерних курсов для беженцев в Екатеринославе от 7 апреля 1916 г. // РГИА. Ф. 1532. Д. 1315. Л. 15–17 (маш.); Из письма уполномоченного ОПЕ Х. Х. Фиалкова в Комитет ОПЕ от 30 апреля 1916 г. // Там же. Л. 50 (маш.); Из письма уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна в Комитет ОПЕ от 13 декабря 1915 г. // Там же. Л. 57 (маш.); Из годового отчета вечерних курсов в Балашове за 1916 г. // Там же. Л. 44 (маш.).
- ¹⁰ Отчет вечерних курсов для беженцев от 7 апреля 1916 г. // РГИА. Ф. 1532. Д. 1315. Л. 18 (маш.); Екатеринослав // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – № 38. – С. 5.
- ¹¹ Отчет о деятельности Харьковского Отделения ОПЕ за 1915 год. – С. 6; Из письма заведующего Екатеринославскими курсами от 16 ноября 1915 г. в Комитет ОПЕ // РГИА. Ф. 1532. Оп. 1. Д. 1315. Л. 15 (маш.).
- ¹² Из доклада уполномоченного ОПЕ А. М. Страшуна // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1915. – № 35. – С. 9.
- ¹³ Мелитополь // Вестник Еврейского Просвещения. – Пг., 1916. – Январь. – № 48. – С. 2.

СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЕВРЕИ

Т. С. Лызлова

(Москва, Российская Федерация)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЕВРЕЙСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ПАРТИЙ В ГОДЫ РЕВОЛЮЦИЙ 1917 г.

Долгое время в отечественной историографии революции 1917 г. и все связанные с ними события считались одной из самых важных и значимых тем исследования. Объектом изучения были деятельность Советов и большевистской партии. В меньшей степени интересовались другими партийными организациями, в том числе национальными. Сейчас, когда кардинально изменился вектор общественного развития, становится особенно актуальным обращение к изучению вопросов революции с новых позиций и комплексный подход к проблеме.

В первые дни марта 1917 г. еврейские национальные партии начали активную работу. Создаются собственные еврейские политические и общественные организации. Возобновляют свою деятельность партии, созданные в годы первой русской революции. Их спектр был крайне широк: социалистические, сионистские, религиозные партии; культурные, профессиональные и благотворительные организации и т. п. Именно эта группа населения проявляет наибольшую политическую активность. Временное правительство упразднило черту оседлости и признало евреев равными в правах с другими российскими гражданами.

Существование нескольких партий, ориентирующихся на одно и то же население, требовало пропаганды и отстаивания своих позиций и взглядов. Излюбленными формами выражения в этот период было устройство лекций и докладов, организация митингов и демонстраций протеста. Последние, как правило, проводились пышно и торжественно, при большом скоплении народа.

Мнообразие еврейских национальных объединений отражало и политический спектр страны. Если в культурных и профессиональных организациях было возможно единство действий, то политические объединения «воевали» между собой. Так, Бунд еще в конце марта 1917 г. принял решение, что его члены могут работать совместно с «еврейскими буржуазными партиями» только по культурным вопросам, но политическое сотрудничество с ними немыслимо.

Однако попытки установить сотрудничество между различными еврейскими партийными и общественными организациями в этот период были.

Первые усилия объединить партийные действия были предприняты еще в 1908–1909 гг. По инициативе Поалей-Цион, сеймовцев и сионистов-социалистов (СС) были созваны три совместные конференции: в Чикаго, Амстердаме и Антверпене. «Целью служило объединение всех еврейских социалистических национальных организаций в одно целое». Правда, тогда официального объединения не произошло, хотя представители трёх партий за границей (Вена, Нью-Йорк, Чикаго) «начали объединяться, не дожидаясь постановлений, и избирали общее правление»¹.

Практически все еврейские партии в период между февралём и октябрём высказывали мысли о возможности совместных действий, ставя при этом свои условия. Например, в резолюции конференции ЕСДРП «Поалей-Цион», проходившей в Москве 4–9 апреля 1917 г., отдельным пунктом стояло «Отношение к еврейским социалистическим партиям». Конференция предлагала Центральному комитету партии «достичь соглашения с ЦК остальных еврейских социалистических партий с целью объединения их общей работы на федеративных началах». Ставились и общие цели подобного объединения: «Федерация еврейских социалистических партий имеет задачей общую борьбу в области политических, экономических и национальных требований, одинаковых для всех федеративных партий». Оговаривались варианты, если будет невозможно достичь соглашения на подобных условиях: «В случае практической невозможности достигнуть федеративного объединения, ЦК должен постараться достичь систематического и планомерного координирования работы партии на почве центральных соглашений по отдельным вопросам текущей деятельности»².

В мае 1917 г. еврейские партии вошли в Совет представителей национальных социалистических партий. Из 15 партий Совета еврейскую общественность представляли ЕСДРП «Поалей-Цион» и СЕРП³.

Следующая попытка объединить усилия – создание «Объединенной еврейской социалистической рабочей партии». Переговоры между социалистической сионистской партией (СС) и ЕСДРП «Поалей-Цион» о создании единой партии начались в марте, но закончились ничем. Только в мае 1917 г. фракция СС совместно с СЕРП организовали общую партию, которая была окончательно оформлена на съезде в

августе 1917 г. В ЦК партии вошли 11 сионистов-социалистов и 10 серповцев. Фарейникте (название на идиш – *Т. Л.*) поддержала Временное правительство, но часть членов партии выступала против коалиции с буржуазией и принимала участие в практической работе совместно с большевиками. В целом партия не была слишком популярной.

Сотрудничество длилось недолго. Вражда разгорелась вновь во время многочисленных предвыборных кампаний, которые охватили страну с лета 1917 г.

Наблюдались и дальнейшие попытки сотрудничества. В конце июля 1918 г. на I Всероссийском съезде еврейских общин, проходившем в Москве, был создан «Общинный центр» из 40 членов. Здесь были представлены восемь еврейских национальных партий различных направлений. Проработал центр недолго. Летом 1919 г. Еврейский комиссариат издал декрет о закрытии всех общин на местах и ликвидации Общинного центра.

Таким образом, общественно-политическая активность еврейского населения в 1917 г., вылившаяся в создание многочисленных партийных и общественных организаций различных направлений, была материальным и идеологическим выражением революции. Самым характерным её проявлением были съезды, конференции, совещания еврейских политических и общественных организаций всех слоев населения, участниками которых были сотни тысяч человек, принимаемые решения влияли на позиции и судьбы многих, на общественно-политическую обстановку в стране. В этой ситуации наблюдаются и попытки объединить усилия различных еврейских партий и организаций. Как можно было убедиться, чаще всего они не выступали единым фронтом, а делались попытки объединения партий одного направления или совместных действий для решения отдельных конкретных вопросов.

¹ Российский государственный архив социально-политической истории (далее – РГАСПИ). Ф. 272 (Организация «Поалей-Цион» в СССР). Оп. 1. Д. 552. Л. 69–73, 102–105. (Копии документов из дел Департамента полиции о деятельности «Поалей-Цион», о еврейском движении в России в 1903–1905 гг.); Агентурная записка о конференции «Поалей-Цион», сеймовцев и СС // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 267 (Белостокское охранное отделение). Оп. 1. Д. 31. Л. 185–186. (Циркуляры Департамента полиции о прядке наблюдения за деятельностью еврейских организаций).

² Конференция ЕСДРП «Поалей-Цион» в Москве, 4–9 апреля 1917 г. // РГАСПИ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 546. (Предисловие к сборнику «Из истории «Поалей-Цион», хронология совещаний, конференций, съездов, 1926 г.).

³ Еврейская рабочая хроника. – 1917. – 13 мая. – С. 8.

А. В. Островский

(С.-Петербург, Российская Федерация)

К БИОГРАФИИ ПЕРВОГО РЕВОЛЮЦИОННОГО КОМЕНДАНТА ТАВРИЧЕСКОГО ДВОРЦА ГРИГОРИЯ ГРИГОРЬЕВИЧА ПЕРЕТЦА

В 1917 г. на прилавках магазинов появилась книга «В цитадели русской революции. Записки коменданта Таврического дворца. 27 февраля – 23 марта 1917 г.», на обложке которой значилось «Г. П. (Полк. Г. Г. Перетц)»¹.

Через 80 лет издательство «Вирд» решило переиздать эту книгу². И тут выяснилось, что о «полковнике Г. Г. Перетце» никто ничего не знает. Обнаружилось, что его фамилия не фигурирует не только в исследованиях, посвящённых событиям 1917 г., но и в мемуарной литературе³. Возник даже вопрос: не является ли эта фамилия псевдонимом.

Однако обращение к «Списку полковников по старшинству», издававшемуся Главным штабом вплоть до 1916 г., показало, что полковник с такими именем, отчеством и фамилией существовал⁴. Обращение в Российский государственный военно-исторический архив позволило обнаружить его послужной список⁵ и дать в приложении ко второму изданию названной книги первую краткую биографическую справку о нём⁶.

Г. Г. Перетц родился 1 февраля 1870 г. и происходил «из мещан Петербургской губернии». После окончания столичной гимназии Человеколюбивого общества поступил на военные курсы Киевского пехотного училища, где учился с 1892 по 1894 г. Затем служил в 92-м Печорском пехотном полку, сначала в чине подпоручика, потом поручика. В 1901 г. закончил Александровскую Военно-юридическую академию и до 1913 г. служил военным следователем, после чего в чине полковника вышел в отставку, поселился в столице⁷ и стал журналистом⁸.

При составлении названной биографической справки многие вопросы, возникшие в ходе работы над ней, остались открытыми. В частности, не удалось объяснить «непонятный пробел» в биографии Г. Г. Перетца «с момента окончания гимназии до поступления на военную службу»⁹. Поскольку родился он в 1870 г., в 1890 г. его могли призвать на военную службу, но произошло это на два года позже¹⁰.

В связи с этим мною было сделано предположение, что с 1887 по 1892 г. Г. Г. Перетц обучался в высшем учебном заведении и имел право на отсрочку от военной службы. Проверка этой версии привела в Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга, а обращение к фондам петербургских высших учебных заведений позволило обнаружить в архиве Петербургского университета личное дело студента физико-математического факультета Григория Григорьевича Перетца¹¹.

То, что это будущий полковник Г. Г. Перетц, подтверждается двумя фактами: упоминаемый студент университета, как и первый революционный комендант Таврического дворца, родился 1 февраля 1870 г. и был выпускником гимназии Императорского Человеколюбивого общества¹².

В результате обнаружения названного архивного дела удалось не только установить, где находился и чем занимался Г. Г. Перетц с 1887 по 1892 г., но и выявить такой важный документ, как копию свидетельства о его рождении.

В упоминавшейся биографической справке о первом революционном коменданте Таврического дворца отмечалось: «Многие загадки в биографии Г. Г. Перетца наводят на мысль: а не находился ли он в родственных связях с потомками Абрама Перетца (18.05.1771–28.06.1833), поселившегося в Петербурге в конце XVIII в., пользовавшегося покровительством Г. А. Потёмкина, бывшего компаньоном одного из братьев барона Л. Штиглица, находившегося в близких отношениях с М. М. Сперанским и стоявшего у истоков карьеры министра финансов графа Е. Ф. Канкрин?»¹³.

Обнаруженный документ позволяет приблизиться к решению этого вопроса. В нём мы читаем: «В метрической книге Спасосенновской церкви под № 122 показано: у дворянской дочери девицы Надежды Петровны Есиповой незаконнорожденный сын Григорий. Родился 1 февраля, а крещен 13 марта 1870 г. Восприемниками были чиновник особых поручений при министре внутренних дел коллежский советник Григорий Григорьевич Перетц и жена нарвского гражданина Ивана Ивановича Дипнер Зоя Константиновна»¹⁴.

Из этого явствует, что «полковник Перетц» носил имя, отчество и фамилию своего восприемника. Что же представлял собою его крёстный отец?

Обращение к «Адрес-календарю Российской империи» на 1870 г. показывает, что в нём фигурировал только один Григорий Григорьевич Перетц, являвшийся чиновником Министерства внутренних дел и имевший чин коллежского советника¹⁵.

Как явствует из биографической справки о названном чиновнике, составленной еще до революции Б. Модзалевским и опубликованной в Русском биографическом словаре, Григорий Григорьевич Перетц, назовём его старшим, родился 11 ноября 1823 г. Закончив в 1839 г. столичную гимназию, он поступил в Петербургский университет, в 1843 г. с третьего курса ушёл и поступил на государственную службу. Через год оставил её. Преподавал в разных учебных заведениях, сотрудничал в различных периодических изданиях (список его произведений можно найти в названной статье Б. Модзалевского), а с начала 1870-х гг. состоял на службе в Министерстве внутренних дел. «Умер в Петербурге 11-го декабря 1883 года». Характеризуя своего героя, Б. Модзалевский писал, что он «был убежденным западником и ревностным поклонником Белинского и Герцена»¹⁶.

Однако ещё в 1923 г. М. К. Лемке установил, что Г. Г. Перетц-старший был не простым чиновником МВД, а служил в знаменитом Третьем отделении¹⁷. Сравнительно недавно О. Ю. Абакумову удалось найти в архиве этого отделения личное дело Г. Г. Перетца-старшего, которое позволило не только уточнить некоторые даты в его биографии, но и получить дополнительные материалы о его агентурной деятельности¹⁸.

Между тем уже установлено, что Григорий Григорьевич (старший) был сыном декабриста Григория Абрамовича Перетца¹⁹ и внуком известного петербургского банкира Абрама Перетца²⁰.

Обнаруженное свидетельство о рождении Г. Г. Перетца-младшего позволяет ответить на вопрос о том, что представлял собой его восприемник, и даёт право выдвинуть версию о том, что он мог быть не только его крёстным, но и родным отцом.

В любом случае Г. Г. Перетц-младший был связан с родом Перетцов²¹. А это открывает новые возможности для дальнейших поисков материалов о нём.

¹ Г. П. (полк. Г. Г. Перетц). В цитадели русской революции. Записки коменданта Таврического дворца. 27 февраля – 23 марта 1917 г. – Пг.: Типо-лит. АО «Просвещение», 1917.

² Г. П. (полк. Г. Г. Перетц). В цитадели русской революции. Записки коменданта Таврического дворца. 27 февраля – 23 марта 1917 г. – СПб.: ВИРД, 1997.

³ Островский А. В. Об авторе этой книги // Там же. – С. 113–117.

⁴ Список полковникам по старшинству. Составлен на 1-е марта 1911 года. – Пг.: Военная Типография, 1911; То же. Составлен на 1-е марта 1912 года. – Пг.: Военная Типография, 1912; То же. Составлен на 1-е марта 1913 года. – Пг.: Военная Типография, 1913.

- ⁵ Послужной список полковника Г. Г. Перетца 1907 г. // Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 409 (Послужные списки офицеров). Оп. 1. Д. 127773 (п/с 76-256/1907 г.); Послужной список полковника Г. Г. Перетца 1913 г. // Там же. Д. 183939 (п/с 242-962/1913 г.).
- ⁶ *Островский А. В.* Указ. соч. – С. 113–117.
- ⁷ Там же. – С. 114–115.
- ⁸ *Николаев А. Б.* Революция и власть: IV Государственная дума. 27 февраля – 3 марта 1917 года. – СПб.: Изд-во РГПУ, 2005. – С. 652. Как журналист Г. Г. Перетц фигурирует в дневнике М. К. Лемке (*Лемке М. К.* 250 дней в царской ставке (25 сент. 1915 – 2 июля 1916). – Пг.: Гос. изд., 1920).
- ⁹ *Островский А. В.* Указ. соч. – С. 114.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Личное дело студента Григория Григорьевича Перетца. 1891 г. // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее – ЦГИА СПб). Ф. 14 (Петербургский университет). Оп. 3. Д. 28684. 28 л.
- ¹² Там же. Л. 3–4, 11.
- ¹³ *Островский А. В.* Указ. соч. – С. 116.
- ¹⁴ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 28684. Л. 4.
- ¹⁵ Адрес-календарь. Общая роспись начальствующих и прочих должностных лиц по всем управлениям в Российской империи на 1870 г. – Ч. 1. – СПб.: В тип. Правительствующего Сената, б. д. – 1-я паг. – Стлб. 367; Алфавитный указатель фамилий, содержащихся в 1 ч. «Адрес-календаря» на 1870 г. // Там же. – 2-я паг. – С. 66.
- ¹⁶ *М[одзалевский] Б.* Перетц, Григорий Григорьевич // Русский биографический словарь. – Т. «Павел–Петр». – СПб.: Тип. Н. Н. Скороходова, 1902. – С. 521–522.
- ¹⁷ *Лемке М. К.* Политические процессы в России 1860-х гг. – М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. – С. 179; *Розенблюм Н. Г.* Г. Г. Перетц – агент III отделения // Литературное наследство. – Т. 67. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. – С. 685–697; *Рейсер С. А.* Неизданный отрывок из воспоминаний А. А. Слепцова // Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования, материалы. – Вып. 4. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1965. – С. 243–250; *Пернер М. И.* К истории борьбы царского правительства против вольной русской печати за рубежом // Археографический ежегодник за 1976 г. – М.: «Наука», 1977. – С. 98–100.
- ¹⁸ *Абакумов О. Ю.* «Добровольно вызвался служить отечеству» (штрихи к биографии Г. Г. Перетца) // Освободительное движение в России: Межвузовский сборник научных трудов. – Вып. 20. – С. 124–127.
- ¹⁹ *Перетц В. Н., Перетц Л. Н.* Декабрист Г. А. Перетц: Биографический очерк. Документы. – [Л.]: Изд-во Акад. наук СССР, 1926; *Мироненко С. В.* Декабристы: Биографический справочник. – М.: «Наука», 1988. – С. 139–140, 298.
- ²⁰ Перетц, Абрам // Еврейская энциклопедия. – Т. 12. – СПб.: Тип. Акц. Общ. Брокгауз–Ефрон, 1912. – С. 394–395; *Берлин П.* Банкир Перетц // Новый восход. – 1913. – № 1. – С. 141–142.
- ²¹ *Маймон К.* Сага о Перетцах // Электронный журнал «Невероятные евреи». – 2010. – Вып. 5 [электронный ресурс]. URL: http://www.jewage.org/wiki/ru/Article:%D0%A1%D0%B0%D0%B3%D0%B0_%D0%BE_%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%86%D0%B0%D1%85

В. В. Борисов

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ЕВРЕЙСКИЕ ПОГРОМЫ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1918–1920 гг.)

В литературе приводятся различные данные о числе жертв еврейских погромов в период Гражданской войны. По оценке О. В. Будницкого, в 1918–1920 гг. только на Украине приблизительно в 1300 населенных пунктах произошло свыше 1500 еврейских погромов и были убиты и умерли от ран от 50–60 до 200 тыс. евреев, около 200 тыс. были ранены и искалечены, около 300 тыс. детей остались сиротами¹. Г. В. Костырченко приводит следующие цифры: в годы Гражданской войны по еврейским источникам было совершено 1236 актов насилия против еврейского населения, из которых 887 носили массовый характер. По приблизительным данным, в годы Первой мировой и Гражданской войн от 150 до 200 тыс. евреев были убиты или ранены в результате погромов и военных действий; 300 тыс. детей остались сиротами². В другой своей монографии он приводит данные Н. Гергеля, согласно которым, по приблизительным оценкам, в годы Гражданской войны погибли от 30 до 70 тыс. евреев³. По данным Ц. Гительмана, общее число погромов в 1918–1921 гг., в основном на Украине, оценивается более чем в 2 тыс.: 30 тыс. евреев были убиты, а вместе с умершими от ран или в результате болезней, ставших следствием погромов, всего погибло примерно 150 тыс. евреев, кроме того, 500 тыс. стали бездомными⁴. По данным Большой Советской Энциклопедии (БСЭ), с 1918 по 1921 г. произошло 1520 погромов, в результате которых погибло от 180 до 200 тыс. евреев и остались сиротами более 300 тыс. детей⁵. По данным Ю. М. Ларина, произошло около 1300 погромов на Украине и около 200 в Белоруссии, в результате которых было убито более 200 тыс. человек⁶.

По свидетельству С. А. Павлюченкова, еврейские погромы сопровождались редкими даже для Гражданской войны зверствами. Благодаря жестокости украинских повстанцев, с которой они расправлялись с евреями, появилось понятие «коммунистический суп», когда нескольких евреев-коммунистов заживо варили в большом котле на центральной площади местечка и заставляли всех остальных евреев есть его содержимое, евреев заживо хоронили в земле, топили и пачками укладывали на рельсы и затем пускали паровоз⁷.

В период Гражданской войны еврейские погромы проходили на территории бывшей Российской империи: на Украине, в Белоруссии и на территории европейской части Советской России. Больше всего погромов произошло на территории Украины (пик погромов – 1919 г.). На территории европейской части России погромов было сравнительно мало, что было связано с особенностями расселения еврейского населения на территории бывшей Российской империи, удалённостью центральных губерний от основных театров мировой войны и мерами по борьбе с антисемитизмом и погромами со стороны советской власти. На территории европейской части Советской России еврейское население было сравнительно немногочисленным по сравнению с Украиной и Белоруссией, где еврейское население проживало компактными массами на территории бывшей «черты оседлости»⁸. К 1897 г. в Российской империи проживало 5,2 млн. евреев, в 1917 г. – 6,1 млн., из них 93,9% проживало в пределах «черты» (82% проживало в еврейских местечках). После Октябрьской революции еврейское население России, Украины и Белоруссии составляло (с учётом отошедших территорий) примерно 2,5 млн. человек.⁹ На территории европейской части России частями белогвардейцев были устроены погромы в Балашове (дважды) и Царицыне (Саратовская губерния), Бирюче (Воронежская губерния), Белгороде, Ельце и Ливнах (Курская губерния), Тамбове, Козлове (Тамбовская губерния)¹⁰.

На сегодняшний день малоизученной и крайне спорной остаётся тема еврейских погромов в Сибири. В качестве конкретных фактов погромов приводятся события в Екатеринбурге в июле 1919 г., когда накануне отступления из города офицеры-анненковцы устроили избиение нерусского населения города: евреев, китайцев и татар. Вторым примером является погром, устроенный колчаковскими войсками (Шадринский район) в том же 1919 г., который не носил сугубо «антиеврейского» характера, но в ходе проведения которого еврейское население серьёзно пострадало¹¹.

Проблемой, с которой столкнулись большевики после прихода к власти, был антисемитизм среди их сторонников. Весной 1918 г. первые «полномасштабные погромы» разгоравшейся Гражданской войны были осуществлены частями Красной армии по маршруту их отступления с Украины под давлением превосходящих сил Германии. Погромы произошли в основном в Черниговской губернии. Евреев обвиняли в том, что они встречают немцев хлебом-солью, стреляют в спину красноармейцам и являются контрреволюционерами. Погромы произошли в Новгороде-Северском, Середине-Буде, Глухове.

В Глухове (был самый кровавый) было убито свыше 100 евреев¹². Погромы произошли на ранней стадии существования Красной армии. Применительно к большевикам проявления антисемитизма – это скорее исключение, чем правило. Наиболее ярко погромные наклонности проявились в частях контрреволюции, в первую очередь в Добровольческой Армии под командованием А. И. Деникина, в значительно меньшей степени в армиях под командованием А. В. Колчака и П. Н. Врангеля.

Антисемитская пропаганда и погромные действия против евреев приравнивались руководством большевиков к контрреволюции с первых же дней их пребывания у власти. Об этом свидетельствует «Постановление о борьбе с контрреволюцией», которое было принято II Всероссийским съездом Советов в ночь с 26 на 27 октября 1917 г. Постановление предписывало местным советам «принять немедленно самые энергичные меры к недопущению контрреволюционных выступлений, «антиеврейских» и каких бы то ни было погромов»¹³. 27 июля 1918 г. Совнарком РСФСР, принял декрет «О пресечении в корне антисемитского движения»¹⁴. Вопрос о борьбе с антисемитизмом был рассмотрен на заседании Оргбюро ЦК РКП(б) 26 апреля 1919 г. и совместном заседании Полит- и Оргбюро ЦК 2 июня 1919 г. Принятию решений на высшем партийном уровне предшествовала инспекционная поездка члена коллегии ВЧК Г. Мороза по территории Смоленской, Могилевской, Минской, Витебской губерний. Г. Мороз был шокирован масштабами открывшегося ему «советского антисемитизма»¹⁵. Занятие евреев торговлей в период Гражданской войны стало очень опасным. Торговцы и спекулянты вызывали ненависть как у белых, так и у красных. Ответственный работник продовольственного отдела Московского совета Н. Метеранский после поездки на Украину отмечал, что одной из причин ненависти к евреям является их роль «в продовольствии как спекулянтов»¹⁶. Обращение в ЦК РКП(б) о ситуации на Украине направил бывший член украинской партии боротьбистов Г. Клунный, который считал, что основной причиной ненависти к евреям украинского села является традиционный вид деятельности евреев – торговля¹⁷. Мнения о евреях как главной причине дороговизны было широко распространено, о чём свидетельствуют частные письма эпохи Гражданской войны¹⁸.

Взаимоотношения Добровольческой Армии с евреями можно разделить на два этапа: 1) 1918 – первая половина 1919 г.: отношения были напряжёнными, происходил рост антисемитизма, который при соприкосновении с еврейским населением готов был вылиться

в погромы. Однако погромов не было, так как армия находилась на территории с незначительным еврейским населением и дисциплина поддерживалась. 2) лето-осень 1919 г.: период наивысших успехов Добровольческой Армии, погромы стали происходить при вступлении Добровольческой Армии в «черту еврейской оседлости»¹⁹.

- ¹ Будницкий О. В. Российские евреи между красными и белыми (1917–1920). – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 275–276.
- ² Костырченко Г. В. Тайная политика Сталина: власть и антисемитизм. – Изд. 2-е, доп. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С. 56–57.
- ³ Костырченко Г. В. Сталин против «космополитов». Власть и еврейская интеллигенция в СССР. – М.: РОССПЭН: Фонд первого президента России Б. Н. Ельцина, 2010 [т. е. 2009]. – С. 36.
- ⁴ Гительман Ц. Беспокойный век: Евреи России и Советского Союза с 1881 г. до наших дней. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – С. 102.
- ⁵ Большая советская энциклопедия. – 1-е изд. – Т. 24. – М.: Гос. словарно-энциклопедич. изд-во, 1932. – С. 148.
- ⁶ Ларин Ю. М. Евреи и антисемитизм в СССР. – М.; Л.: Гос. изд-во, 1929. – С. 39.
- ⁷ Павлюченков С. А. Военный коммунизм в России: власть и массы. – М.: Рус. книгоизд. товарищество – История, 1997. – С. 257–258.
- ⁸ Книга погромов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны. 1918–1922 гг.: Сборник документов / отв. ред. Л. Б. Милакова. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. III, IV, VI, VII, VIII, IX, X, XI.
- ⁹ Далгатов А. Г. Правительственная политика по отношению к этноконфессиональным меньшинствам: «еврейский вопрос» в жизни советского общества (окт. 1917-го – начало 1930-х годов). – СПб.: Нестор, 2002. – С. 12, 24.
- ¹⁰ Шехтман И. Б. Погромы Добровольческой Армии на Украине (К истории антисемитизма на Украине в 1919–1920 гг.) // История погромного движения на Украине, 1917–1921 гг. – Т. 2. – Берлин: Ostjüdisches Historisches Archiv, 1932. – С. 385.
- ¹¹ История Гражданской войны в СССР – Т. 4. – М.: Госполитиздат, 1959. – С. 62; Звягин С. П. Евреи Урала, Сибири и Дальнего Востока в условиях антибольшевистских режимов (1918–1919 гг.) // Очерки истории еврейских общин Сибири и Дальнего Востока (XIX – начало XX вв.). – Красноярск: Кларетианум, 2001. – (Еврейские общины Сибири и Дальнего Востока; Вып. 2) – С. 146–147; Нам И. В. Еврейская диаспора Сибири в условиях смены политических режимов (март 1917 – февраль 1920 гг.). – Красноярск: Кларетианум, 2003. – (Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке; Вып. 3) – С. 144; Романова В. В. Власть и евреи на Дальнем Востоке России: история взаимоотношений (вторая половина XIX в. – 20-е гг. XX в.). – Красноярск: Кларетианум, 2001. – (Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке; Вып. 7) – С. 142.
- ¹² Будницкий О. В. Указ. соч. – С. 119–120, 311; Далгатов А. Г. Указ. соч. – С. 47–48; Чериковер И. М. Антисемитизм и погромы на Украине, 1917–1918 гг. – Берлин: Ostjüdisches Historisches Archiv, 1923. – С. 143–151.
- ¹³ Будницкий О. В. Указ. соч. – С. 124; Костырченко Г. В. Тайная политика Сталина... – С. 55.
- ¹⁴ Будницкий О. В. Указ. соч. – С. 125; Далгатов А. Г. Указ. соч. – С. 48; Ларин Ю. М. Указ. соч. – С. 8–9.
- ¹⁵ Далгатов А. Г. Указ. соч. – С. 48–49; Павлюченков С. А. Указ. соч. – С. 256, 259.
- ¹⁶ Будницкий О. В. Указ. соч. – С. 315; Павлюченков С. А. Указ. соч. – С. 255–256.
- ¹⁷ Будницкий О. В. Указ. соч. – С. 315–316; Павлюченков С. А. Указ. соч. – С. 256.

- ¹⁸ Частные письма эпохи Гражданской войны (По материалам военной цензуры) / публ. И. Давидян, В. Козлов // Неизвестная Россия. XX век: Архивы. Письма. Мемуары. – Вып. II. – М.: Ист. наследие, 1992. – С. 242. Письмо от 14 июля 1919 г. из местечка Ровны Волынской губернии.
- ¹⁹ Пученков А. С. Национальная политика генерала Деникина (лето 1918 – весна 1920) // Русский сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О. Г. Айрапетов, М. Иванович, М. А. Колеров. – Т. VIII. – М.: Модест Колеров: Регнум, 2010. – С. 216–217.

М.-Е. В. Кузнецова

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ЕВРЕЙСКОЙ ПЕСНИ «ХАД-ГАДЬЯ» В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ ЭЛЬ ЛИСИЦКОГО

Художественный текст включает в себе неисчерпаемое количество идей и смыслов, и потому каждое новое прочтение расширяет пространство его понимания. В таких науках, как филология и искусствоведение, существует понятие интерпретации. Интерпретация литературного текста и интерпретация изображения изучаются в системах различных наук, и потому носят отличный друг от друга характер. Однако два этих различных текста (изобразительный и литературный) сталкиваются в таком виде искусства, как иллюстрация.

Конкретным примером этого взаимодействия является старинная еврейская песня «Хад-Гадья». «Хад-Гадья» – песня, которая исполняется в самом конце Пасхальной церемонии в первые два вечера праздника Песах. «Хад-Гадья» дословно переводится как «Один козлёнок». Эта песня известна с XVI в. Первое издание вышло в 1590 г. в Праге, в типографии Гершона Коена¹.

Содержание текста вполне простое и, если не пытаться вникнуть в аллегорическое понимание, то песня становится понятной даже ребенку.

Отец покупает козлёнка за две монеты, козлёнок съедает кошка, кошку кусает собака, собаку бьет дубинка, дубинку сжигает огонь, огонь заливают вода и т. д.

Несмотря на примитивность сюжета песни, интерес к её интерпретации возник уже в XVIII в. Различные способы толкования интересовали многих в основном не в научном плане, а скорее мистическом.

Существуют различные интерпретации, связанные с историей еврейского народа, а также привязки к празднику Песах.

Кроме словесного толкования, песня также приобретала интерпретации в различных художественных изображениях. Так, сегодня известны иллюстрации, выполненные в XVIII в. Йосефом бен Давидом Лейпником из Альтоны. Корни еврейской иллюстрации восходят к далёкой древности и представляют сложившиеся традиции иллюминированных рукописей и свитков. Пасхальная Агада и песенка «Хад-Гадья» как её часть всегда красиво иллюстрировались, ведь их задачей было рассказать детям историю еврейского народа. Старинные традиции изобразительного искусства нашли своё продолжение в творчестве художника Эль Лисицкого, работавшего в период возрождения еврейской книжной графики. Наследуя традиции, впитывая и перерабатывая их, Лисицкий создает свои иллюстрации к песенке «Хад-Гадья».

Лазарь Маркович Лисицкий родился в 1890 г. Он был художником-абстракционистом, теоретиком, графическим дизайнером, архитектором, печатником, фотографом и пропагандистом. Эль Лисицкий вырос в Витебске, где в возрасте 13 лет он встретил Иегуду Пена в его художественной школе, которая являлась центром еврейского искусства в XX в., способствуя развитию многих самобытных талантов, среди которых также был выдающийся живописец Марк Шагал. В 1915 г. Лисицкий принял участие в экспедиции Еврейского историко-этнографического общества. Исследуя по берегу Днепра еврейские артефакты, Эль Лисицкий накопил огромный багаж знаний об истории еврейского народа, который использовал для создания своих иллюстраций².

В 1917 г. художником была выполнена серия акварельных рисунков. За прошедшие почти девяносто лет данная серия так и не была опубликована целиком, только сейчас московским издательским домом «Параллели» был выпущен подарочный альбом «Эль Лисицкий. Козочка»³, включающий в себя полную серию его ранних работ. Цикл иллюстраций 1917 г. обращён к возлюбленной Лисицкого Полин Хентовой, что объясняет символику акварельных работ. В данном контексте становятся интересны образы огня и воды. Художник изображает яркое пламя, сжигающее палку, в виде красного сердца. Так он связывает пламя и чувства. Огонь появляется прямо из сердца, и символизирует пламень любви.

К изданию иллюстрированной песни «Хад-Гадья» помимо акварельных рисунков было выполнено также 10 литографий, которым предшествовали гуашевые эскизы и разные подготовительные работы. «Хад-Гадья» 1919 г. является одним из самых известных произ-

ведений Эль Лисицкого и памятником искусства на стыке авангардных течений и древних, строгих традиций. Эта серия была изначально задумана художником как самостоятельное произведение, а не часть пасхальной Агады. Также серия этих работ содержит в себе определённую идею, такую как: демонстрация поддержки большевистской победы, переосмысленной как победа добра над злом, как торжество высшей справедливости⁴.

Для подчёркивания идеи притеснения еврейского народа, которую олицетворяет козочка, Лисицкий вводит новые образы – огонь он трактует совершенно противоположно трактовке в первом варианте иллюстраций. Теперь огонь – это не пламя чувств, это красный петух – пожар, который происходил от поджога синагог.

Считается, что иллюстрация существует как прибавление к тексту, и её функция состоит в визуализации и дополнении текста.

Иллюстрация – это не отдельный от текста объект, это часть текста, которая передаётся графическим языком. Как словесный язык состоит из символов, слов, словосочетаний и предложений, так и графический язык состоит из символов и их систем.

Иллюстрации не только передают информацию читателю. Они также взаимодействуют с культурной традицией, которая постоянно дополняется и обновляется. Например, рамка, в которую заключены иллюстрации обоих вариантов «Хад-Гадья» Лисицкого, связана с мацебами, еврейскими надгробиями. Это наводит читателя на определённые ассоциации с традиционностью текста. Использование прерывистых линий отражает традицию росписи синагог и тоже заставляет читателя почувствовать на визуальном уровне, что текст – традиционный и древний. Лисицкий нарочно связывает свои иллюстрации с традиционным еврейским искусством.

Иллюстрации активизируют определённые ассоциации у читателя и приводят его к размышлению. Текст песни насыщен жестокостью, однако его мораль не говорит о том, хорошо или плохо применять жестокость. Несмотря на это, читатель, видя изображение убитых животных, невольно задумывается и о боли, и о смерти. Авторская иллюстрация – это не только посредник в передаче информации, она способна самостоятельно вести диалог. Кроме того, независимо от заложенной автором информации, иллюстрация может нести иное сообщение. «Хад-Гадья» Лисицкого ярко отражает исторические реалии мира, окружающего художника, которые скрыты в иллюстрациях.

В пятом листе иллюстраций 1919 г. Лисицкий изображает огонь в виде красного петуха, сжигающего палку и дом. Хая Фридберг в ста-

тье «Хад-Гадья Эль Лисицкого» приводит такое толкование этой сцены: «Связь между образами петуха и огня раскрывается в выражении, распространенном в эпоху, когда работал Лисицкий. Это выражение «красный петух» – подразумевает поджог»⁵.

Синтактика изображения не схожа с синтактикой вербального языка. Она имеет не линейный характер, так как изображение существует в двухмерном пространстве. Пространство иллюстрации в отличие от пространства текста непрерывно. Однако всё это относится к одной иллюстрации, в случае же серии иллюстраций, как в работе Эль Лисицкого, можно говорить и о линейности восприятия «иллюстративного текста». В таком случае можно сказать, что «иллюстративный текст» состоит из набора символов и их сочетаний. Иллюстрация не показывает объекты текста, она отражает авторское виденье. Иллюстрация наделяет текст новой информацией и не лишает читателя возможности визуализировать и интерпретировать текст самостоятельно.

¹ Cohen B. The perush of the Vilna Gaon on Chad Gadya // Learningtorah.org [электронный ресурс]. URL: <http://www.learningtorah.org/>

² Казовский Г. Художники Культур-лиги. – М.: Мосты культуры, 2003. – (Серия «Современные исследования»). – С. 60–83.

³ Лисицкий Э. Козочка = Хад гадья / Вступ. ст. А. Канцедикаса. – [М.]: Параллели, Дом евр. книги, [2004]. – 20 с.: ил. – (Евр. дет. литература и искусство).

⁴ Родов И. Национальное искусство и интернациональный контекст // Еврейское искусство в европейском контексте: Сборник статей / Составление, общ. ред. перевода и вступ. ст. И. Родова. – М.: Мосты культуры (Гринберг): М. Гринберг; Иерусалим: Гешарим, 2002. – (Серия «Современные исследования»). – (Bibliotheca Judaica). – С. 5–10.

⁵ Фридберг Х. Хад-Гадья Эль Лисицкого / пер. Г. Казовского // Там же. – С. 236.

Т. М. Смирнова

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЕВРЕЙСКИХ СТУДЕНТОВ ЛЕНИНГРАДСКИХ ВУЗОВ ИЗ БЕЛОРУССИИ В 1930-х гг.

Ленинград был одним из важнейших центров подготовки специалистов для всех республик СССР. Для материальной и этнокультурной поддержки студентов-«националов» создавались землячества,

получающие финансовую помощь из соответствующих республик. Одновременно такие землячества осуществляли контроль за учёбой и общественным поведением своих членов и поддерживали связь с республикой. В 1927 г. в Ленинграде было создано Белорусское студенческое землячество (Белстудземлячество) с филиалами в разных вузах и техникумах. В 1931 г. этих филиалов было 9, в 1933 – 16, в 1936 – 30 с общим количеством студентов 1415 чел.¹ Земляческий принцип предполагает объединение выходцев из одного региона независимо от их национальности, поэтому в официальных документах Белстудземлячества указывалось: «студенты белорусы» – то есть из Белоруссии. Значительная часть документации землячества велась на белорусском языке, в красные уголки вузов и студенческих общежитий поступали белорусские газеты и журналы. Но в составе землячества было много студентов-евреев, указывавших свою национальность в различных списках и анкетах, при этом иногда использовалось непривычное обозначение национальной принадлежности – еврей-белорус.

В 1935 г. в Институте точной механики и оптики училось 12 евреев из общего числа 20 студентов, «родившихся в БССР и имеющих связь»; в Электротехническом институте связи – 15 из 57 (причем 15 чел. из общего списка не указали свою национальность); среди 33 студентов Белорусского отделения драмы и Белгоскино в Техникуме сценических искусств (ТСИ) семеро – евреи и т. д. Уполномоченными филиалов, членами или кандидатами их бюро были М. Певзнер, Л. Вонгольд и Е. Метрак (Пединститут им. А. И. Герцена), В. Локшина и Я. Красник (ЛИТМО), Е. Иоффе (ТСИ), А. Залманов и М. Баркаган (Торфотехникум), Каган (Коммунистический сельскохозяйственный институт им. И. В. Сталина) и др.²

Землячество тесно сотрудничало с Белорусским Домом просвещения, студенты руководили несколькими школами политграмоты на предприятиях Ленинграда, принимали участие в работе художественных кружков Домпросвета, входили в его актив и даже штат. Естественно, что политико- и культурно-просветительная работа Белорусского ДПР велась преимущественно на белорусском языке, а художественная – и на белорусском материале.

С 15 декабря 1934 г. по 1 августа 1935 г. в Белорусском ДПР работал руководителем концертной бригады студент Ленинградского ТСИ, уроженец Витебска Марк Григорьевич Фрадкин. М. Фрадкин окончил в Витебске политехникум, работал два года на швейной фабрике инженером по технике безопасности, а затем поступил в

3-й Белорусский государственного театр (Гомель), откуда в 1934 г. приехал учиться в Ленинград. Как имеющий опыт работы в театре, он был принят сразу на второй курс техникума на Моховой, д. 34. По этому же адресу находилось и общежитие, в котором проживал студент Фрадкин (кв. 10, ком. 9, позже – кв. 11, ком. 4)³.

В этот период Белорусский домпросвет входил в состав Комбината нацдомпросветов на ул. Некрасова, д. 10, где одновременно работали еще несколько ДПР, в том числе Еврейский. М. Фрадкин был зачислен в штат Белорусского ДПР согласно приказу № 39 от 18 декабря 1934 г.: «Принять на работу [в] Бел. ДПР на должность руководителя концертной бригады т. Фрадкина М. Г. с оплатой зарплаты 150 руб. в месяц. На работу зачислить тов. Фрадкина с 15 декабря 34 г. Выплату производить из спецсредств. Испытательный срок 2 недели»⁴. Испытание было выдержано.

В состав концертной бригады из 12 чел. входили 5 белорусов и 7 евреев, причём абсолютное большинство членов бригады составляли студенты Белорусского отделения ТСИ: Ефим Иоффе (староста коллектива), Леонид Фридман, Юдифь Гальперина, Софья Болигер, Борис Левин, З. Куродник, С. Козлов, солистка Валентина Трус (выступала под псевдонимом Смелая)⁵. Репертуар бригады состоял из народных белорусских песен и плясок, а также произведений белорусских писателей (скетчи и художественное чтение); у рояля – М. Фрадкин⁶. Таким образом, получаемые в техникуме знания и навыки сценической интерпретации белорусской культуры отработывались на практике в Белорусском ДПР.

М. Фрадкин был внесён и в список лекторов Белорусского ДПР 1935–1936 гг. Но приказом от 7 августа 1935 г. подводится черта под работой студента Фрадкина в ДПР: «Ввиду того, что руководитель концертной бригады т. Фрадкин М. не вернулся из отпуска своевременно на работу, считать его с 1 августа с. г. уволенным»⁷.

Интересный пример двойной национальной идентификации демонстрирует Залманов Шмерка Генунович (в других документах стоят инициалы А. Г.), 1917 г. рождения, еврей, «сын колхозника», место рождения м. Василевичи Речицкого района БССР, член ВЛКСМ, член Союза Торфяно-сланцевой промышленности, образование «среднее незаконченное», учащийся Ленинградского Индустриального торфодобывающего техникума, невоеннообязанный, проживал в общежитии по адресу Моховая ул., д. 40, ком. 16. Одновременно с учебой в техникуме он работал массоргом Еврейского домпросвета (с 10 ноября 1934 г.), а от Белорусского ДПР – руководителем школы

политграмоты рабочих-белорусов 1-го Жилгородка «Экспортлеса», членом Культполитсовета Домпросвета и нацменуполномоченным в своём техникуме. Ещё в мае 1934 г. «за хорошую постановку работы на периферии, в особенности в порту «Экспортлеса» студент Залманов был награждён грамотой Белорусского ДПР⁸.

В конце декабря 1934 г. Ш. Залманов был направлен в Смольнинский райком ВЛКСМ с целью «проверить его в объеме программы по политграмоте Обкома и Горкома ВКП(б)». Резолюция гласит: «Т. Залманов проверку прошел. Руководить школой может, но с обязательным посещением Проппсеминара [пропагандистского – Т. С.]. 27/1 – 35 г.»⁹.

В праздничном приказе по случаю 18-й годовщины Октябрьской революции за подписью заведующего Белорусского ДПР от 10 ноября 1935 г. говорится: «Тов. Залманов А. Г. за хорошую постановку работы в 1-м городке «Экспортлеса» среди рабочих белорусов, выражающуюся: в организации полит-школ и проведении занятий в них, в проведении докладов и бесед на полит-темы, кроме того за активное участие в организации кружков самодеятельности ДПР, премировать его в сумме 75 руб. с спец. средств»¹⁰. В 1936 г. Залманов фигурирует в качестве лектора и «руководы политграмоты» и в Еврейском, и в Белорусском домпросветах¹¹.

Приведённые примеры свидетельствуют о некоторых особенностях этнокультурного поведения студентов-евреев из Белоруссии в Ленинграде: преимущественно региональной (белорусской) или двойной (еврейско-белорусской) идентификации.

¹ Решение [общего собрания] студентов-белорусов [без даты] // Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга (далее – ЦГАЛИ СПб). Ф. 258 (Объединенный архивный фонд «Национальные дома просвещения г. Ленинграда»). Оп. 1 (Белорусский Домпросвет. 1932–1936 гг.). Д. 39. Л. 5. (Белорусское землячество. Протоколы); Командировочное удостоверение [Прокопчик И. И.] // Там же. Д. 41. Л. 12. (Протокол конференции студенчества Белорусского землячества и отчет правления за 1935 г.).

² Там же. Д. 44. Л. 24–25, 28–30об., 33–35. (Списки студентов – членов Белорусского землячества).

³ Там же. Д. 4. Л. 80. (Личный состав по Белорусскому ДПР № 1 /1932–1936 г./); Учетная карточка (для художественного самодеятельного коллектива). Концертная бригада. Художественный руководитель коллектива // Там же. Д. 29. Л. 44. (Работа разных кружков по Белорусскому ДПР за 1932–1936 гг.).

⁴ Приказ № 39 от 18 декабря 1934 г. // Там же. Д. 10. Л. 8об. (Книга приказов Белорусского Домпросвета с 1/II – 1934 года, 1935 и 1936 год).

⁵ Список концертной бригады. Учет работы кружка за 1935 г. // Там же. Д. 29. Л. 39–41; Учетная карточка. Концертная бригада. Творческий путь коллектива // Там же. Л. 49; Анкеты для поступающих в концертную бригаду // Там же. Л. 52–60, 64;

Список студентов Т. С. И. белорусское отделение драмы и Белгоскино // ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 1. Д. 44. Л. 30–30об. (Списки студентов – членов Белорусского землячества).

- ⁶ Творческий путь коллектива. Репертуар, подготовленный кружком, состояние коллектива к 1 января 1935 г. // Там же. Д. 29. Л. 46; Программа концерта Ансамбля белорусской песни п/у Марка Фрадкина // Там же. Д. 29. Л. 51.
- ⁷ Приказ № 27 от 7 августа 1935 г. // Там же. Д. 10. Л. 15. М. Г. Фрадкин успешно окончил ТСИ, вернулся в Белоруссию, где в 1938–1939 гг. работал актёром и зав. музыкальной частью в минском Театре юного зрителя, параллельно учась в консерватории. В 1939 г. его призвали в армию, он попал в Винницу, в стрелковый полк, где создал музыкальный ансамбль. В 1941 г. М. Г. Фрадкин дирижировал Ансамблем Киевского военного округа, и с «Песни о Днепре» началась его всесоюзная известность. Хочется думать, что и опыт недолгой работы в Белорусском Доме просвещения в Ленинграде пригодился Марку Фрадкину.
- ⁸ Приказ № 13 от 12 мая 1934 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 1. Д. 10. Л. 3; Анкета актива Белорусского Домпросвета. 1935 год. Залманов Шмерка Генухович // Там же. Д. 4. Л. 29; Личная карточка. Залманов Шмерка Генухович // Там же. Л. 35; Список нацменуполномоченных Белорусского Домпросвета 1936 г. // Там же. Л. 86.
- ⁹ Смольнинскому РК. ВЛКСМ // ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 1. Д. 4. Л. 36.
- ¹⁰ Приказ № 36 от 10 ноября 1935 г. // Там же. Д. 10. Л. 16об.
- ¹¹ Лектора Белорусского ДПР 1935–36 г. // Там же. Д. 4. Л. 31; [Без названия. Лекции и беседы на периферии] // ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 3 (Еврейский Домпросвет им. Я. М. Свердлова. 1926–1938 гг.). Д. 21. Л. 33. (Отчеты и сведения работы Еврейского Домпросвета, 1936 год).

В. В. Левченко
(Одесса, Украина)

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОДЕССКОГО ПЕРИОДА ЖИЗНИ ИСТОРИКА НИКОЛАЯ ЛЕОНИДОВИЧА РУБИНШТЕЙНА

Интерес к изучению жизненного пути и научного наследия Н. Л. Рубинштейна (1897–1963), автора «Русской историографии»¹, которая по диапазону использованных источников и по чёткости историографического анализа не утратила своей научной ценности и на современном этапе исторической науки², последнее время значительно увеличился³. Интерес к персоне историка вызван также и тем, что он является представителем одного из еврейских «культурных гнезд» Одессы, которое подарило мировой культуре четырёх докторов наук в разных областях знаний: психологии – С. Л. Рубинштейн (член-корреспондент АН СССР), экономики – Г. Л. Рубинштейн,

биологии – Д. Л. Рубинштейн и истории – Н. Л. Рубинштейн. Братья выросли в семье, где, соответственно традициям еврейской культуры, всё делалось для того, чтобы дети получили хорошее образование и воспитание. Период их научной деятельности вместил все переломные моменты отечественной истории первой половины XX в. Лично Н. Л. Рубинштейну суждено было пройти путём, предначертанным судьбой советской интеллигенции сталинской эпохи – борьба с инакомыслием, «объективизмом» и «космополитизмом»⁴.

На сегодня исследователями ещё не до конца осуществлена работа по изучению и введению в научный оборот архивных документов, дающих возможность подробнее изучить его биографию. Местонахождение документальных источников (преимущественно не опубликованных) в архивах двух стран – Российской Федерации (Москва, Санкт-Петербург) и Украины (Киев, Одесса) является одной из проблем в обнаружении, изучении и сопоставлении данных, которая препятствует детальному исследованию деятельности историка.

В данной статье автор вводит в научный оборот материалы трёх ранее неизвестных писем Н. Л. Рубинштейна, хранящихся в одном из фондов Института рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского НАН Украины. Письма написаны в Одессе и адресованы историку, академику Всеукраинской академии наук Д. И. Багалию, возглавлявшему в 1920-е гг. Харьковскую научно-исследовательскую кафедру истории украинской культуры. Первое письмо датировано 27 августа 1926 г., второе – 29 октября 1928 г., третье – 1929 г. Первые два письма написаны на русском языке, третье – на украинском. По объёму они небольшие – приблизительно 1500 (первые два письма) и 700 (третье письмо) печатных знаков.

По содержанию письма несут информацию, которая позволяет рассмотреть некоторые фрагменты одесского периода жизни Н. Л. Рубинштейна. Таковыми являются поступление и отчисление из аспирантуры в Одесской секции Харьковской научно-исследовательской кафедры истории украинской культуры при Одесском институте народного образования (преемник Новороссийского университета в 1920-е гг.⁵) и взаимоотношения с руководителем секции – историком, профессором, академиком Всеукраинской академии наук М. Е. Слабченко.

Центральной линией первого письма Н. Л. Рубинштейна является просьба о поддержке со стороны Д. И. Багалия в утверждении на должности аспиранта. При этом он указал, что мог бы занять и выше должность⁶. В свою очередь, М. Е. Слабченко в целом позитивно характеризовал молодого учёного, но видел его только в статусе

аспиранта: «Н. Рубинштейн с солидной подготовкой, широко ставит вопросы, старается решать их самостоятельно. Нуждается в сдерживании, ибо слишком увлекается моей теорией единого процесса и синтетического метода. Выйдет из него выдающийся научный работник», но если «...пропустить в научные сотрудники кафедры, это внесёт смуту в среде аспирантов»⁷.

Из содержания второго письма видны мотивы ухода Н. Л. Рубинштейна из секции, откуда он был исключён по собственному желанию 2 ноября 1928 г. В письме он писал: «...когда после долгого ожидания для меня открылась возможность определённого устройства в Одесском ИНО, я не только не встретил со стороны профессора Слабченко ожидаемой поддержки, но его отношение ко мне оказалось, по самому мягкому определению, совершенно некорректным. В таких условиях я естественно пришел к выводу, что дальнейшее пребывание в качестве аспиранта в секции, возглавляемой профессором Слабченко, является для меня бесполезным»⁸. О сложных отношениях с М. Е. Слабченко молодой учёный высказывался и в следующем письме, в котором просил Д. И. Багалия предоставить ему место на Харьковской научно-исследовательской кафедре: «Хочу снова напомнить Вам мою просьбу о зачислении меня в состав Вашей кафедры»⁹.

Реакция М. Е. Слабченко на решение об уходе Н. Л. Рубинштейна из числа аспирантов секции была крайне некорректной: «Аспирантский стаж им не пройден, он не справился с программой... Работа в вузе велась Рубинштейном скандально, так что его довелось снять. Наконец, Рубинштейн социально чужой советской науке элемент. У него есть апломб и выправка, неплохие манеры, но украинская историческая наука для него чужая...»¹⁰.

Таким образом, пребывание Н. Л. Рубинштейна в аспирантуре закончилось конфликтом с М. Е. Слабченко. Конфликт, по сути, – универсальное явление, без которого немислимы общество или социальная группа. В современных исследованиях конфликты в научной среде становятся самостоятельным предметом изучения. Выяснить же, кто прав, а кто виноват в данной ситуации, дело не благодарное и не благодарное, но, рассмотрев данный конфликт, мы имеем возможность раскрыть новые грани жизни как Н. Л. Рубинштейна, так и некоторых представителей научного сообщества УССР 1920-х гг.

¹ Рубинштейн Н. Л. Русская историография. – М.: Госполитиздат, 1941. – 660 с.

² Леонтьева О. Б. Марксизм в России на рубеже XIX–XX веков. Проблемы методологии истории и теории исторического процесса. – Самара: Самарский университет, 2004. – С. 9.

³ См.: Шаханов А. Н. Борьба с «объективизмом» и «космополитизмом» в советской исторической науке: «Русская историография» Н. Л. Рубинштейна // История и историки: историографический вестник за 2004 г. – М.: Наука, 2005. – № 1. – С. 186–207; Мандрик М. В. Николай Леонидович Рубинштейн: очерк жизни и творчества // Рубинштейн Н. Л. Русская историография. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. LXVIII–LXXI; Левченко В. В. Рубинштейн Никола Леонідович // Одеські історики. Енциклопедичне видання. Т. 1 (початок XIX – середина XX ст.). – Одеса: Друкарський дім., 2009. – С. 328–332 и др.

⁴ См.: Шаханов А. Н. Указ. соч.

⁵ См.: Левченко В. В. Історія Одеського інституту народної освіти (1920–1930 рр.): позитивний досвід невідомого експерименту. – Одеса: ТЕС, 2010. – С. 247–249.

⁶ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского НАН Украины (далее – ИР НБУ). Ф. I. № 46 199. Л. 1.

⁷ Заруба В. М. Історик держави і права України академік М. Є. Слабченко (1882–1952). – Дніпропетровськ: Ліра ЛТД, 2004. – С. 114.

⁸ ИР НБУ. Ф. I. № 46 200. Л. 1.

⁹ Там же. № 46 201. Л. 1.

¹⁰ Заруба В. М. Указ. соч. – С. 114.

Э. Б. Мельцина

(С.-Петербург, Российская Федерация)

«ДЕЛО ВРАЧЕЙ» 1953 г. НА СТРАНИЦАХ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЫ

(по материалам периодических изданий
1-го Московского медицинского института,
2-го Московского Государственного медицинского
института им. И. В. Сталина, Ленинградского
Педиатрического медицинского института,
1-го Ленинградского медицинского института
им. акад. И. П. Павлова)

13 января 1953 г. в «Правде» и других центральных газетах было опубликовано сообщение ТАСС – разоблачена группа врачей-вредителей. Большинство из тех людей, чьи фамилии были упомянуты в сообщении ТАСС, были арестованы в период с 1950 по 1953 г. В этот период из кремлевской больницы были изгнаны без объяснения причин многие выдающиеся клиницисты, работавшие там не один год в качестве консультантов, лечившие видных деятелей Советского го-

сударства: М. С. Вовси, В. Н. Виноградов, академик А. И. Абрикосов и его жена Ф. Д. Абрикосова-Вульф; арестованы бывший начальник санупра Кремля, т. е. кремлевской больницы, А. А. Бусалов, профессор П. И. Егоров, профессор Я. Г. Этингер, врач С. Е. Карпай и другие. После этой официальной публикации аресты врачей-евреев продолжились. До начала марта 1953 г. были арестованы В. Ф. Зеленин, Н. А. Шерешевский, Е. М. Гельштейн, его жена Г. Х. Гельштейн, Я. Л. Рапопорт, М. Я. Серейский...

В стране развернулась кампания, носящая антисемитский характер, в ходе которой врачей еврейской национальности арестовывали, увольняли с работы, понижали в должностях и подвергали психологическому давлению. Немаловажную роль в пропаганде, сопровождавшей этот процесс, играла пресса.

В данном исследовании была поставлена задача проследить отражение «дела врачей» и ход пропагандистской кампании в профессиональной медицинской печати. Прежде всего была рассмотрена главная медицинская газета СССР – Орган министерства здравоохранения СССР и министерства здравоохранения РСФСР «Медицинский работник», выходящий в этот период 2 раза в неделю, по вторникам и пятницам. Материалом исследования послужили многотиражные газеты, издававшиеся в московских и ленинградских высших учебных заведениях. Их рассмотрено четыре:

1) Орган партийного комитета, профорганизации, комитета ВЛКСМ, дирекции 1-го Московского ордена Ленина Медицинского института «За медицинские кадры» (выходил еженедельно, обычно по субботам, но был случай выхода в пятницу (6 марта) и даже в четверг (12 марта));

2) Орган партийного комитета, профорганизации, комитета ВЛКСМ, дирекции 2-го Московского Государственного медицинского института имени И. В. Сталина «Советский медик» (выходил еженедельно, обычно по пятницам, но случалось и по субботам, а один раз вышел в четверг);

3) Орган партбюро, комитета ВЛКСМ, профкома, месткома и дирекции Ленинградского Педиатрического медицинского института «Советский педиатр» (выходил еженедельно, обычно по субботам, только № 3 вышел вместо субботы 17 января в понедельник 19 января);

4) Многотиражная газета 1-го Ленинградского медицинского института им. акад. И. П. Павлова «Пульс» (выходила еженедельно по четвергам).

Хронологические рамки исследования – январь 1953 г. – апрель 1953 г. Мной был проведён сравнительный анализ публикаций по «делу врачей» и вообще по «еврейскому вопросу» в вышеперечисленных газетах по неделям, в период с 12 января 1953 г. по 12 апреля 1953 г., и соответствие этих публикаций центральному информационному потоку.

Первая неделя с 12 по 18 января 1953 г. В «Медицинском работнике», который распространялся по всей территории СССР, сообщение ТАСС опубликовали на четвёртой странице¹, а на первой поместили редакционную статью, поднимающую вопрос о врачах-убийцах².

Редакции газет 1-го и 2-го медицинских институтов Москвы не написали ни слова о «деле врачей», хотя именно в этих институтах работали профессора, арестованные по этому делу ранее. Газета Ленинградского Педиатрического института вышла вместо субботы в понедельник следующей недели, в ней было опубликовано только сообщение ТАСС. Газета 1-го Ленинградского медицинского института привела сообщение ТАСС на своих страницах³. Мы можем говорить о том, что медицинское сообщество занимает выжидательную позицию.

Вторая неделя с 19 по 25 января 1953 г. В «Медицинском работнике» следующее упоминание о «деле врачей» после четвёртого номера появилось только в седьмом номере (на этой неделе газета выпустила шестой и седьмой номер), это официальное сообщение о присуждении Л. Тимашук ордена Ленина⁴. Газета 1-го Московского медицинского института вообще пропустила этот номер, хотя до этого пропусков в издании не было. Зато редакция газеты 2-го Московского медицинского института напечатала статью о враче В. С. Левите, совмещавшем две работы, и поэтому уделявшем мало времени своей побочной работе – институту⁵. Эта заметка интересна потому, что многие профессора этого института (в том числе и арестованные) совмещали несколько работ. Педиатрический институт напечатал сообщение ТАСС в номере, вышедшем в понедельник вместо предшествовавшей пятницы, но там наличествует путаница с датами – видимо, перед нами косвенное свидетельство о некотором смятении в рядах издателей. В «штатном» номере этой недели тема не затрагивалась. Газета 1-го Ленинградского медицинского института вообще не опубликовала ничего, связанного с «делом врачей».

Третья неделя с 26 января по 1 февраля 1953 г. «Медицинский работник» разворачивает кампанию по дискредитации врачей-евреев, усиливая критику и нападки в их адрес. В № 8 помещена статья о враче М. З. Израилите, сотруднике системы лечебных учреждений

Южной железной дороги, который «выдавал себя» за специалиста-венеролога⁶, и несколько других статей, критикующих или разоблачающих работу врачей, носящих еврейские фамилии. В № 9 опубликована статья об Институте судебной психиатрии им. В. П. Сербского, в котором Ц. М. Фейнберг подбирал кадры «на основе семейственности и приятельских отношений» (приведён список фамилий: Халецкий, Калашник, Корсунский, Турубинер, супружеская чета Фрейеров, Боревская, Лунц, Штиллер, Загуловский, Юсевич)⁷. В этом же номере раскритикована недавно вышедшая из печати книга профессора А. И. Рапопорта «Пища и питание». В ней, как сказано в рецензии, содержатся старые гипотезы, отжившие взгляды и представления, давно опровергнутые наукой⁸. В то же время многотиражки московских институтов в эту неделю вообще не выходили, а многотиражки ленинградских институтов не напечатали ни слова, имеющего хотя бы отдалённое отношение к еврейскому вопросу или «делу врачей».

Четвёртая неделя со 2 по 8 февраля 1953 г. Кампания разворачивается с теми же характерными чертами: «Медицинский работник» продолжает публиковать заметки с антисемитским оттенком. Впрочем, их прямая связь с «делом врачей» не очень явственна. В № 10 в одной из статей осуждаются недисциплинированные ассистенты с еврейскими фамилиями: «...Обе группы были без ассистентов. Ассистент т. Шаган явился на другой день, ассистент т. Розенфельд – через неделю»⁹, в другой – покровительница некоего «проходимца» Зоя Марковна Умнова (самого «проходимца» зовут Георгий Петрович Рябчун, установить его национальную принадлежность не удалось)¹⁰. В № 11 в обзоре студенческих газет упоминается в негативном плане декан Эдельштейн¹¹. Газеты 1-го Ленинградского медицинского, Ленинградского Педиатрического, 2-го Московского медицинского институтов «не замечают» «дела врачей» и просто продолжают выпускать номера, посвящённые другим темам. В то же время, газета 1-го Московского медицинского института опубликовала фельетон про студента-разгильдяя с еврейской фамилией¹².

Пятая неделя с 9 по 15 февраля 1953 г. «Медицинский работник» продолжает в каждом номере помещать заметки с незначительными, но постоянными упоминаниями евреев в негативном контексте. В № 12 в рубрике «Читатели о журналах» подвергнут резкой критике номер журнала «Вестник офтальмологии» со статьёй Л. А. Дымшица и Е. Н. Вайштейн (№ 6, 1952 г.)¹³; в № 13 в статье коллективного корреспондента – редакции многотиражной газеты «Советский медик» – подвергнуты нападкам Г. А. Баткис, И. М. Рабинович, М. С. Меллер,

И. А. Райх¹⁴. Газеты 1-го Ленинградского, 1-го и 2-го Московских медицинских институтов не публиковали ничего, связанного с «делом врачей» (при том, что в центральной медицинской газете напечатана корреспонденция, присланная именно редакцией газеты 2-го Московского медицинского института). Зато Педиатрический институт в номере, вышедшем всего на одном листе, напечатал статью директора института Н. Т. Шутовой «Выше уровень идейно-политической работы», в которой, в частности, говорилось:

«Высоким требованиям, которые предъявляются к консультантам, не отвечает тов. Дунье, который с корыстной целью обманул государство, коллектив института, за что ему по административной линии был вынесен строгий выговор с предупреждением.

Разоблачение группы террористов, действовавших под маской профессоров-врачей, этих презренных выродков, продавших душу и тело иностранным разведкам, показало, что в наших рядах имеются ещё беспечные и благодушные люди, лишённые политической бдительности.

<...>

Спрашивается, как мог зав. кафедрой нервных болезней профессор Г. Аранович способствовать и допускать в руководимом им коллективе врачей-дельцов, которые нетрудовым способом зарабатывали деньги и залезали в карман государства»¹⁵.

Можно сказать, что перед нами первый явный отклик медицинской организации на развернутую кампанию.

Шестая неделя с 16 по 22 февраля 1953 г. Ни в центральной профессиональной, ни в многотиражных газетах по «делу врачей» и еврейскому вопросу нет публикаций, за исключением одного фельетона в «Медицинском работнике» № 15, героем которого является «Абрам Янкелевич, или, как он сам называет себя Александр Яковлевич Ясногородский»¹⁶.

Седьмая неделя с 23 февраля по 1 марта 1953 г. В № 16 «Медицинского работника» опубликована заметка о Л. Тимашук¹⁷. В следующем номере значительных публикаций, связанных с кампанией, не было. Газета 1-го Московского медицинского института напечатала статью «Бдительность – долг каждого комсомольца»¹⁸. Редакция газеты 2-го Московского медицинского института опубликовала заметку под названием «Выше уровень политической бдительности»¹⁹. В ней говорится, что «факты проявления ротозейства и беспечности имеют место и в нашем институте», и с проявлениями беспечности нужно бороться. Например, был принят на работу С. Г. Бланк в качестве ор-

динатора-хирурга в клинику общей хирургии лечебного факультета в 1952 г. Ему оказали большое доверие, выдав прекрасную характеристику. «Позднее оказалось, что Бланк, справедливо раскритикованный в журнале «Крокодил» в статье под заголовком «Фальшивый Бланк», привлечён к уголовной ответственности как беглец, жулик и спекулянт». Другой пример – Гуревич, которая долго работала на кафедре госпитальной терапии лечебного факультета. Она «2 года находилась в заключении и имела связи с заграницей. И скрывала это от кафедры, а последние проявили в этом полную беспечность»; «А на кафедре физического воспитания ассистент Е. Л. Розенгауз всегда имел копии ключей от стола заведующего кафедрой». Многотиражки других институтов, Педиатрического и 1-го Ленинградского медицинского, активности не проявляли. В каком-то смысле можно говорить о том, что медленно и нехотя, под давлением сверху, многотиражки начинают поддерживать кампанию против «вредителей».

Восьмая неделя со 2 по 8 марта 1953 г. Эта неделя является чрезвычайно важной – умирает Сталин. «Медицинский работник» в № 18 от 3 марта (т. е. до смерти Сталина) напечатал две статьи, одна со ссылкой на «Правду Южного Казахстана» – про ротозейство в Чимкентской поликлинике № 2 (среди провинившихся – заведующий городским здравотделом М. Е. Швец, Гуревич и другие, далеко не только с еврейскими фамилиями)²⁰, другая посвящена «Джойнту»²¹. В ней сказано, что сионистские шпионы и диверсанты – это «презренные холопы» «кровавого американского империализма», упоминается центр в Праге, «подлый изменник чехословацкого народа» Сланский. Подчёркивается, что «навсегда будут прокляты имена врачей-убийц, продавших душу и тело жёлтому дьяволу». Газеты 1-го Ленинградского медицинского института, 1-го и 2-го Московских медицинских институтов ничего не напечатали по интересующим нас темам. Педиатрический институт 7 марта выпустил газету, состоящую всего лишь из одного листа. На первой странице сообщение о смерти Сталина. На второй заметка без подписи «Повышать политическую бдительность»²². В ней говорится, что во второй половине февраля состоялось открытое общепитательское собрание. С докладом «О революционной бдительности» выступила директор института профессор Н. Шутова. Под огонь «праведного революционного гнева» попали: профессор Аронович, профессор Мандельштам, т. Черкасский, т. Дуньне, т. Савшинский, т. Кофман, т. Стоник, т. Вайль, т. Мирин. Заметки, публикуемые в этот период, отражают не столько неустойчивость ситуации, её переходность, сколько инерцию предыдущего состояния.

Девятая неделя с 9 по 15 марта 1953 г. За эту неделю ни одна газета не написала ничего по нашей теме. Это поведение можно рассматривать как реакцию на возможное изменение курса в связи со смертью Сталина. Это подтверждается тем, что даже официальный орган («Медицинский работник») молчит.

Десятая неделя с 16 по 22 марта 1953 г. За эту неделю ничего не изменилось. Публикации о «деле врачей» отсутствуют.

Одиннадцатая неделя с 23 по 29 марта 1953 г. «Медицинский работник» в № 24 опубликовал небольшую заметку с критикой здравпункта московского завода «Газаппарат» (критиковались заведующий здравпункта завода «Искра» О. М. Гуревич и врач Гапошкин) и 4-ой городской больницы (С. Б. Вольфсон и Л. В. Смыслов)²³. В газете 1-го Ленинградского института появляются две заметки: «Почему исключили из комсомола Инну Маневич»²⁴ и «История проходимца», героем которой является Лев Михайлович Крепс²⁵. Газеты Педиатрического, 1-го и 2-го Московских медицинских институтов ничего не опубликовали. Пожалуй, перед нами одна из самых интересных недель. И центральная, и профессиональная пресса продолжают следовать по заранее намеченному пути, продолжает действовать инерция в отсутствие ясных указаний сверху.

Двенадцатая неделя с 30 марта по 5 апреля 1953 г. «Медицинский работник» опубликовал две заметки с негативным упоминанием евреев. В № 26 был опубликован обзор «В научных обществах» про Харьковское научное общество отоларингологов, в котором под критику попали Л. Л. Фрумин, Лапин и А. М. Натанзон²⁶, и Ставропольское (Злотвер, Вебер и Эпштейн)²⁷. В № 27 напечатан фельетон «Кандидат в светила»²⁸, направленный против доктора мед. наук Я. Б. Резника и его жены доктора мед. наук П. С. Сосновой, по благу добившихся для своего сына Бориса направления на работу в Одессу вместо положенного по распределению Казахстана. Газеты Педиатрического, 1-го и 2-го Московских медицинских институтов ничего не опубликовали. Газета 1-го Ленинградского медицинского института опубликовала анонимную статью «Выше бдительность», про упоминавшихся ранее И. Маневич и Л. Крепса²⁹. Интересно, что центральная пресса продолжает публиковать критику врачей-евреев, и даже 1-й Ленинградский медицинский институт продолжает свою маленькую внутреннюю кампанию критики.

Тринадцатая неделя с 6 по 12 апреля 1953 г. В № 28 «Медицинского работника» от 7 апреля опубликованы официальные сообщения о реабилитации и освобождении врачей³⁰, о лишении

Л. Ф. Тимашук ордена Ленина³¹, перепечатана из «Правды» статья «Советская социалистическая законность неприкосновенна»³². Одновременно газета продолжает делать замечания, критикующие врачей с еврейскими фамилиями³³. Педиатрический институт выпустил газету только на одном листе – в подвал поместили сообщение Министерства внутренних дел³⁴. Редакции газет 1-го и 2-го Московских медицинских институтов промолчали. Если в предыдущих неделях, прошедших после смерти Сталина, обращала на себя внимание инерция критики, то сейчас начинается новый этап, который можно назвать «инерция молчания» – несмотря на публикацию обширного материала в центральной прессе уже 7 апреля, в номерах от 11 апреля не наблюдается немедленного развития новой политической линии.

Анализ материала показал ряд тенденций в поведении профессиональной медицинской прессы в ответ на пропагандистскую кампанию, отраженную в центральной прессе.

Газеты 1-го и 2-го Московских медицинских институтов ни словом не обмолвились даже о сообщении ТАСС. Оба издания полностью проигнорировали «дело врачей» вплоть до недели с 23 апреля по 1 марта, когда опубликовали по одной статье про усиление бдительности. Затем снова наступило молчание. Даже такие события, как освобождение врачей из-под стражи и лишение ордена Ленина Л. Тимашук, были обойдены молчанием. Поведение этих изданий нуждается в особом изучении, если учесть тот факт, что многие арестованные по «делу врачей» работали в этих институтах.

Газета 1-го Ленинградского медицинского института начала с публикации сообщения ТАСС, а затем до недели с 23 по 29 марта 1953 г. не публиковала материалов на эту тему. В дальнейшем газета откликнулась на события несколькими публикациями, придерживаясь официального курса.

Действия редакции газеты Ленинградского Педиатрического института остаются загадкой. Газета задержала на два дня номер, в котором опубликовано сообщение ТАСС. Затем в течение двух недель публикаций не было. После статьи о разоблачении группы врачей-убийц (с 9 по 15 февраля 1953 г.) следующая неделя пошла спокойно, зато в неделю с 2 по 8 марта газета вышла всего лишь на одном листе: на первой полосе сообщение о смерти Сталина, а на второй заметка «Повышать политическую бдительность!». За этим следует период затишья, лишь на последней неделе рассматриваемого периода (с 6 по 12 апреля 1953 г.) в газете сообщают о закрытии «дела врачей». Соз-

даётся впечатление, что редакция газеты так и не определилась с выбором линии поведения.

Уникальность «дела врачей» в ряду процессов сталинского времени заключается в его незавершённости в связи со смертью Сталина и в том, что сфабрикованность дела была сразу официально объявлена населению страны через центральную прессу. Таким образом, «дело врачей» оказалось чётко локализовано во времени, что позволяет проследить, как в газетах медицинских учреждений Москвы и Ленинграда отражалась пропагандистская кампания, развернутая через публикации в центральной прессе.

¹ Арест группы врачей-вредителей: Сообщение ТАСС // Медицинский работник. – 1953. – № 4 (1124), 13 января, вторник. – С. 4. – Раздел «Хроника».

² Врачей – убийц и шпионов – к суровому ответу! // Там же. – С. 1.

³ Арест группы врачей-вредителей: Сообщение ТАСС // Пульс. – 1953. – 15 января, четверг.

⁴ Указ Верховного Совета СССР о награждении орденом Ленина врача Тимашук Л. Ф. за помощь, оказанную Правительству в деле разоблачения врачей-убийц. 20 января 1953 г. // Медицинский работник. – 1953. – № 7 (1127), 23 января, пятница.

⁵ Совместительство мешает работе // Советский медик. – 1953. – № 4 (226) (предыдущим был № 3 (224)), 23 января, пятница.

⁶ Выше бдительность! // Медицинский работник. – 1953. – № 8 (1128), 27 января, вторник. – С. 1.

⁷ Портнов А. В стороне от передовой науки // Там же. – № 9 (1129), 30 января. – С. 3.

⁸ Иванов Н. Отжившие гипотезы // Там же. – С. 4. Раздел «Критика и библиография».

⁹ Крутин А. Улучшить подготовку санитарных врачей // Медицинский работник. – 1953. – № 10 (1130), 3 февраля, вторник. – С. 3.

¹⁰ Плоскова Е. Проходимец и его покровители // Там же. – С. 4.

¹¹ Выше качество подготовки врачей (по страницам студенческих газет) // Там же. – С. 4.

¹² Супер-Файнштейн «кается» // За медицинские кадры. – 1953. – №4 (384), 7 февраля, суббота. – С. 2.

¹³ Трусов М. Повторение ошибок // Медицинский работник. – 1953. – 12 (1132), 10 февраля, вторник. – С. 4.

¹⁴ В угоду приятельским отношениям // Там же. – 1953. – № 13 (1133), 13 февраля, пятница.

¹⁵ Шутова Н. Выше уровень идейно-политической работы // Советский педиатр. – 1953. – № 7 (191), 14 февраля, суббота. – С. 2.

¹⁶ Костин И. Кто он такой // Медицинский работник. – 1953. – № 15 (1135), 20 февраля, пятница. – С. 3.

¹⁷ Кононенко Е. Патриотка Лидия Тимашук // Медицинский работник. – 1953. – № 16 (1136), 24 февраля, вторник. – С. 2.

¹⁸ Бдительность – долг каждого комсомольца // За медицинские кадры. – 1953. – № 7 (387), 28 февраля, суббота.

¹⁹ Выше уровень политической бдительности // Советский медик. – 1953. – № 8 (250), 27 февраля, пятница.

²⁰ О ротозействе и беспечности // Медицинский работник. – 1953. – № 18 (1138), 3 марта, вторник. – С. 2.

- ²¹ Смирнов В. Джойнт – филиал американской разведки // Там же. – С. 3–4.
- ²² Повышать политическую бдительность // Советский педиатр. – 1953. – № 10 (194), 7 марта 1953, суббота. – С. 2.
- ²³ Здравпункт и больница // Медицинский работник. – 1953. – № 24 (1144), 24 марта, вторник. – С. 2.
- ²⁴ Почему исключили из комсомола Инну Маневич // Пульс. – 1953. – № 13, 26 марта, четверг – С. 2.
- ²⁵ Нестеров М. История проходимца // Там же.
- ²⁶ Цетнаровский Л. Ближе к практике // В научных обществах // Медицинский работник. – 1953. – № 26 (1146), 31 марта, вторник. – С. 4.
- ²⁷ Гейдеко А. В обстановке келейности // Там же.
- ²⁸ Меленевская М. Кандидат в светила // Медицинский работник. – 1953. – № 27 (1147), 3 апреля, пятница. – С. 3.
- ²⁹ Выше бдительность // Пульс. – 1953. – № 14, 2 апреля, четверг. – С. 2.
- ³⁰ Сообщение Министерства внутренних дел СССР // Медицинский работник. – 1953. – № 28 (1147), 7 апреля, вторник. – С. 3.
- ³¹ В президиуме Верховного Совета СССР // Там же.
- ³² Советская социалистическая законность неприкосновенна // Там же. – С. 1.
- ³³ Данилов Б. В плену формализма // Там же. – С. 2; Мицуриш А., Готовцев П. Почему отстаёт здравоохранение Алтайского края // Там же. – С. 3.
- ³⁴ Сообщение Министерства внутренних дел СССР // Советский педиатр. – 1953. – № 16 (200), 11 апреля, суббота. – С. 2.

К. А. Моргунов

(Оренбург, Российская Федерация)

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ г. ОРЕНБУРГА В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ*

Несмотря на то, что отдельные страницы жизни еврейского населения Оренбуржья в дореволюционный период достаточно хорошо изучены¹, особенности положения евреев в советский период остаются малоизученной темой. Данное исследование специфики религиозной жизни еврейского населения г. Оренбурга в условиях тотального контроля и атеистической пропаганды, а также настойчивой деятельности, направленной на легализацию еврейской общины города в послевоенные годы, основано главным образом на архивных документах, хранящихся в фонде уполномоченного Совета по делам религиозных

культов по Оренбургской области (с 1965 г. – уполномоченного Совета по делам религий)². Обширные справки и отчёты о деятельности уполномоченного направлялись также в партийные органы, что нашло отражение в архивных документах областного комитета партии. Здесь же содержатся интересные материалы, характеризующие антисемитскую реакцию населения на «дело врачей»³.

На фоне либерализации государственно-церковных отношений в последние военные и послевоенные годы началось возрождение религиозной жизни. Религиозные организации получили возможность официальной регистрации, в пользование верующих передавались молитвенные дома, церкви, мечети и синагоги. Это давало возможность верующим официально совершать богослужения, сохранять религиозные традиции и обрядность. Были открыты синагоги в Перми, Самаре и Биробиджане⁴. Однако далеко не всегда местные власти шли навстречу верующим.

Все три синагоги, действовавшие в г. Оренбурге перед революцией, были закрыты ещё в довоенный период (две в 1928 г. и одна в 1931 г.)⁵. В годы войны еврейское население в г. Чкалове (так назывался Оренбург в 1938–1957 гг.) значительно увеличилось за счёт лиц, эвакуированных из западных областей страны. По некоторым данным, число верующих евреев в городе превышало пять тысяч человек. В 1944 г. в Чкаловский областной совет депутатов трудящихся поступило первое ходатайство о возвращении в пользование религиозной общины одной из закрытых в 1928 г. синагог, под которым стояли 142 подписи. Верующие просили вернуть синагогу с тем, чтобы «...иметь возможность возносить молитвы Всевышнему о ниспослании окончательной и скорой победы доблестной и героической нашей Красной Армии, руководимой маршалом Советского Союза – гениальным полководцем – Великим Сталиным»⁶. В качестве уполномоченных общины для рассмотрения всех вопросов по данному ходатайству были названы Мендель Шевелевич Михалевич, Залман Наумович Смоляк и Лев Борисович Цеханский.

Уполномоченным по делам религиозных культов была осуществлена выборочная проверка лиц, чьи подписи стояли под ходатайством. В результате были выявлены некоторые лица, которые в ходе реэвакуации уже выехали из г. Чкалова. Этот факт послужил одним из оснований для отказа в ходатайстве. Другим мотивом отказа являлось то, что здания бывших синагог были переоборудованы и использовались под производственно-бытовые нужды⁷. Одна из синагог, по ул. Орджоникидзе, д. 27, была занята управлением Оренбургской

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта №13-11-56005.

железной дороги (позже занята областным обществом ДОСААФ), а другая, по пер. Пьянова (в документе – Пьяновскому), д. 5, – была переоборудована под общежитие студентов железнодорожного техникума, сделаны перегородки и произведено междуэтажное перекрытие. Решение об отказе было принято 22 июня 1945 г. на заседании исполкома облсовета.

После отклонения первого обращения еврейская община предприняла шаги к постройке нового молитвенного здания. Однако резкое уменьшение количества еврейского населения, связанное с возвращением эвакуированных граждан на освобождённые территории, привело к серьезным материальным проблемам, и от этой идеи верующим пришлось отказаться. Здание третьей синагоги, которая вплоть до 1931 г. располагалась в частном доме по ул. Орджоникидзе, д. 87, было разделено на две части, и возвращение его верующим было невозможным. Половина дома была продана швейной фабрике № 1, а вторая половина была заселена жильцами⁸.

В 1945 г. группа верующих евреев подаёт новое ходатайство об открытии в арендуемом помещении молитвенного дома (ул. Краснознаменная, д. 14), которое снова было отклонено, на этот раз по мотивам несоответствия указанного помещения санитарно-техническим условиям. Следующие два года инициативная группа верующих евреев г. Чкалова ещё четырежды обращалась с ходатайствами и каждый раз безуспешно. Жалобы от имени группы верующих евреев, направляемые в обком ВКП(б), облисполком, в Совет по делам религиозных культов, Совет Министров СССР и даже лично И. В. Сталину, возвращались обратно на рассмотрение к уполномоченному по делам религиозных культов, и верующим всякий раз сообщалось об отрицательном решении по их просьбам. Сам уполномоченный объяснил доверенным лицам, что их дальнейшие ходатайства рассматриваться не будут. Всего за период с 1944 по 1947 гг. верующими евреями было подано 6 ходатайств о регистрации религиозной общины (по одному в 1944 и 1945 гг. и по два в 1946 и 1947 гг.). Затем подача ходатайств прекратилась.

Иллюстрацией о масштабах религиозной жизни в г. Чкалове в этот период может служить жалоба группы евреев на неправильное, по их мнению, обложение подоходным налогом в сумме 17 тыс. рублей М. Ш. Михалевича, который в 1948 г. наладил массовую выпечку у себя на дому мацы. По сведениям уполномоченного по делам религиозных культов, на выпечке ежедневно трудилось 14 человек и выпекалось свыше 50 кг мацы. Верующие сами приносили муку, за

переработку каждого килограмма которой взималось 25 рублей. В результате Михалевич был обвинён в незаконной производственно-торговой деятельности и «частная пекарня» была закрыта. Верующим было предложено договориться о выпечке мацы с чкаловским трестом «Росглавхлеб»⁹.

Жёстко запретительные меры со стороны органов государственной власти, как всегда, привели к развитию скрытых форм богослужения. Верующие евреи, которых к 1948 г. в г. Чкалове насчитывалось около 800 человек, были вынуждены собираться по субботам на молитвенные собрания на частных квартирах. Имеются официальные данные о том, по каким адресам на протяжении всех 40-х годов собирались верующие: с 1941 г. – в доме по ул. Советской, д. 87, с 1942 г. – ул. Парижской коммуны, д. 105, с 1943 г. – дом на углу улиц Зиминская и Пролетарская, в 1944–45 гг. – ул. Комсомольская, д. 106, с 1946 по 1950 гг. – ул. Краснознаменная, д. 4. В конце 40-х гг. ежедневно на собрание верующих приходило около десяти человек, в субботу – около 50, на Песах собиралось до 100 верующих, а на празднование Нового года (Рош ха-шана) – от 200 до 250 человек¹⁰. Верующие из своей среды избрали раввина – Шмуэля Шлёмовича Хазана (1881 г. р., уроженец г. Луцка, эвакуирован в г. Чкалов в годы войны). Каждый раз, как только органам власти становилось известно о месте проведения богослужений, домовладельцам делались серьёзные внушения, а сами помещения брались милицией под наблюдение. Верующие евреи, тем не менее, собираясь на квартирах единоверцев, продолжали богослужения. Более того, они в очередной раз предприняли попытку легализовать свою деятельность. 20 августа 1950 г. верующие оформили договор аренды с владельцем частного дома по адресу ул. Пролетарская, д. 48 Шмуэлем Шлёмовичем Хазаном, сроком на 12 лет. Согласно договору, община верующих получала во временное пользование комнату размером 60 кв. м, а вместо арендной платы брала на себя обязательства нести расходы по содержанию всего домовладения, в том числе платить налоги, оплачивать отопление помещений, производить очистку двора и улицы, а также текущий ремонт. Уполномоченными от общины по этому договору выступили Шмушкович Хаим Менделевич, Беяк Самуил Вульфович, Рубинштейн Израиль Борохович, Нудман Абрам Мордкович, Михалевич Мендель Шевелевич, Шейнин Цемах-Хаим Мордухович¹¹.

Помещение для молитв было должным образом оборудовано. Имелся арон кодеш – шкаф для хранения свитков Торы (всего в наличии имелось одиннадцать свитков), над ним «неугасимый светильник»

(нер тамид), место для раввина¹², стулья и скамьи на 60–70 человек и прочий необходимый инвентарь. По свидетельству уполномоченного, «на Новый год во дворе под окнами возводился временный шатер для женщин на 60–70 человек»¹³. По этому адресу собирались верующие евреи на свои религиозные праздники. Так, в 1951 г. свыше 40 верующих г. Чкалова приняло участие в богослужении, посвящённом Новому году. Молились во дворе дома, по адресу ул. Пролетарская, д. 48, за плотным забором¹⁴. На еврейскую Пасху 18 апреля 1954 г. утром молились 70 человек и 50 человек вечером, в том числе 30 женщин. Всего же регулярно посещали молитвенный дом порядка 200 человек.

Сильным психологическим ударом для тайно действующей религиозной общины стало «дело врачей», после ареста которых верующие не собирались вместе в течение двух месяцев. Однако всё же, с соблюдением всех возможных предосторожностей, группа верующих в количестве 25–30 человек отметила еврейскую Пасху, пришедшуюся на 31 марта¹⁵.

Несмотря на то, что официально евреи как народ нигде не обвинялись, «дело врачей» вызвало острую антисемитскую реакцию у части населения. Подтверждением этому могут служить отклики, зафиксированные сотрудниками обкома КПСС после проведения бесед с трудящимися предприятий области по поводу сообщения ТАСС от 13 января 1953 г. «Арест группы врачей-вредителей». Так, на заводе «Автозапчасть» у части рабочих были зафиксированы высказывания откровенно антисемитского характера: «Им девять граммов мало – повесить их всех публично надо». Во время подобной же беседы на Станкостроительном заводе часть рабочих также высказалась за необходимость повесить всех евреев. Секретарю парторганизации в связи с этим приходилось проводить соответствующую разъяснительную работу. В ходе проведения читок статьи «Подлые шпионы и убийцы под маской профессоров-врачей», опубликованной в газете «Правда» также 13 января, на машзаводе г. Чкалова рабочие интересовались: не будут ли все евреи выселены из центральных областей страны и есть ли филиалы «международной еврейской буржуазно-националистической организации Джойнт» в других районах Советского Союза. Подобные же высказывания о необходимости выселения всех евреев из жизненно важных областей страны имели место и на других предприятиях, и в учебных заведениях области. Работницы шелкокомбината в беседе с агитатором обкома Лубовской (еврейкой по национальности) откровенно высказывали свое негативное отношение ко всем представителям еврейской национальности и требовали от органов

государственной безопасности улучшения своей работы и проведения тщательного расследования с тем, чтобы выявить сообщников этой «бандитской» организации и на периферии¹⁶.

Вместе с тем, сами евреи отчётливо понимали, что «дело врачей» вполне может повлечь за собой определённые гонения на всех евреев, особенно на работников медицинской сферы. Тщательно фиксируемые сотрудниками госбезопасности «враждебные высказывания лиц еврейской национальности» позволяют увидеть, насколько серьёзно воспринималась ими в этот период угроза репрессий по признаку национальности. Так, главный бухгалтер завода «Южуралстанкострой» Лобарт, комментируя публикацию в газете «Правда», высказывался следующим образом: «Организация «Джойнт» помогала бедным евреям, а ее считают террористической. После ареста группы профессоров могут быть погромы на евреев». Конструктор завода им. Кирова В. М. Герцфельд в беседе со своими коллегами говорила следующее: «В Москве русские-враги занимались отравлением людей, а обвиняют в этом врачей-евреев, теперь на евреев усилятся гонения». Начальник одного из отделов станкостроительного завода Соколова выразила своё отношение к отдельным формулировкам, содержащимся в статье: «мне не нравится выражение в статье по поводу ротозейства. Что это значит? Теперь многие, чтобы не быть обвиненными в ротозействе и политической слепоте, начнут лить на всех евреев всякую грязь»¹⁷.

После смерти И. В. Сталина евреи получили надежду на то, что отношение государства к вопросу об открытии молитвенного дома изменится. В 1954 г. верующие предприняли новую попытку легализовать свою деятельность. 18 ноября 1954 г. облисполком принял решение отклонить просьбу о регистрации, мотивируя своё решение тем, что дом был построен без разрешения. Формулировка выглядит слишком очевидно надуманной хотя бы в силу того, что верующие дом не строили, а всего лишь арендовали. Реально же одной из основных причин, по которой было решено отказать в регистрации, являлось то, что арендуемый дом находился напротив Дома Советской Армии и управления военсклада № 237, и такого соседства органы власти допустить не могли¹⁸, так же, как не могли допустить и открытого признания в своих страхах. Естественно, советские чиновники боялись не еврейской религиозной общины, они по российской бюрократической привычке опасались возможных вопросов и ответственности за отсутствие бдительности. Чуть ранее, в феврале 1954 г., в связи с приближением Песаха, группа верующих евреев обратилась в органы власти с просьбой «... всему еврейскому населению снять дом и печь

у определенного хозяина Михалевича М. Ш....» с тем, чтобы выпекать там мацу. Для этого планировалось организовать временную артель или пригласить на временную работу женщин, умеющих раскатывать мацу. Обосновывая своё заявление, верующие просили «...не оставить без пищи на 8 дней большое население»¹⁹.

По-своему расценили верующие Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». В беседе с уполномоченным по делам религиозных культов представители группы верующих выразили своё отношение к данному документу: «после постановления ЦК КПСС к нам наверное не будут так строго относиться и разрешат открыть молитвенный дом»²⁰.

В результате в январе 1955 г. доверенные лица религиозной группы – Мендель Шевелевич Михалевич и Израиль Борухович Рубинштейн – обратились в Совет по делам религиозных культов с жалобой и с просьбой о содействии в пересмотре решения Чкаловского облисполкома. Избранный председателем совета еврейской религиозной группы М. Ш. Михалевич выехал по этому вопросу в Москву. Доверенным лицам даже удалось попасть на приём к председателю облисполкома и снова поставить вопрос об открытии синагоги. Сдался даже уполномоченный по делам религиозных культов по Чкаловской области В. Опитин, который в своём отчете за 1955 год выразил свое мнение: «В соответствии с Постановлением Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г. следует считать возможным регистрацию этой, фактически существующей группы»²¹. Однако окончательное решение данного вопроса оставалось вне его компетенции. Инициативная группа верующих собрала все необходимые документы: заявление о регистрации со списками членов религиозной группы, договор на аренду дома, заключение комиссии райкомхоза о пригодности помещения для молитвенных целей, справки санинспекции и пожарной охраны и другие документы, которые до лета 1956 г. лежали без движения у уполномоченного. Верующие, вполне обоснованно, обвиняли его в умышленной задержке с оформлением регистрации и грозились снова выехать в Москву. В ответ уполномоченный предложил активу совета еврейской религиозной группы обновить акт райкомхоза о техническом состоянии дома, предварительно предупредив районный совет о нежелательности выдачи такого акта²². По распоряжению начальника областного отдела пожарной охраны Романова была проведена новая проверка помещения нелегально действовавшей синагоги, по результатам которой было составлено новое заключение о его не-

пригодности для молитвенных собраний с точки зрения пожарной безопасности. В качестве одного из нарушений было отмечено то, что между домом, в котором располагалась синагога, и соседним домом имеется интервал всего 10 метров, в то время как требовалось не менее 15 метров. Верующие вполне справедливо отмечали, что в г. Чкалове такая застройка типична, но услышаны они не были²³.

Натиск на органы власти не закончился даже после того, как в ноябре 1957 г. владелец дома и по совместительству негласный раввин Ш. Ш. Хазан был приглашён в отделение милиции, где ему предложили прекратить предоставление своего дома «для молитвенных сборищ»²⁴. Группа верующих снова представила все необходимые документы, ходатайствуя о регистрации.

По данным переписи населения 1959 г., в Оренбургской области проживало 8716 евреев, из них в городах проживало 8248 человек и в сельской местности всего 468 евреев. Это самый высокий показатель урбанизации среди всех прочих этнических групп населения области. Основная масса евреев проживала в г. Оренбурге, в других городах области религиозная активность евреев практически не прослеживается. Имеются лишь краткие сведения о том, что в 50-е годы в г. Орске по религиозным праздникам собиралась небольшая группа верующих евреев, количеством 10–12 человек²⁵. Родным языком идиш указали 1776 евреев, и 6902 еврея отметили, что своим родным языком считают русский²⁶.

В конце 50-х – начале 60-х годов последовал новый виток антирелигиозной кампании. Французский исследователь Ксавье Ле Торривеллек в качестве одной из причин изменения политического курса по отношению к верующим указывает на опасения верхних эшелонов власти по поводу возможной утраты идеологической монополии в условиях отсутствия массовых репрессий²⁷. При этом решительный отказ от негативных черт сталинизма рассматривался советским руководством как одно из условий воплощения в ближайшем будущем идеи строительства коммунистического общества, и религия рассматривалась как угроза выбранному идеологическому курсу. В результате был принят курс на окончательное вытеснение религии из общественной жизни. Центральное руководство требовало наведения порядка в деятельности религиозных организаций, установления жесткого контроля за деятельностью незарегистрированных групп верующих.

В 1960 г. последовало очередное предупреждение руководителей группы верующих евреев со стороны уполномоченного по делам ре-

лигиозных культов о недопустимости проведения молитвенных собраний в доме по адресу ул. Пролетарская, д. 48. В результате всё оборудование молитвенного дома: стол для чтения свитка, шесть свитков Торы (остальные пять экземпляров, по-видимому, верующие унесли на хранение по домам) и прочее, были перенесены в другой дом, располагавшийся по адресу Дмитровский пер., д. 42. Среди актива верующих евреев в этот период выделялись бывший учитель математики вечерней школы для взрослых Иосиф Гершевич Клейман (проживал по адресу Мастерской пер., д. 11, кв. 32) и Абрам Лейбович Лейзерман (ул. Степная, д. 13).

В марте 1960 г. И. Г. Клейман вызывался на приём к уполномоченному и предупреждался об ответственности «...за возбуждение религиозных чувств верующих и организацию молитвенных собраний в явочном порядке»²⁸. Более того, в апреле этого же года в городской комитет КПСС были вызваны некоторые родственники верующих евреев, многие из которых были членами коммунистической партии, и им было предложено со своей стороны оказать воздействие на верующих родителей и побудить их отказаться от посещения молитвенных собраний.

Несмотря на это, верующие евреи, проживающие в г. Оренбурге, по-прежнему безуспешно пытались решить вопрос своей официальной регистрации. Они обращались с письмами и жалобами как в местные, так и в центральные органы, указывая на ущемление их прав «как нации» (использование этого термина особо возмущало чиновников) по сравнению с верующими других религиозных культов. Так, весной 1960 г. подобная жалоба была направлена в адрес Президиума Верховного Совета СССР и переправлена впоследствии уполномоченному по Оренбургской области.

В очередной раз верующие евреи возбудили ходатайство о регистрации в ноябре 1963 г., а затем еще дважды в апреле и августе 1964 г. По данным уполномоченного, в Оренбурге нелегально действовали в этот период 5–6 религиозных групп, по 15–20 человек в каждой, которые собирались по субботам и в праздничные дни на квартирах единоверцев²⁹. Органами власти были установлены 27 адресов, по которым периодически собирались верующие-иудеи³⁰.

После смещения Н. С. Хрущёва кампания по ужесточению контроля за деятельностью религиозных организаций перешла в свою инерционную фазу. Новое заявление о регистрации религиозного общества иудеев было подано в 1965 г., но было в очередной раз отклонено³¹. Владелец дома, используемого под синагогу, Ш. Ш. Хазан умер в 1965 г., и у верующих появились большие проблемы с обоснованием

своих прав на этот дом. Тем не менее, проявляя настойчивость, община евреев в Оренбурге дважды, в январе и сентябре 1966 г., снова возбуждала ходатайства о регистрации религиозного общества. Все материалы ими были оформлены правильно, и формальных оснований для отказа у местных органов власти не было. После согласования вопроса в обкоме КПСС и облисполкоме в апреле 1967 г. все документы о регистрации были направлены в Совет по делам религий при Совете Министров СССР³². Ответ был отрицательным. Исполком горсовета мотивировал отказ в открытии синагоги по адресу ул. Пролетарская, д. 48 тем, что «...пристройка, в которой предлагается разместить синагогу, произведена самовольно с грубым нарушением противопожарных норм. Вместе с тем, – говорилось в документе, – горсовет предупреждает, если помещение будет незаконно использоваться под синагогу, будут приняты административные меры вплоть до принудительного сноса постройки»³³.

После принятия Указа Президиума Верховного Совета СССР от 12 апреля 1968 г. «О порядке рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан» Совет по делам религий принял 20 августа 1968 г. Постановление о выполнении этого Указа относительно вопросов, касающихся религии и церкви. Уполномоченным Совета на местах предписывалось при выявлении фактов неправильного и несвоевременного разрешения заявлений и жалоб верующих, поступающих в местные органы, ставить об этом вопрос перед областным исполкомом. В докладной записке уполномоченного Совета по Оренбургской области Г. Василенко председателю облисполкома А. Баландину, датированной апрелем 1968 г., говорилось о недопустимости подмены антирелигиозной пропаганды и агитации администрированием, а также отмечалось, что «Религия уже не выступает в качестве идеологии враждебной коммунизму в политическом плане»³⁴. Это свидетельствовало об определённой стабилизации религиозной жизни.

В 1969 г. органы власти имели сведения о двух незарегистрированных религиозных объединениях иудеев³⁵. По официальным данным, в г. Оренбурге в этот период насчитывалось 100–150 верующих евреев³⁶. Эта ситуация сохранялась вплоть до 1971 г., а в 1972 г. регистрируется уже только одна религиозная группа верующих евреев.

По данным переписи населения 1970 г., в Оренбургской области проживало 6,9 тыс. евреев (что составляло 0,4 % в общей численности населения области), из них в городах области проживало 6,7 тыс. и в сельской местности всего 0,2 тыс. евреев. Родным идиш называли всего 17,4 % евреев.

В 1973 г. на территории г. Оренбурга учитывалось уже только около 50 верующих иудеев, которые имели свой актив в составе 8 человек и регулярно собирались на молитвенные собрания по религиозным праздникам на квартирах Я. Н. Левина (ул. Краснознаменная, д. 12) и Ш. Г. Горелика (ул. Чкалова, д. 59)³⁷.

Перепись 1979 г. подтвердила тенденцию на уменьшение численности евреев в Оренбургской области. В 1979 г. в области проживало 5438 евреев (что составляло 78,3 % к численности еврейского населения в 1970 г., когда был разрешён легальный выезд из СССР), из них 5,3 тыс. в городах (в г. Оренбурге – 3279 чел., в г. Орске – 1176 чел., в г. Новотроицке – 464 чел., в г. Бузулуке – 130 чел., в г. Бугуруслане – 81 чел., в г. Медногорске – 39 чел., в г. Ясный – 32 чел.) и 0,1 тыс. в сельской местности. В общей численности населения области евреи составляли лишь 0,2 %. Родным языком идиш назвали 14,3 % евреев и 98,9 % указали на то, что они свободно владеют русским языком в качестве родного или второго языка³⁸. Это был самый высокий показатель среди всех прочих этнических групп, за исключением самих русских.

Официально община верующих евреев была зарегистрирована в Оренбурге только в 1993 г.³⁹ Через год, после освобождения здания от архива Южно-Уральской железной дороги, началось переустройство синагоги в переулке Шевченко, д. 3 (с 1926 по 1952 гг. – пер. Пьянова).

¹ См.: *Казан И. И.* Очерк истории евреев Оренбуржья в XIX – начале XX вв. (по документам государственного архива Оренбургской области). – Оренбург: Типография УВД Оренбургской области, 1996; *Евреи в Оренбургском крае: Материалы научно-практической конференции.* – Оренбург: Печатный Дом «ДИМУР», 1998; *Евреи Оренбуржья: история и современность: материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 200-летию поселения евреев в Оренбургском крае / под общ. ред. В. В. Амелина.* – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007; *Этническая история и духовная культура евреев Оренбуржья: Сборник статей.* – Оренбург: ООО «Союз-офис», 2010.

² Государственный архив Оренбургской области (в дальнейшем – ГАОО). Ф. 617 (Фонд комитета по связям с религиозными организациями администрации Оренбургской области).

³ Центр документации новейшей истории Оренбургской области (в дальнейшем – ЦДНИОО). Ф. 371 (Фонд Оренбургского областного комитета КПСС).

⁴ *История религий в России: Учебник / под общ. ред. Н. А. Трофимчука.* – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С. 432.

⁵ Встречаются документы, в которых приводятся несколько иные данные о времени закрытия синагог. Например, в заявлении от религиозного общества евреев об открытии синагоги, датированном 1956 г., отмечается следующее: «До 1940 г. мы проводили наши молитвенные собрания в специальной синагоге по ул. Орджоникидзе, 27». (ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 239. Л. 24). В другом документе, относящемся к этому же периоду, говорится о том, что синагога по ул. Орджоникидзе, 27 была закрыта

в 1928 г., по пер. Пьянова (в документе Ивановскому) – в 1922 г., а по ул. Орджоникидзе, 87 – только в 1940 г. помещение синагоги было занято под общежитие училища (Там же. Л. 12). Это позволяет предположить, что вплоть до 1940 г. верующие евреи действительно могли собираться нелегально на богослужения, но только остаётся не ясным, в какой из закрытых синагог они это могли делать.

⁶ ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 170. Л. 12.

⁷ Там же. Д. 170. Л. 49.

⁸ Там же. Д. 211. Л. 39–40.

⁹ Там же. Д. 173. Л. 49.

¹⁰ Там же. Д. 239. Л. 12.

¹¹ Там же. Д. 239. Л. 29.

¹² В тексте источника использованы более привычные для уполномоченного православные термины: «...алтарь, кафедра для раввина, шкафы для торы, которых одиннадцать штук, подсвечники и прочая утварь и инвентарь» (ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 240. Л. 59).

¹³ Возможно, в отчёте уполномоченного содержится ошибка, и речь идёт о празднике Суккот, во время которого верующие иудеи не могут совершать трапезы в помещении, и для этой цели возводится временный «шалаш» (шатёр) на улице, где принимают пищу верующие обоего пола. Для женщин, молящихся отдельно от мужчин, обычно отгораживается отдельное постоянное помещение в самом доме.

¹⁴ ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 65.

¹⁵ Там же. Л. 174.

¹⁶ ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 17. Д. 286. Л. 6–8, 32.

¹⁷ Там же. Л. 42–43.

¹⁸ ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 19–20.

¹⁹ Там же. Д. 239. Л. 38.

²⁰ Там же. Д. 238. Л. 55.

²¹ Там же. Д. 238. Л. 107.

²² Там же. Д. 238. Л. 136.

²³ Там же. Д. 239. Л. 15.

²⁴ Там же. Д. 240. Л. 59.

²⁵ Там же. Д. 238. Л. 20.

²⁶ *Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР.* – М.: Госстатиздат ЦСУ СССР, 1963. – С. 326–328.

²⁷ *Ле Торривеллек К.* Религиозные границы и религиозная политика двух Советов в поликонфессиональном Волго-Уральском регионе (1954–1965) // *Исповеди в зеркале: Межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона – XVIII–XXI вв.).* – Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ, 2012. – С. 157.

²⁸ ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 20. Д. 853. Л. 8–9.

²⁹ ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 246. Л. 110.

³⁰ Там же. Д. 247. Л. 24.

³¹ Там же. Д. 314. Л. 1.

³² Там же. Д. 257. Л. 1.

³³ *Обручева И.* «Свободный» праздник // *Оренбургская газета.* – 2004. – 13 апреля.

³⁴ ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 270. Л. 19.

³⁵ Там же. Д. 269. Л. 32.

³⁶ Там же. Д. 294. Л. 61; Д. 304. Л. 41; Д. 306. Л. 2.

³⁷ Там же. Д. 314. Л. 23.

³⁸ *Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года.* – Оренбург: Стат. управл. Оренб. обл., 1980. – С. 85.

³⁹ Рагузин В. Н. Единство и взаимосвязь религиозных и национальных компонентов в демократическом переустройстве Оренбургской области как субъекте РФ // Христианство и ислам на рубеже веков. – Оренбург: ДИМУР, 1998. – С. 29.

Т. М. Енцова

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Общенаучная, в частности общеисторическая, актуальность темы состоит в особенном положении еврейского народа в регионах, которые исторически не входили в «черту оседлости». Изучение даже таких территорий с малым еврейским населением вносит свой вклад в общеисторический процесс изучения евреев. История евреев на территории Чувашии по-своему уникальна, поскольку Чувашия никогда не входила в черту оседлости, хотя свидетельства о наличии в ней еврейского населения зафиксированы еще в конце XIX в.¹

В данном докладе будут представлены результаты моего исследования современного состояния еврейской общины г. Чебоксары, которое было проведено в 2010 г.

Развитие еврейской общины Чувашской Республики можно разделить на три этапа. Первый – довоенный, нач. XX в. – сер. XX в., когда мы имеем упоминания и сведения о евреях Чувашии. Мы можем говорить о постоянном присутствии евреев, об их занятиях, культурной и общественной жизни.

В г. Алатырь, который по административно-территориальной реформе 1920-х гг. был передан в состав Чувашии, ещё в 1910 г. проживало 106 евреев, в 1920 г. – 305, в 1925 г. – 265, в 1939 г. – 121 еврей; там имелись синагога и еврейское кладбище. В 1930-х гг. действовал миньян – кворум в 10 мужчин старше 13 лет для совершения богослужения². После его закрытия были конфискованы и переданы в краеведческий музей Чебоксар свитки Торы. Еврейское население г. Алатырь зарабатывало городскими профессиями, а именно: ремеслом, аптекарским делом, торговлей, предпринимательством, преподаванием и т. п. Согласно отчёту директора реального училища Д. П. Чирихина о состоянии училища за 1912 г., отправленно-

го попечителю Казанского учебного округа, в училище в это время обучалось 5 лиц иудейского вероисповедания и 188 православных³. В 1920 г., когда Совет народных комиссаров принял декрет об учреждении Всероссийской чрезвычайной комиссии по ликвидации безграмотности, в Алатыре был создан Еврейский ликпункт, образованный т. Лившицом. По данным переписи населения 1926 г., всего в Чувашии проживало 890,8 тыс. человек, из них 270, или 0,03%, евреев (5 человек в г. Марпосаде и 265 человек в г. Алатырь). Таким образом, сведений о еврейском населении в г. Алатырь до Великой Отечественной войны очень мало, но нет сомнений в том, что евреи проживали на этой территории.

В 1941–1942 гг. численность еврейского населения Алатыря выросла за счёт эвакуированных⁴. В Чувашию, особенно в г. Чебоксары, был эвакуирован ряд крупных предприятий (цеха Харьковского электромеханического завода, Ленинградского завода «Электрик», на базе которых в дальнейшем был создан Чебоксарский электроаппаратный завод, Полтавская трикотажная фабрика и др.). В годы эвакуации евреи приезжали из Украины и Белоруссии. Заместитель председателя Чебоксарской еврейской общины М. Лавин подтверждает это мнение: «Евреи появились в Чувашии сравнительно недавно, а именно в 1942 году, когда в годы войны в Чебоксары эвакуировали Харьковский электроаппаратный завод»⁵.

Второй период истории еврейской общины Чуваши охватывает послевоенный период и до начала 1990-х гг. После войны многие эвакуированные покинули город, но в то же время в Чувашию стали приезжать работать на предприятиях квалифицированные кадры, присланные по направлению, среди которых были евреи. Таким образом, появлению евреев в Чувашии способствовала социальная и производственная политика государства, распределявшая кадры по стране. На этом этапе активного послевоенного восстановления страны осуществлялся постоянный переход кадров с места на место. Евреи, у которых образование было частью менталитета, не были исключением в этом процессе, поэтому мы видим, как большое количество высококвалифицированных специалистов прибывают на госпредприятия для стройки и восстановления промышленности.

В 1959 г. в республике проживало 1097,9 тыс. человек, из них евреев – 1003 чел. (0,09%), а по данным переписи 1989 г., их осталось всего 690 человек, или 0,05% от общего числа проживающих. Сокращение численности еврейского населения, по нашему мнению, связано не

столько с оттоком еврейского населения, сколько с ассимиляцией, с тем, что многие евреи утратили национальную идентичность.

И наконец, последний этап показывает нам развитие и состояние еврейской общины на современном этапе. После распада СССР появляются первые директивы и законы, регулирующие жизнь национальных меньшинств. В результате этих законов евреи Чувашии получают широкие права на национально-культурную автономию и деятельность. Начинается возрождение еврейской культурной религиозной жизни.

В феврале 1993 г. в Чебоксарах впервые был создан Еврейский культурный Центр Чувашии (ЕКЦ Чув). Инициатором и первым его президентом была Светлана Николаевна Насекина. Эта женщина собрала в городе первый актив будущего центра, привезла из Москвы необходимую литературу, организовала клуб «Шалом», где люди начали знакомиться с историей и традициями еврейского народа. В первый год Центр посещали 12–15 человек. Она же организовала и была первым директором еврейской детской воскресной школы в Чебоксарах.

В соответствии с Федеральным Законом России «О национально-культурной автономии» № 74-ФЗ от 17 июня 1996 г., в мае 2000 г. ЕКЦ Чувашии был реорганизован в Чебоксарскую городскую национально-культурную автономию – «Еврейская община».

Община была создана в 1993 г. До этого года ни в Чебоксарах, ни вообще в Чувашии не существовало такого центра, где могла бы собираться еврейская диаспора, а значит, почти никто не знал друг друга, не было возможности общения. После же создания общины у людей появился стимул собираться вместе, чтобы обсудить проблемы, касающиеся всех. Была открыта воскресная школа, детский и взрослый центры, в которых начала возрождаться национальная культура.

Члены общины охотно приняли участие в моем исследовании, они были рады тому, что история еврейского народа волнует не только их самих. Община активно сотрудничает с министерствами Чувашской Республики. От имени всей Еврейской автономии её председатель Иосиф Лазаревич Винокур поздравляет министров с праздниками, как русскими, так и национальными еврейскими, на что получает ответные поздравления и пожелания. Члены общины, несмотря на то, что численность её невелика, соблюдают и чтят национальные традиции. Ежедневно проходят встречи шаббата, изучение Торы, зажигание свечей. О религиозной жизни в общине И. Л. Винокур сообщил: «Конечно, мы зажигаем свечи. Так положено. Вообще в еврейском доме свечу зажигает женщина. Но наши женщины стали эмансипи-

рованы. У них, в основном, мужья чувашаи или русские. Моя семья была галахической, жена была еврейкой. Но мы далеки были от всех ритуалов...»⁶.

Ежемесячно община получает различную литературу: газету «Еврейское слово» из Москвы, литературно-публицистический журнал «Лехаим», газету «Идуд хасадим». Кроме того, еврейская община имеет собственную библиотеку, которая содержит довольно большое для Чувашии число изданий о еврейской диаспоре, как на русском языке, так и на иврите.

Члены общины участвуют в общественной работе: каждую весну все участники выезжают на субботники, посвящаемые уборке безхозных могил. На городском кладбище по улице Б. Хмельницкого имеется участок с 53-мя еврейскими захоронениями. К сожалению, за послевоенные годы захоронения пришли в упадок. Многие еврейские семьи выехали из города, кто-то из родственников умер, так что некому стало ухаживать за могилами. Только в последние два года силами членов еврейской общины на этом кладбище начались работы по приведению могил в достойный вид.

Еврейская жизнь в маленькой многонациональной Чувашии силами энтузиастов и активистов общины под руководством председателя еврейской общины г. Чебоксары И. Л. Винокура становится все более интересной, разносторонней и насыщенной.

У подрастающего поколения имеется свой молодёжный клуб. Дети от смешанных браков составляют подавляющее большинство учеников. Таким детям клуб очень нужен, так как в семье им, как правило, уже не могут дать чисто еврейское воспитание. Здесь они читают Тору, встречают шаббат, смотрят фильмы израильских режиссеров, изучают иврит, знакомятся с библиотекой общины, читают классическую и современную литературу, обсуждают волнующие их темы. Несмотря на то, что в Чебоксарах нет специальных еврейских детских садов и школ, ребята ежегодно выезжают в детские лагеря «Дубки», «Березовая роща». В 2001 г. лидером еврейской молодёжной организации А. Славинским создан молодёжный студенческий клуб. Занятия клуба проводятся еженедельно в оборудованной аудитории Чувашского института туризма и сервиса. Членами клуба (в настоящее время 32 постоянных члена) являются студенты средних специальных и высших учебных заведений города. Они изучают Тору по программе «Байт-ле-Мидраш» института изучения иудаизма в СНГ под руководством раввина А. Штейнзальца, что оказывает значительное влияние на формирование еврейского мировоззрения молодежи.

По специальной программе для девушек и юношей ежегодно организуются бесплатные 10-дневные поездки в Израиль с целью знакомства с историей и современной жизнью страны.

В целях поддержания людей преклонного возраста, инвалидов в общине реализуются благотворительные программы, которыми охвачено 300 членов общины. Эту работу проводят директор «Хэсада» Н. Серебрякова и 17 волонтеров. Сюда относятся гуманитарная помощь, бесплатная столовая, обеспечение лекарствами, инвалидными приспособлениями, ремонт обуви, часов и т. п. Часть гуманитарной помощи передаётся малообеспеченным гражданам Чувашской Республики независимо от национальной принадлежности. Община шефствует над Домом ребёнка в г. Чебоксары и оказывает его питомцам посильную помощь.

Мне удалось лично пообщаться со многими представителями еврейской общины г. Чебоксары. В общине стало хорошей традицией проведение еврейских праздников с участием взрослых и детей. Обычно собирается свыше 200 человек. На большие праздники приглашаются руководители городской администрации, министерств, творческая интеллигенция города. Праздники проходят весело: с выступлениями приглашённых артистов, художественной самодеятельности членов общины, детей, с разнообразным угощением, в том числе блюдами еврейской национальной кухни. Присутствующие знакомятся с историей праздников, традициями их проведения. Меня приглашали на все мероприятия, проходившие в общине, в частности, на шаббат, на встречу с московским раввином, на праздник Пурим, проходивший в марте 2010 г. По этому случаю я выпустила статью в местной газете «Советская Чувашия»⁷.

Помимо общения с информантами, я провела анкетирование. Мной был опрошен 31 человек из числа активных участников жизни общины.

Я разделила их условно на 5 возрастных категорий:

- 18–25 лет (8 человек);
- 26–35 лет (6 человек);
- 36–45 лет (6 человек);
- 46–60 лет (8 человек);
- 61– старше 61 года (3 человека).

Среди опрошенных 20 мужчин и 11 женщин. Мужчин оказалось больше, потому что именно они больше всего участвуют в жизни общины. Я намеренно поставила такие возрастные рамки, чтобы проследить за молодым поколением.

Моя анкета состояла из 20 вопросов.

Опираясь на работу Е. Носенко «Быть или чувствовать»⁸, я проанализировала четыре типа этнической самоидентификации у людей частично еврейского происхождения:

Первый тип – полная ассимиляция, его можно охарактеризовать как «нееврейский» («русский»). Люди, принадлежащие к этой группе, никогда не считали себя евреями. Обычно они называют себя русскими, предпочитают русские культурные ценности, ничего не знают о еврейской традиции и культуре. Они нередко имеют негативные стереотипы относительно евреев. Собираясь в эмиграцию, они никогда не выбирают Израиль в качестве страны проживания. К данному типу я отнесла 10 человек. 4 информанта (мужчины) ответили, что не считают себя евреями. Такой же ответ дали 5 информантов (женщин). Один человек ответил, что считает себя «этническим» евреем (женщина).

Второй тип можно назвать «интернационалистическим» или космополитичным – именно так определяют свою самоидентификацию респонденты в труде Е. Носенко. По их словам, они вообще редко задумываются над этим вопросом. Однако, несмотря на это, они обычно не желают «еврейского статуса», хоть и не отрицают своих еврейских «корней». Как и участники первой группы, они сильно ассимилированы, но их оценки евреев чаще имеют позитивную окраску. Как правило, они редко задумываются об эмиграции. Однако они сильно озабочены проявлениями антисемитизма и даже заявляют, что готовы уехать из страны в случае обострения политической ситуации.

Третьей группе можно дать название «переходная», так как у людей из этой группы самоидентификация вызывает затруднения. Они утверждают, что в ряде случаев чувствуют себя евреями, в других – русскими. На формирование их самоидентификации также оказывает определённое воздействие фактор антисемитизма, но в ещё большей степени – пробуждающийся интерес к их еврейским корням. Такой интерес бывает вызван как чтением разной литературы о еврейской истории и культуре, так и посещением различных еврейских организаций. Они довольно часто размышляют о возможности эмигрировать из России, но в действительности редко решаются на такой шаг.

Четвёртый тип – «еврейский». В наибольшей степени он присущ молодым людям, которые называют себя евреями, даже когда у них только бабушка или дедушка евреи. Они утверждают, что соблюдают некоторые предписания иудаизма, иногда – принимают гиюр. Респонденты этой группы – единственные, кто последовательно рассма-

тривает евреев с позитивной точки зрения. В случаях эмиграции они нередко предпочитают Израиль⁹. 22 опрошенных считают себя евреем (еврейкой).

На вопрос «Какого Вы вероисповедания?» информанты отвечали: либо иудаизм, либо атеизм. Причём причисляли себя к иудеям по большей части молодые респонденты. Старшее поколение все же считает себя атеистами. Та же самая молодёжь (до 35 лет) хочет, чтобы их дети относились к иудаизму.

На вопрос «Как Вы узнали, что Вы – еврей?» (из предложенных вариантов: от родителей; от родственников; сам себя ощущая; другое), информанты, в основном, отвечали, что от родителей (21 человек), и был вариант «Паспорт» (3 человека), оставшиеся «сами себя таковыми ощущали».

Лишь 8 человек считают своё имя еврейским. Соответственно, 23 информанта не считают своё имя еврейским.

11 человек опрошенных утверждают, что знают еврейские языки, указывали идиш и иврит но, в основном, речь идет о знании некоторых выражений, отдельных слов. Оставшиеся ответили: «Нет».

В вопросе о праздниках я попросила указать известные респондентам еврейские праздники, которые они отмечают дома. Среди ответов были: Песах, Пурим, Рош-а-Шана, Суккот (один информант назвал этот праздник «Праздник Куц»), Ханука, Шавуот. Праздники празднуют дома, накрыв стол, либо в общине с друзьями.

Ещё один вопрос касался антисемитизма. 20 человек из 31 ответили, что им приходилось с ним сталкиваться. Среди ответов были: «На бытовом уровне»; «Иногда», «Статья в газете “Советская Чувашия”», «Был случай столкновения с антисемитизмом в студенческие годы, при поступлении в институт». Остальные же не указали примеров столкновения с антисемитизмом.

Вопросы о кухне и кошруте. Нужно было назвать известные им блюда еврейской кухни. Как молодые, так и пожилые информанты называли такие блюда, как фаршмак, фалафель, драники, кус-кус, штрудель, сырный салат с чесноком, фаршированная щука, многое из выпечки. Информанта (26 лет) указала конкретные блюда для разных праздников: в Пурим – уши Амана, к Хануке – пончики, основное – рыба – так написали 10 человек. 11 человек не готовят еврейских блюд. Многим известно кое-что о кошруте.

30 информантов ответили, что признают смешанные браки. Лишь один не признаёт (мужчина, 31 год).

На вопрос: «Вступите ли Вы в брак с неевреем?», информантка (26 лет) ответила, что по ситуации. Информантки (23 года и 25 лет) написали, что уже замужем. 22 человека сказали, что вступили бы.

Из 31 респондента 30 следят за новостями в Израиле. У 7 опрошенных нет родственников в Израиле. У 24-х имеются. 6 человек хотели бы эмигрировать из страны. И лишь один информант (мужчина, 50 лет) написал, что в Израиль. Остальные не указали. 25 человек желают остаться в той стране, в которой они сейчас проживают.

Последний вопрос звучал следующим образом: «Что значит для Вас “быть евреем”?». Многие на него ответили, привожу цитаты из анкет: «Ощущать связь со своим народом», «Быть им», «Когда оба родителя на 100 % евреи», «Быть со своим народом», «Самосознание и способность придерживаться своей позиции в любой ситуации», «Быть собой...», «Ощущение мира», «Состояние души», «Это преимущество в способностях. Политически сейчас не вызывает опасений», «Чтить традиции и религию предков, передавать их детям», «Знать и помнить», «Быть тонким, интеллигентным человеком», «Чтить веру и традиции моих родителей, предков», «Отношение к миру и людям», «Чувствовать себя евреем», «Быть вместе со “своими”, община, семья», «Знать историю, культуру еврейского народа, находиться «внутри» неё, пропагандировать её», «Жить жизнью еврея», «Я не чувствую себя еврейкой», «Не важно, какой я веры, лишь бы был Человеком», «Жить!», «Себя уважать», «Быть достойным гражданином», «Поступать в отношении других так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой».

Данные опроса показали, что имеется небольшое различие между молодым и старым поколениями. Молодое поколение сейчас больше интересуется историей, культурой своего народа, тянется к знаниям. Хочет, чтобы их дети называли себя евреями, принимали иудаизм. Старшее же поколение – больше атеисты. Многие уже принимают смешанные браки. Но, тем не менее, все в разной степени знают историю своего народа, все следят за новостями в Израиле.

Примечательно, что национальное возрождение идёт вместе с подрастанием второго поколения тех евреев, которые приехали в Чувашию в послевоенные годы. Именно они больше идентифицируют себя с еврейским народом, изучают культуру, традиции, язык. Начинается более тесное общение с собственной культурой, историей своего народа, к которому всё больше молодежи причисляет себя. Их отцы и деды проявляют меньшую активность. Происходит это благодаря налаживанию общинной жизни, празднованиям шаббатов и других праздников, просмотру фильмов, изучению языка и просто общению.

Тема истории еврейской общины Чувашии изучена еще недостаточно, в дальнейшем, для её более полного освещения, мы предполагаем привлечение новых источников и документов.

- ¹ Малов Е., протоиерей. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань: типография императорского университета, 1882. – 28 с.
- ² Вихнович В. Л. Иудаизм. – СПб.: Питер, 2006. – (Серия «Религии мира»). – С. 218.
- ³ Алатырь. Летопись города. Факты, события, воспоминания, фотографии. – Ч. I: XVI век – начало XX века. – Алатырь: Госкомархив, 2002. – С. 297.
- ⁴ Алатырь // Российская Еврейская энциклопедия [электронный ресурс]. URL: <http://www.rujen.ru/index.php/Алатырь>
- ⁵ Интервью с Лавиным Михаилом Абрамовичем (1939 г. р., Тверская обл.; в Чебоксарах с 1942 г.) от 31 января 2009 г., г. Чебоксары // архив автора.
- ⁶ Интервью с Винокуром Иосифом Лазаревичем (1931 г. р., Гродненская обл., Белоруссия; в Чебоксарах с 1955 г.) от 28 января 2009 г., г. Чебоксары // архив автора.
- ⁷ Ейцова Т. М. В Чебоксарах отпраздновали Пурим // Советская Чувашия. – 2010. – №36, 4 марта. – С. 4.
- ⁸ Носенко Е. Быть или чувствовать? – М.: Институт востоковедения РАН; «Крафт +», 2004. – 392 с.
- ⁹ Там же. – С. 39.

ПРОБЛЕМЫ ЕВРЕЕВ ЕВРОПЫ И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В НОВОЕ ВРЕМЯ

В. А. Викторовская
(Иркутск, Российская Федерация)

УТОПИЯ И ИДЕИ УТОПИСТА. «ВОЗРОЖДЕННАЯ ЗЕМЛЯ» Т. ГЕРЦЛЯ И ИЗРАИЛЬ

В 1896 году в Вене была опубликована книга «Еврейское государство: опыт современности»¹ происшедшего из ассимилированной еврейской семьи журналиста, доктора юридических наук Теодора Герцля. В том же году она была переведена на другие европейские языки и получила резонанс среди еврейской европейской интеллигенции. В ней содержалась радикальная, но отнюдь не новая идея решения еврейского вопроса путём создания государства для евреев, проживавших на тот момент по всему миру. Подобные идеи высказывались задолго до Герцля. Книга «Рим и Иерусалим» М. Гесса², изданная на 35 лет раньше, практически аналогична «Еврейскому государству», однако успех последнего заключался в своевременности появления. Рубеж XIX–XX вв. – это время, когда уже обозначились неудавшиеся попытки евреев ассимилироваться, раствориться в европейских обществах, когда антисемитизм снова возродился в новом виде, когда в связи с делом Дрейфуса 1894–1906 гг. снова становилась актуальной проблема решения еврейского вопроса. Стремительно набирала силу идея нации. Возникает национализм как идеология и политическая практика. Еврейская интеллигенция европейских обществ созрела к восприятию столь романтических идей, как создание государства для рассеянного в по всему миру в течение столетий народа.

Вдохновлённый успехом, Герцль предпринимает действия для реализации плана, который кажется единственно возможным решением еврейского вопроса. В 1897 г. происходит первый всемирный сионистский конгресс в Базеле, обозначивший начало новому политическому движению – сионизму.

Однако эта статья не ставит целью рассмотрение истории сионистского движения³. Речь в ней пойдёт о второй литературной работе – о Сионе Теодора Герцля. В 1902 г., спустя 6 лет после выхода первой книги Герцля, уже известный основатель политического сионизма дописал повесть «Возрождённая земля»⁴. Здесь он в художественном жюль-верновском стиле описывает воображаемую еврейскую страну на реке Иордан, о которой грезили сионисты. В начале

XX в. Турция, в состав которой входила эта территория, находилась во внешнеполитическом, экономическом и внутривнутриполитическом кризисе. Однако, несмотря на столь благоприятные для евреев условия, за четыре года сионистской деятельности Герцлю не удалось добиться поддержки со стороны глав ведущих стран. Поэтому мы имеем право, несмотря на убеждение автора, говорить о том, что в 1902 г. еврейское государство, занимающее достойное положение в международных отношениях, было сродни популярным в то время утопиям. Но сегодня «Возрождённая земля» не просто утопия, но утопия осуществлённая.

С тех пор сионистское движение претерпевало огромные трансформации, менялись задачи, методы их решения отдалялись от методов, описываемых в «Еврейском государстве». Однако нельзя не признать факт провозглашения независимого Израильского государства, где евреи составляют 76,4% населения, спустя 51 год после пророчества Герцля (то есть, он ошибся всего на год)⁵. Государство существует, а значит, ключевая задача решена, но так ли всё, как представлял отец сионизма, и завершена ли метаморфоза в утопию – вопрос не новый, проблема лишь в подходах и акцентах.

«Своё» государство Герцлю мыслилось как демократическая парламентская республика с присутствием налёта социализма. Герои романа, представляя свою страну на земле обетованной изолированному на 20 лет от международной политики еврейскому скептику, не признают себя членами государства, неустанно напоминая об артели. Социализм присутствовал в планах лидеров сионистского движения на протяжении всего пути к мечте. Однако, исключая этот аспект, израильский политический строй идентичен строю «Возрождённой земли»⁶.

Автор уделяет внимание и актуальному среди его современников гендерному вопросу. В своей работе он пытается найти компромисс между модными идеями равноправия полов и участия женщин в общественной и политической жизни, с одной стороны, и ортодоксальными взглядами на женщину как хранительницу очага – с другой. Компромисс, на его взгляд, состоит в следующем: вышедшие замуж девушки посвящают себя семье, помощи мужу, воспитанию детей. А те, кому не удалось найти счастье в личной жизни, занимаются общественной и политической деятельностью. Четкое максималистское разделение в «Возрождённой земле» демонстрирует утопичный характер этой работы.

Кроме того, каждый гражданин утопичной страны должен был проходить общественную службу в течение двух лет, которую мож-

но считать прообразом сегодняшней службы в израильской армии и Шерут Леуми.

Основой экономики Герцль видел модернизированное сельское хозяйство, значительная часть продуктов которого экспортируется. Сегодня, при том, что всего 3 % израильтян занимаются сельским хозяйством (в этом расхождение с «Возрожденной землей», где каждый гражданин посвящает часть свободного времени сельскому хозяйству), страна является одной из ведущих стран, экспортирующих цитрусовые, молочные продукты, овощи, табак. По уровню валового продукта, по данным 2010 года, Израиль занимает 52 место⁷.

Не ошибся Герцль и с высокой ролью еврейской (сейчас – израильской) медицины, которая приносит стране даже больше престижа, чем технические и промышленные учреждения.

В некоторых же фундаментальных моментах Герцль оступился. Адекватно его представление о том, что крупные державы мира могут быть заинтересованы в образовании еврейского государства на земле, где жило арабское население, из соображений очищения своего государства от ненавистного еврейского элемента. Делать на это ставку у Герцля были основания после 4 лет сионистской деятельности. Однако наивны выводы Герцля о том, что какой-либо народ не отреагирует агрессией на экспансию «народа-просветителя». В этом, возможно, ярчайший поверхностный признак того, что «Возрожденная земля» – утопичное произведение.

Только утопист может представить, что из людей с разными культурами из стран с различными политическими системами на основе национальной идеи за 20 лет можно создать нацию. Эти люди, некогда граждане или не очень дальние потомки граждан разных стран (намеренно упускаются из внимания ранние поселения на территории Палестины) представляли по сути андерсоновские воображаемые сообщества⁸.

Кроме того, еврейство утратило ортодоксальную религиозность, главное, что действительно связывало евреев разных стран и культур до середины XVIII в., когда сформировалось движение Гаскалы, которое способствовало ассимиляции. Безусловно, процесс национализации израильтян сегодня находится в фазе активного развития.

В духе утописта Герцль видел мирное сосуществование евреев с арабами, сохранившими свои культурные традиции. Проблем с арабами как во внешней, так и во внутренней политике он не предвидел.

Описание утопичной страны Герцлем изобилует подробностями, но лишено, пожалуй, самого ожидаемого – специфически еврейских

черт. В этом парадокс его работ: как идеолог националистического движения он придаёт мистическое значение общей крови и общей истории и даже, будучи атеистом, религии. Однако представляя светскую еврейскую страну, он полностью лишает её еврейских традиций. В остальном Герцль, в целом, верно спрогнозировал будущее государство, исключая ситуацию с арабами. В этом не стоит искать профетизма, скорее его деятельность и мысли стали отправной точкой в развитии сионистской мысли и повлияли на будущих сионистов. Кроме того, многие вещи, представленные в утопии, отразили идеалы второй половины XIX в. и явились закономерным развитием обществ в XX в. Исторической особенностью Израиля стали процессы, связанные с построением нового государства с новым обществом, а не с эволюцией и трансформацией уже существующего. На это делал ставку Герцль, говоря о внутренних проблемах будущего государства. И в этом он не ошибся.

В одном реальность преподнесла подарок Герцлю. Он не рассчитывал на возрождение иврита, однако благодаря следующим не менее ярким поколениям сионистов иврит стал государственным языком, оплотом, объединяющим людей все ещё разных культур.

¹ Герцль Т. Еврейское государство: опыт современного решения еврейского вопроса / пер. с нем. Л. Пинскер. – М.: Книжники, 2008.

² Гесс М. Рим и Иерусалим // Гесс М. Рим и Иерусалим: Избранное / пер. с нем. Н. Бартмана. – Тель-Авив: Библиотека-Алия, 1979. – (Библиотека-Алия, № 74). – С. 145–344.

³ Лакер В. История сионизма. – М.: КРОН-ПРЕСС, 2000.

⁴ Герцль Т. Обновленная земля [электронный ресурс] – URL: <http://heblit.bravepages.com/th/than.html>

⁵ В 1897 г. после первого сионистского конгресса Т. Герцль записал в дневнике: «В Базеле я основал еврейское государство. Если бы я громко заявил об этом сегодня, ответом мне был бы общий смех. Но через пять и уж во всяком случае через пятьдесят лет это признают все» // Маор И. Сионистское движение в России. – Иерусалим, 1977. – (Библиотека-Алия, №47) [электронный ресурс]. URL: <http://www.jhist.org/zion/maor20.htm>

⁶ Doherty A. Is Israel democratic? Substance and semantics in the «ethnic democracy» debate // Israel Studies. – Vol. 4. – № 2. – P.1–15 [электронный ресурс] – URL: http://weblaw.haifa.ac.il/he/Faculty/Kedar/lecdb/ethno_democracy/24e.pdf

⁷ Israel: Economy // Central Intelligence Agency. The world factbook [электронный ресурс]. – URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/is.html>

⁸ Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 2001.

П. А. Васильев

(С.-Петербург, Российская Федерация)

«ЕВРЕЙСКАЯ БОЛЕЗНЬ»? ЕВРЕИ И НАРКОМАНИЯ В РОССИЙСКИХ И НЕМЕЦКИХ МЕДИЦИНСКИХ ТЕКСТАХ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.

Евреи исторически занимают особое место в европейском медицинском дискурсе¹, однако, несмотря на растущий интерес к истории науки и медицины среди специалистов по иудаике², до сих пор не было предпринято попытки оценить связи между евреями и наркоманией в Центральной и Восточной Европе конца XIX – начала XX вв. В настоящей работе исследуется как участие еврейских ученых в научных исследованиях и конструировании наркомании, так и ассоциация самой наркомании с евреями через посредство дискурса о дегенерации и модерности.

Как в России, так и в Германии в указанный период подавляющее большинство наркологов были евреями. Это связано как с преобладанием евреев в медицинской сфере вообще³, так и с их особенным интересом к «новым» специальностям вроде неврологии, психиатрии и наркологии⁴. Как показывает анализ их биографий, большинство из этих исследователей не боялись выходить за рамки своей профессиональной дисциплины, активно участвовали в социальной и общественной работе и зачастую придерживались левых (а иногда и открыто коммунистических) взглядов⁵.

При этом, несмотря на отмеченное выше значительное число евреев в медицинских кругах рубежа веков, существуют достаточные основания полагать, что европейский медицинский дискурс начиная с конца XIX в. можно считать антисемитским⁶. Господствовавшие тенденции в расологии способствовали производству антисемитских идей о еврейском теле и разуме как принципиально дегенеративном, слабом и женственном, причём в основе объяснения для различных предполагаемых патологий здоровья евреев лежало понятие модерности.

Сравнительный анализ российских и немецких текстов конца XIX – начала XX вв.⁷ показывает, что наркомания представлялась самым современным заболеванием и зачастую открыто ассоциировалась с евреями (особенно в Германии). В таких условиях наркологические

исследования врачей-евреев можно рассматривать как защитный акт с целью очищения евреев от высказываемых обвинений – или же как план изменений, которые необходимы для искоренения этой патологии (в рамках борьбы за общее улучшение состояния здоровья евреев). Таким образом, мы можем наблюдать значительное число «еврейских» элементов в медицинских текстах и теориях, объяснявших причины наркотизма и предполагавших пути его искоренения.

Медицинская наука России и Германии сыграла большую роль в конечной маргинализации и репрессии наркоманов и оказала значительное влияние на выработку практической наркополитики. Хотя медицинские программы врачей-наркологов изначально формулировались с гуманистическими целями (например, излечения патологий здоровья евреев), они впоследствии были использованы в превратном виде – подобно тому, как термин Макса Нордау «дегенеративное искусство» был приспособлен нацистами для своих целей.

¹ Efron J. M. *Medicine and the German Jews: A History*. – New Haven: Yale University Press, 2001.

² Gilman S. L. *The Jew's Body*. – N. Y.: Taylor & Francis, 1991; *Idem*. *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin-de-siècle*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; Efron J. M. *Defenders of The Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven: Yale University Press, 1994; *Idem*. *Medicine and the German Jews...*; Hödl K. *Der jüdische Körper als Stigma // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. – 1997. – Heft 2. – S. 212–230; *Idem*. *Medizinischer Antisemitismus oder Antisemitismus in der Medizin? Historische Wurzeln und Charakterisierungsversuche eines Phänomens // Antisemitismusforschung in den Wissenschaften / Hrsg. W. Bergmann, M. Körte*. – Berlin: Metropol, 2004. – S. 161–185; *Idem*. *Der «jüdische Körper» in seiner Differenz. Textuelle und performative Konstruktionen // Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers / Hrsg. T. Junge, I. Schmincke*. – Münster: Unrast, 2007. – S. 63–77; Freidenreich H. P. *Female, Jewish, and Educated: The Lives of Central European University Women*. – Bloomington: Indiana University Press, 2002.

³ Efron J. M. *Medicine and the German Jews...* – P. 234–235; Nathans B. *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. – Berkeley: CA, 2002. – P. 103; Slezkine Yu. *The Jewish Century*. – Princeton: Princeton University Press, 2004. – P. 105, 125.

⁴ Freidenreich H. P. *Female, Jewish, and Educated...* – P. 68, 84–86, 213.

⁵ Vasilyev P. *Modernity, Jewishness and Addiction Research in Late 19th and Early 20th Century Russia and Germany // Jewish Studies at the CEU*. – 2011. – Vol. VI. – P. 109–112.

⁶ Hödl K. *Medizinischer Antisemitismus...*

⁷ Becker R. *Ein Beitrag zur Frage der Verbreitung des Geisteskrankheiten bei den Juden in Polen // OSE-Rundschau*. – 1930. – Bd. 5. – №. 1. – S. 1–4; *Idem*. *Die Geisteskrankungen bei den Juden in Polen // Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin*. – 1932. – Bd. 96. – S. 47–66; Fränkel F., Benjamin D. *Die Bedeutung der Rauschgifte für die Juden und die Bekämpfung der Suchten durch die Fürsorge // Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik*. – 1932. – Bd. 3. – S. 21–24;

Joël E. Die Behandlung der Giftsuchten. Alkoholismus, Morphinismus, Kokainismus usw. – Leipzig: Georg Thieme Verlag, 1928; Joël E., Fränkel F. Der Cocainismus: Ein Beitrag zur Geschichte und Psychopathologie der Rauschgifte. – Berlin: Verlag von Julius Springer, 1924; *Idem.* Zur Verhütung und Behandlung der Giftsuchten // Klinische Wochenschrift. – 1925. – Bd. 4. – S. 1703-1718; *Idem.* Der Haschisch-Rausch // *Ibid.* – 1926. – Bd. 5. – S. 1707-1709; *Голант Р. Я.* Проблемы морфинизма: (Клинические и диспансерные наблюдения, экспериментальные исследования) // Труды Государственного института медицинских знаний (ГИМЗ) / под ред. Н. К. Розенберга. – Вып. 5. – Л.: ГИМЗ, 1929. – С. 17-32; *Рапопорт А. М.* Кокаинизм и преступность // Московский медицинский журнал. – 1926. – № 1. – С. 46-55; *Шоломович А. С.* Кокаин и его жертвы: (Науч.-попул. очерк). – М.: «Жизнь и знание», 1926; *Он же.* Теория и практика борьбы с наркотизмом: Тезисы по наркологии для медиков. – [М.]: б. и., [1930].

Е. А. Митина

(Москва, Российская Федерация)

ЧЕШСКО-ЕВРЕЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В БОГЕМИИ В КОНЦЕ 90-ых гг. XIX в. – НАЧАЛЕ XX в.: ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Одним из аспектов политической истории чешского еврейства является поиск национальной идентичности, поскольку чешские евреи находились в условиях постоянной конфронтации чехов и немцев. Утрата атрибутов собственной еврейской идентичности вынуждала их балансировать между чешским и немецким национализмом.

К концу XIX в. на чешско-еврейской политической сцене появились два различных политических движения. Первое, чешско-еврейское движение¹, появилось в 1893 г., под влиянием побед чешского национального движения. Его целью было присоединение евреев «к идеалам чешским»², «пробуждение интереса евреев ко всему чешскому»³. Вторым движением, постепенно набирающим силу, стало сионистское движение. Это движение было общееврейского характера, и потому для евреев, зажатых в тисках чешско-немецких отношений, это была единственная возможность «считать себя национальными евреями»⁴.

Тема моего доклада – чешско-еврейское движение и сионистское движение в Богемии в конце 90-х гг. XIX в. – начале XX в.: проблемы

взаимодействия. Целью моего доклада является выявление основных уровней взаимодействия этих двух политических течений еврейской мысли.

В архиве немецкоязычной семьи Слонитц хранится чек, заполненный рукой члена этой семьи Гуго Слонитца⁵. Это чек чешского банка, и Гуго Слонитц заполняет его по-чешски⁶, в графе «профессия» он на чешском языке пишет «инженер»⁷. Слонитц был сионистом, в его архиве сохранилось немало документов сионистского происхождения на немецком языке, в том числе билет участника 13-го сионистского конгресса.

Примерно так же дело обстоит и с документами чешских еврейских организаций⁸. Их участники устраивали специальные собрания или съезды, как они часто называются в источниках. Накануне проведения очередного съезда составлялась специальная программа, где были расписаны те вопросы, которые планировалось обсудить. Как правило, она составлялась на чешском языке, главным образом из пропагандистских целей. Однако их разрыв с немецким языком не был окончательным, в архиве организации сохранились документы, составленные как на чешском, так и на немецком языках, в т. ч. внутренняя переписка такой организации, как «Национальное единство чешских евреев», велась зачастую на немецком языке⁹.

Ещё один уровень взаимосвязи чешского еврейского движения с сионизмом – постоянная полемика в периодической печати. До сих пор этот уровень взаимодействия рассматривался как свидетельствующий о расколе чешского еврейства. Это связано с тем, что статьи авторов, принадлежащих к чешскому еврейскому движению, содержат в себе далеко не самые лестные отзывы о сионизме. Но подобная враждебность связана с тем, что сионизм для зажатых в чешско-немецких тисках евреев был более привлекателен, чем выбор в пользу одной национальной культуры. Таким образом, сионизм становился идеологическим соперником и конкурентом в борьбе за политическое сознание чешских евреев. Лидеры чешско-еврейского движения, с одной стороны, реагировали на происходящее в сионистской среде, с другой стороны – игнорировали заведомо важные события сионистов, чтобы подчеркнуть свою независимость от сионистов. На упреки сионистов лидер чешско-еврейского движения Виктор Вохризек отвечает: «мы евреи и останемся евреями, но нашим языком будет язык народа, рядом с которым мы живем!»¹⁰. Столь яростное стремление защитить еврейскую идентичность было характерно и для сионистов тоже. Они много говорили о «возрождении национального достоинства»¹¹ чеш-

ских евреев, представляя его себе как пробуждение еврейского национального самосознания в контексте всемирного еврейского возрождения. Участники же чешского еврейского движения позиционировали себя в контексте истории Чехии, говоря, что «чешские евреи – часть чешского народа»¹². Программная статья сторонника того или иного движения неизменно находила отклик у его противников. Память об этом противостоянии сохранилась и в воспоминаниях участников сионистского движения. В частности, Артур Бергманн в «Воспоминаниях из времён “Бар Кохбы”» пишет о том, что в «“Бар Кохбу” («Бар Кохба» была первой сионистской организацией, появившейся в 1899 г. в Богемии. – Е. М.) принимали участников из ассимиляционного общества “Каппер”»¹³. Это говорит о том, что, несмотря на различную политическую ориентацию, между сионистами и участниками ассимиляционного движения существовала тесная связь. Кроме того, оценивая чешско-еврейское движение, Бергманн пишет: «силы ассимилянтов были очень сильны»¹⁴. Сила ассимиляторов заключалась в том, что присоединение к чешской или немецкой идентичности для чешских евреев было более реалистичным, чем создание еврейского государства в Палестине. Таким образом, между сионистами и ассимиляторами существовали весьма противоречивые отношения, которые не приводили к полному расколу чешского еврейства как социальной группы, но приводили к напряженной борьбе за политическое сознание евреев.

¹ Чаще всего они называли себя «Českožidovské hnutí», т. е. «Чешско-еврейское движение». Это название закрепилось и в историографии для обозначения чешских еврейских организаций, противостоящих сионизму. Судя же по архивным документам и их периодической печати, их официальным названием было «Národní jednota českožidovstva» («Национальное единство чешских евреев»).

² *Náš úkol // Českožidovské listy*. – 15. září 1894. – S. 1.

³ *Ibid.*

⁴ *Bergmann A. Zikronot mi-tekufat Bar Kochba // Prag vi-Yerushalaim: Sefer le-zekher Leo Hemann / ed. F. Weltsch*. – Jerusalem: Keren ha-yesod, 1954. – P. 110.

⁵ *Archiv židovského města Prahy / Rodina Slonitz / Sign. 51781*.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Archiv hlavního města Prahy / Politická českožidovská jednota. Sign. /XX/51*.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Vohryzek V. Náboženská společnost či národnost?... // Vohryzek V. K židovské otázce: Vybrané uvahy a články*. – Praha: Akademický spolek «Kapper», 1923. – S. 77.

¹¹ *Bar Kochba // Selbstwehr*. – №3, 17.01.1908. – S. 4.

¹² *Kohn J. Otazka židovská ve světle české otázky // Rozvoj*. – №18, 03.05.1912. – S. 2.

¹³ *Bergmann A. Op. cit.* – P. 110.

¹⁴ *Ibid.*

И. И. Вавренюк
(Брест, Республика Беларусь)

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ «ТАРБУТ» НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1921–1939 гг.)

Западная Беларусь в 1921–1939 гг. представляла собой особую поликультурную, поликонфессиональную среду, в которой особое место было отведено евреям¹. Под влиянием ряда факторов система образования евреев имела, в целом, следующие черты: высшего светского образования не существовало вообще; учреждения образования дифференцировались на светские и религиозные, а также по половому и возрастному признакам; светские школы были ориентированы на практику; всеобща не было; домашних учителей практически не было; в процессе обучения и воспитания наблюдался синтез различных подходов и тенденций. Польскую политику по отношению к национальным меньшинствам в межвоенный период можно охарактеризовать как политику национальной ассимиляции. Она предусматривала рецепцию национальными меньшинствами культуры, языка, религии титульной нации с последующей самоидентификацией с ней².

Одним из направлений еврейского светского образования Западной Беларуси (1921–1939 гг.) являлось образование «Тарбут». Тарбут (תרבות — «культура» (иврит)) представляло собой еврейскую культурно-просветительскую организацию, которая распространяла свою деятельность на территории стран Восточной Европы. Товарищество «Тарбут» было создано в 1922 г. на основе существующего с 1919 г. Бюро воспитания и образования³. Основателями являлись И. Грюнбаум (адвокат, депутат в Сейме), М. Клумер (доктор философии, купец) и О. Тхон (доктор философии, депутат в Сейме). В отличие от других аналогичных организаций оно имело чёткую программу, устав, строгую централизованную структуру и постоянное субсидирование. Согласно Статуту, основными целями Товарищества являлись: распространение иврита, еврейской светской культуры и образования среди еврейского народа в Польше. На основе Статута для отделов Товарищества был разработан Регламент⁴. В Западной Беларуси при поддержке сионистского движения «Тарбут» играла ведущую роль в еврейской культурной жизни⁵.

Товарищество «Тарбут» работало через сеть официальных учреждений: культурно-просветительские организации, детские сады, школы, гимназии, лицеи, учительские семинарии, вечерние школы, курсы для учителей и воспитательниц детских садов и др. «Тарбут» также содержала библиотеки, издавала журналы, учебные программы и учебники⁶. В 1922 г. к «Тарбут» перешла разветвлённая сеть учреждений обучения и воспитания на иврите – всего 264 (34 320 учеников, 1019 учителей), из них школ – 227. Количество школ зависело от ряда факторов: материального обеспечения, отношения местных властей, полонизации и др. Тем не менее, количество школ в стране имело тенденцию к росту: в 1925 г. их насчитывалось 113, в 1929 г. – 151, в 1934 г. – 183. Например, на территории Полесья школы «Тарбут» составляли почти половину от общего количества частных еврейских школ⁷.

Школы открывали не только в городах и местечках, где еврейское население было зачастую численно доминирующим⁸, но и в небольших населённых пунктах. Существовали следующие типы школ: одно-, двух-, трех-, четырех-, пяти-, шести- и семиклассные⁹. Все предметы, кроме польского языка, преподавались на иврите. Библия, Мишна и частично Гемара изучались не как религиозные тексты, а как часть еврейской культуры; большое внимание уделялось новой литературе на иврите. Эрец-Исраэль и вопрос национального возрождения еврейского народа на его исторической родине занимали центральное место в программе учебных заведений «Тарбут», которые имели явную сионистскую ориентацию. Причём возрождение Израиля рассматривалось как апогей еврейской истории¹⁰.

Обучение в школе «Тарбут» приравнивалось к начальной польской государственной школе. По окончании шести- и семиклассной школы можно было продолжить образование в гимназии «Тарбут». По окончании школы выдавали свидетельство на польском языке и иврите¹¹.

Требования к учителям школ «Тарбут» возрастали по мере усиления полонизации и антисемитизма в государстве (особенно в 1930-х гг.), что неблагоприятно повлияло на образовательный процесс¹². Большинство учителей школ «Тарбут» окончили учительскую семинарию или курсы «Тарбут»¹³ после окончания гимназии Товарищества¹⁴. Показательным является личное дело учителя частной еврейской школы «Тарбут» в деревне Антополь Кобринского повета Лейбы Воляка, которое как нельзя лучше характеризует профессиональную карьеру большинства из преподавательского состава школ

«Тарбут». Воляк Лейба (еврей, иудей) родился в 1901 г. в Свентянах. До 1909 г. получал религиозное воспитание у отца – меламеда религиозной школы. В 1909 г. поступил в начальную школу, где учился до 1915 г. Продолжить обучение смог только в 1921 г., поступив в ивритскую учительскую семинарию в Вильно, где проучился до 1925 г. После этого он получил должность учителя предметов природно-математических и гуманитарных в ивритских школах «Тарбут» в Думиловичах, где работал до 01.07.1927. Во время каникул прослушал окончательный курс при Товариществе «Тарбут» в Варшаве. С 02.08 по 29.08 прослушал начальный курс цикла методически-педагогических курсов. В 1932 г. окончил курсы для учителей начальных школ Товарищества «Тарбут». После этого он преподаёт в школе «Тарбут» в Антополе¹⁵. Учителей с высшим образованием было немного. Например, в 1938 г. по Полесскому воеводству учителей с высшим образованием было всего 402 человека¹⁶.

«Тарбут» в Западной Беларуси межвоенного периода являлась самой крупной и значительной еврейской организацией и играла ведущую роль в еврейской культурной жизни. Организация «Тарбут», вместе с синагогой, благотворительными фондами и другими общественно-культурными организациями, действовала в одном направлении – сохранении еврейской культуры и традиций через образование. В целом необходимо отметить, что школы «Тарбут» были самыми распространёнными и массовыми среди еврейского населения Западной Беларуси; отражали тенденцию гебраизации и поддержки еврейской культуры на международном уровне; имели ярко выраженные черты культурного, а в 1930-е гг. практического сионизма; ощутили на себе влияние полонизации¹⁷.

Процесс развития школьного образования усложнялся по причине существования следующих тенденций: полонизации, антисемитизма, пауперизации и эмиграции диаспоры, прекращения субсидирования из-за рубежа. Сеть национальных школ «Тарбут» была рассчитана на евреев с целью приобщения к светской еврейской культуре и традициям, ивриту. После реформы 1932 г. часть предметов стала преподаваться на польском языке. Школы «Тарбут» по своим характеристикам были начальными светскими частными, финансируемыми за счёт, в основном, поступлений из-за рубежа и частных пожертвований. Еврейское образование «Тарбут» представляло собой уникальную культурно-образовательную среду, характерными чертами которой являлись: возрождение иврита, отрицание идиша, сочетание светской направленности с сионизмом, широкая сеть образовательных учреж-

дений, широкая поддержка (в первую очередь материальная) сионизма, бурная просветительская деятельность и др. Всё вышперечисленное давало возможность ученикам получить начальные знания с сохранением традиционных фундаментальных основ диаспоры. В то же время образование давало возможность либо в дальнейшем продолжить обучение, либо эмигрировать.

- ¹ Термины «иудей» и «еврей» в данной работе рассматриваются как идентичные.
- ² *Цымбал А. Г.* Палітыка польскіх улад у адносінах да праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.): дыс. на суісканне вуч. ступені кандыдата гіст. навук. БДПУ імя М. Танка. – Мн., 2008. – 157 с. – С. 83.
- ³ *Вабішчэвіч А. М.* Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.). – Брэст: БрДУ імя А. С. Пушкіна, 2008. – С. 185.
- ⁴ Государственный архив Брестской области (далее – ГАБО). Ф. 59 (Попечительство Брестского школьного округа Министерства вероисповеданий и общественного образования Польши, г. Брест). Оп. 2 (Материалы об организации и деятельности частных средних учебных заведений). Д. 1272. Л. 1об.–9. (Устав еврейского товарищества «Тарбут», протоколы заседаний Пинского отделения товарищества; проект бюджета, список учителей, учебные программы гимназий за 1932/33 учебный годы и переписка с товариществом о работе частной гимназии).
- ⁵ *Стецкевич П. Т.* Деятельность еврейских политических партий и организаций в городах и местечках Западной Беларуси (1918–1926 гг.) // *Гарады Беларусі ў кантэксце палітыкі, эканомікі, культуры: Зборнік навуковых артыкулаў* / [рэдкалегія: Крэнь І.П., Соркіна І.В. (адк. рэдактары) і інш.]. – Гродна: ГрДУ імя Я. Купалы, 2007. – С. 206.
- ⁶ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 604. Л. 1. (Устав еврейского товарищества «Тарбут» в Польше, утверждённый в 1928 году).
- ⁷ *Вабішчэвіч А. М.* Указ. соч. – С. 185–187.
- ⁸ *Еврейский мир.* – Париж, 1939. – Т. 1. – С. 379.
- ⁹ *Вабішчэвіч А. М.* Указ. соч. – С. 188.
- ¹⁰ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 64. Л. 1–45. (Паспорта школ общего обучения гмин Турна и Каменица-Жировецкая Брестского повета Белостокского школьного округа за 1925 год).
- ¹¹ ГАБО. Ф. 310 (Поветовые школьные инспекторы Полесского школьного округа). Оп. 4 (Пинский школьный инспекторат Брестского школьного округа, г. Пинск). Д. 13. Л. 1. (Личное дело учителя начальных образовательных школ Пинского повета).
- ¹² *Иванюк А. Ю.* Законодательство Польши и школьное еврейское образование (1921–1939 гг.) // *Моладзь Берасцейшчыны: Зборнік студэнцкіх навуковых прац.* – Брэст: Акадэмія, 2006. – С. 89–91.
- ¹³ ГАБО. Ф. 310. Оп. 1. Д. 81. Л. 2. (Личное дело учителя частной еврейской школы «Тарбут» в д. Антополь Кобринского повета Фельдман Мошки).
- ¹⁴ ГАБО. Ф. 310. Оп. 1. Д. 77. Л. 5. (Личное дело учителя частной еврейской школы «Тарбут» в д. Антополь Кобринского повета Баренбайн Фейги).
- ¹⁵ ГАБО. Ф. 310. Оп. 1. Д. 78. Л. 2–6. (Личное дело учителя частной еврейской школы «Тарбут» в д. Антополь Кобринского повета Воляк Лейбы).
- ¹⁶ ГАБО. Ф. 59. Оп. 8 (Материалы о деятельности ученических организаций, военно-физической подготовке школьников и участии их в общественно-пропагандистской работе). Д. 475. Л. 1–48. (Списки учителей школ общего обучения, имеющих высшее образование).

- ¹⁷ *Вавреюк И. И.* Образование «Тарбут» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) // *Религия и общество – 6: Сборник научных статей.* [Материалы VI Международной научно-практической конференции «Религия и общество» и круглого стола «Образование, религия и свобода совести» 13 мая 2011 в Могилёвском государственном университете имени А. А. Кулешова] / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко – Могилёв: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – С. 162–164 [электронный ресурс]. URL: http://mail.msu.mogilev.by/info/faculty/history/kaf_fil/konf/ro6_130511.pdf.

М. В. Терехова

(С.-Петербург, Российская Федерация)

ВЗРЫВ В ОТЕЛЕ «ЦАРЬ ДАВИД» И ЕГО ОСВЕЩЕНИЕ В ИВРИТО- И АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ПЕРИОДИКЕ ПАЛЕСТИНЫ

Один из наиболее известных и интересных эпизодов непростых взаимоотношений между британскими властями в Палестине, руководством ишува и подпольщиками – взрыв крыла отеля «Царь Давид», в котором располагалась британская администрация Палестины, прогремевший 22 июля 1946 г.

Газета «Давар» 23 июля опубликовала на первой полосе «Официальное сообщение»¹, в котором сообщается о происшествии, количестве пострадавших и жертв с указанием их национальности. В заметке делается попытка реконструировать событие 22 июля 1946 г.; отмечается, что незадолго до взрыва к рабочему входу в отель подъехал грузовик, из которого вышло несколько евреев, одетых как арабы. Они запугали (מִיָּדָה) гражданского охранника и прошли внутрь отеля, пронеся с собой несколько бидонов, в каких перевозят молоко. В этом же номере газеты «Давар» размещён и ещё один материал, освещающий событие 22 июля, называется статья «Аморальное кровавое покушение в Иерусалиме». Довольно экспрессивное название, однако – без применения идеологемы «террор». В тексте статьи также не встречается эта идеологема – руководству ишува эта акция была нужна, но признавать свою причастность к подготовке этой операции, разумеется, было категорически нельзя, равно как и нельзя было назвать «террористами» членов ЭЦЕЛЬ.

Не обошла своим вниманием это событие и газета «The Palestine Post». 23 июля 1946 г. на первой полосе была опубликована короткая

заметка, едва ли не слово в слово повторяющая заметку в «Давар», с одной лишь разницей – она менее оценочна, если сравнить эти два материала. Единственное эмоционально-окрашенное слово, встретившееся в тексте статьи – диверсия. Кроме того, в этой заметке «The Palestine Post» ни слова о терроре нет. Но на этой же полосе есть и ещё одна статья, посвящённая взрыву в Иерусалиме. Заголовок «41 погиб, 53 ранено, 52 пропало без вести в результате **террористической атаки** на Секретариат. Полуденное насилие со стрельбой и бомбами в молочных бидонах. Сэр Джон Шоу и несколько старших офицеров не пострадали» набран крупным шрифтом. В тексте статьи сообщается, что «стреляющие предположительно являются членами ЭЦЕЛЬ или ЛЕХИ», но **террористами** их не называют, хотя имплицитно эта связка в тексте содержится. Тут же размещено и официальное письмо Еврейского Агентства и Национального комитета. В нём руководство ишува выражает соболезнования родным и близким погибших и раненых, называет нападавших «головорезами», а также призывает всех восстать против этих «отвратительных безобразий»². Таким образом, можно сделать вывод, что руководству ишува было крайне важно продемонстрировать всем, от кого зависела судьба будущего государства Израиль, что террористические методы борьбы официальное руководство еврейского населения Палестины не приемлет, более того, оно показывает, насколько эти методы «аморальны», «безобразны» и «ужасны».

Идеологема «террор» в этом сообщении не используется, но это и не удивительно: руководству ишува эта акция ЭЦЕЛЬ была политически, стратегически выгодна: британцы и без того уже были довольно вымотаны постоянными конфликтами и политическим давлением со всех сторон, а эта операция, вкуче со всеми остальными диверсионными атаками, деморализовала мандатные власти (так, британский историк А. Шерман в своей монографии «Mandate Days. British Lives in Palestine 1918–1948» приводит выдержки из частных писем высокопоставленных британских офицеров: «в этом ужасающем происшествии 22 июля я потерял около сотни моих лучших офицеров и старых друзей... за три дня я побывал на 14 похоронах... В этих обстоятельствах я считаю, тонкости политических аргументов и обсуждений весьма трудно переварить»³ и т. п.). Взрыв крыла отеля «Царь Давид», в котором располагалась британская администрация Палестины, прогремел после того, как был опубликован доклад англо-американской комиссии (апрель 1946 г.), рекомендации которой сводились, в частности, к следующему: выдать 100 тысяч разрешений на въезд евреям,

пострадавшим от рук нацистов; учитывая сложившуюся в Палестине ситуацию вражды между евреями и арабами, следить за тем, чтоб еврейское население не доминировало над арабским, отказаться от создания государств на этой территории и установить такую форму правления в соответствии с международными гарантиями, которая бы полностью защищала интересы христиан, мусульман и иудеев на Святой Земле (I. That Jew shall not dominate Arab and Arab shall not dominate Jew in Palestine. II. That Palestine shall be neither a Jewish state nor an Arab state. III. That the form of government ultimately to be established, shall, under international guarantees, fully protect and preserve the interests in the Holy Land of Christendom and of the Moslem and Jewish faiths).

А. Шерман пишет, что рекомендациями этой комиссии были взбешены все стороны: евреи – потому, что 100 тысяч сертификатов на въезд в Палестину в итоге не могли быть выданы; арабы – потому, что чувствовали, что их принуждают компенсировать массовые убийства евреев европейскими христианами; британцы же были разгневаны тем, что ни евреи, ни арабы не ценят их усилий и опасались, что любой жест в ту или другую сторону может втянуть британские войска затяжную, без определённого результата, борьбу с партизанами⁴.

Любопытен и тот факт, что незадолго до взрыва в отеле «Царь Давид» бойцы Хаганы взорвали британскую станцию береговой охраны; есть сведения о том, что военизированное подпольное объединение Хагана провело несколько атак на железных дорогах Палестины.

Разумеется, что в свете этих событий официальный ишув в газетных статьях, посвящённых операции в отеле «Царь Давид», не называл террористами бойцов ЭЦЕЛЬ напрямую, так как акция была согласована с руководством ишува, которое не избегало проведения аналогичных этой атак. Другое дело, что Еврейское Агентство на этот раз дистанцировалось и приложило усилия для того, чтобы акция в отеле не ассоциировалась с ним, но до прямых нападков на ЭЦЕЛЬ в газетных материалах дело не дошло.

Между тем общепринятого определения явления и понятия «террор» не выработано ни международным правом, ни авторитетным научным сообществом. Нет сводимого к общему семантическому ядру словарного определения термина «террор» и его производных, хотя они, естественно, находятся в достаточно широком, но гетерогенном семантическом поле. По этой причине данный термин нефункционален и трудно применим в реальной юридической практике, что даёт дополнительные возможности оперировать идеологемой весьма воль-

но. Одновременно это создаёт некоторые возможности для пропагандистов террора обходить различные законодательные ограничения и запреты. В зависимости от типов и вариантов осмысления терминов «террор», «терроризм», «террористы», «террористический» в Израиле и за его пределами определяется отношение к каждому акту насилия, каждому публичному заявлению политических лидеров и политике государств региона в целом.

Разработка терминологического аппарата в данном случае осложнена тем, что исследуемый период истории Палестины – 1946–1948 гг., – время серьёзных социальных и культурных трансформаций.

Внушаемость толпы обуславливается отнюдь не логическими конструкциями: «Утверждение лишь тогда оказывает действие, когда оно повторяется часто и, если возможно, в одних и тех же выражениях»⁵. А. Д. Пароятникова считает, что лексическая единица языка преобразовывается в функциональную единицу пропаганды путём выхолащивания реального «конкретно-исторического, социального и политического содержания слов»⁶ и подменяется «ложными стереотипами»⁷.

Нет и чёткого определения термина «идеологема», хотя термин находит широкое применение в научной среде. Так, А. Нойберт предлагает трактовать «идеологему» как «социальный инвариант, проявляющийся в языковых единицах», уточняя, что «понятие «идеологема» представляет собой абстракцию, которая приводит к общему знаменателю то, что различно в языковом отношении, но подлежит совмещению в общественном плане»⁸.

Процесс преобразования слова в идеологему детально рассматривается в работах Н. А. Купиной. По мнению Н. А. Купиной, это «идеологизация слов с помощью догматических добавок: на традиционную семантику слова искусственно накладываются идеологические смыслы»⁹. Эмический смысл термина «идеологема» обнаруживается в исследовании, проведённом Н. Н. Ромашовым. Проводя анализ демагогических текстов, созданных в период с 1917 г. по 1922 г., он показывает, например, что «идеологема вредительства имеет прямые лексические сигналы: вредить, вредитель, вредительский, вредительство, саботаж, саботажник, саботажный, саботажничать»¹⁰.

В монографии Л. Н. Мурзина и А. С. Штерна «Текст и его восприятие» понятие «идеологема» соотнесено с понятием «ключевое слово». По мнению авторов, одним из средств реализации цельности текста является определённый набор ключевых слов. В качестве сигналов

ключевого слова выделяются: его позиция (актант или предикат), положение в тексте (заголовок, начало), отношение к теме и реме.

В этой статье «террор» охарактеризован как идеологема в силу того, что в XX в. он почти всегда маркирован, т. е. эмоционально окрашен. Случаи нейтрального словоупотребления крайне редки. Как правило, при использовании этого термина проводится сознательная или подсознательная классификация того или иного события как проявления террора. Очевидно соотнесение термина с событием, базирующееся на индивидуальном представлении о террористической практике. Что есть террор, а что таковым не является – в каждом случае решается произвольно. Этим и отличается идеологема от собственно научных терминов, вопрос о применении которых решается внеэмоционально, вне зависимости от личного к ним отношения.

Другими словами, семантика идеологема характеризуется следующими особенностями:

- 1) это – оценочные единицы; то есть манипулятивные стратегии, строящиеся на идеологемах, направлены на возвышение одних ценностей и низвержение других;
- 2) идеологемам характерно расплывчатое и даже в некотором смысле абстрактное семантическое поле.

На этапе возвращения ивриту функции разговорного языка наблюдалась тенденция заимствования ряда интернациональных слов. Отношение к такому иноязычному влиянию на начальном этапе возрождения языка было отрицательным, и Академия языка иврит стремилась искать замену таким словам в библейском иврите. Но в силу того, что большей части еврейских репатриантов (выросших в европейской культуре) ближе и понятнее был термин «террор», то в лексику ежедневных газет вошёл именно он, а не его ивритский аналог.

Толковый словарь иврита, который составлен Авраамом Эвен-Шошаном и был издан в 1958 году в Иерусалиме, объясняет термин «террор» таким образом:

טרור – (לטינית - אימה) אימתנות, בריונות, הטלה אימה על-ידי מעשי

אלמות והשמדת המתנגדים. טרוריים – משטר של טרור,

שיטה של אימתנות ומעשי אלמות לשם השמדת המתנגד¹¹.

(Террор (латин. ужас) – страшный вид, хулиганство, нагнетание ужаса посредством насилия и уничтожения противников. Терроризм – режим террора, метод устрашения и акций насилия во имя уничтожения противника (оппонента) – перевод мой – М. Т.).

Видя, что оборонная тактика вооружённых отрядов официального ишува не даёт существенных результатов, ЭЦЕЛЬ начинает реализовывать собственную стратегию поведения в ответ на многочисленные нападения «арабских банд» на еврейские поселения, еврейский транспорт, а именно: проводились тщательно продуманные акции возмездия — нападения на британские объекты (полицейские участки, административные здания, склады вооружения, тюрьмы и т. д.).

Кроме проблем с «арабскими бандами», перед еврейским населением Палестины стоял непростой вопрос взаимоотношений с британской администрацией.

Официальный ишув поставил перед собой промежуточную цель: наладить добрые отношения с британской администрацией и сделать всё для того, чтобы в преддверии судьбоносного голосования в ООН выглядеть в глазах мирового сообщества реальным партнёром для диалога и силой, способной построить государство.

ЭЦЕЛЬ считал британцев «террористами»¹² и борьбу с британским режимом в Палестине вёл с этой позиции. Формула «око за око, зуб за зуб» работала как в отношении «арабских банд», так и в отношении администрации. Реализация этой библейской формулы на деле выглядела так: если «арабскими бандами» совершалось нападение на еврейское поселение / транспорт / отдельных жителей — совершалась аналогичная, хотя и несколько усиленная акция возмездия. В «ответ» на разграбленный кибуц или мошав¹³ арабы несли аналогичные, а иногда и более серьёзные потери в своих деревнях.

Если дело касалось британской администрации, например, в случае ареста бойцов сопротивления, подпольем осуществлялся захват британских офицеров и солдат, и над захваченными производились те же действия, какие британская администрация осуществляла над арестованными бойцами еврейского подполья.

Помимо акций возмездия, еврейское подполье проводило операции диверсионного характера: совершались налёты на склады вооружения, взрывались мосты, железные дороги, ж/д станции и административные здания, нападениям подвергались полицейские участки, клубы британских офицеров, тюрьмы, аэродромы. То есть, акции возмездия проводились против арабов, диверсии — против британской администрации.

Официальный ишув из страха перед мандатными властями и мировой общественностью (а также из-за мнимой угрозы власти сионистов-социалистов в Палестине) всячески осуждал действия «отколовшихся»¹⁴. В ход пускались все возможные меры борьбы: от

информационных кампаний против ЭЦЕЛЬ и ЛЕХИ до физического уничтожения членов этих организаций.

Расхождения во взглядах внутри ЭЦЕЛЬ заключались не только в отношении к британской администрации на период Второй мировой войны, но и в таком вопросе, как добровольное поступление на службу в британскую армию.

Следует упомянуть о краткосрочных периодах сотрудничества Хаганы и еврейского подполья, многие из которых заканчивались ещё более ожесточённым противостоянием. Официальный ишув не афишировал своей связи с «раскольниками», более того, в случае провала операции снимал с себя всякую ответственность (как это было, например, в случае со взрывом западного крыла отеля «Царь Давид», где базировалась британская администрация). Провал, несомненно, был: многочисленных жертв избежать не удалось.

Проанализировав материалы двух крупных иврито- и англоязычных газет Палестины, касающиеся событий 22 июля 1946 г., можно сделать следующий вывод: в той непростой ситуации, когда государство-мандатарий пошагово отказывается от выполнения взятых на себя обязательств по поддержанию усилий для создания еврейского очага в Палестине, когда стараниями британских властей еврейская иммиграция в Палестину поставлена под угрозу прекращения, а европейское еврейство почти полностью истреблено, и когда решительно настроенные еврейские подпольщики отвергают дипломатические методы достижения политических целей, руководству ишува необходимо лавировать и демонстрировать реальность своей власти, в частности — в вопросах влияния на «отколовшихся».

¹ רבד. — 23.07.1946.

² The Palestine Post. — 23.07.1946.

³ Sherman A. J. Mandate Days. British Lives in Palestine 1918–1948. — N. Y.: Thames and Hudson, 1997. — P. 182.

⁴ Ibid. — P. 177.

⁵ Психология масс. — Самара: Изд. Дом «Бахрах», 1998. — С. 75.

⁶ Пароятникова А. Д. Конденсированные символы в буржуазной пропаганде // Язык и стиль буржуазной пропаганды. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. — С. 110.

⁷ Там же.

⁸ Нойберт А. К вопросу о предмете и основных понятиях марксистско-ленинской социолингвистики // Актуальные проблемы языкознания ГДР. — М.: Прогресс, 1979. — С. 62.

⁹ Купина Н. А. Языковое сопротивление в контексте тоталитарной культуры. — Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 1999. — С. 14.

¹⁰ Ромашов Н. Н. Система идеологем тоталитарного языка по данным газетных демагогических текстов первых послереволюционных лет: Автореферат дис. ... канд. филол. наук. — Екатеринбург: Урал. Ун-т, 1995. — С. 9.

¹¹ 498, 1958, מלון חדש מאת אברהם אבן-שושן, ירושלים.

¹² В частности, об этом пишет М. Бегин в книге «The Revolt. Story of the Irgun». – N. Y.: Henry Schuman, 1951.

¹³ Мошав, киббуц – варианты еврейских сельскохозяйственных поселений в Палестине. Отличаются друг от друга формой собственности.

¹⁴ Термин «отколовшиеся» или «раскольники» (פורשים) был введён в газетную лексику к середине 40-х годов. Этот термин обозначал бойцов двух подпольных вооружённых еврейских организаций – ЭЦЕЛЬ и ЛЕХИ.

Е. А. Якимова

(Нижний Новгород, Российская Федерация)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВРОПЕЙСКОГО ЕВРЕЙСКОГО ПАРЛАМЕНТА

16 февраля 2012 г. в Брюсселе состоялось учредительное заседание Европейского еврейского парламента (ЕЕП). Он был задуман как представительный орган, призванный выражать интересы еврейских общин стран Центральной, Восточной и Западной Европы. Инициатором создания Парламента является украинский бизнесмен, председатель Европейского еврейского союза И. Коломойский, а идейным вдохновителем – президент Израиля Ш. Перес.

Фактическая работа по воплощению в жизнь идеи о формировании объединения, представляющего интересы европейского еврейства, началась весной 2011 г. На проходившем в Париже с 3 по 5 апреля 2011 г. еврейском форуме делегаты, представляющие 28 стран Европы, договорились создать ЕЕП. Было принято решение, что выборы в Парламент будут проводиться посредством Интернет-голосования на сайте Европейского еврейского союза в три этапа:

1. 15 августа – 15 сентября 2011 г. – выдвижение кандидатов;
2. 18 октября – 15 декабря 2011 г. – выборы парламентариев из списка зарегистрированных кандидатов;
3. 18 декабря 2011 г. – 21 января 2013 г. – повторные выборы ряда членов Парламента¹. Длительность третьего этапа и его продолжение, несмотря на начавшуюся работу ЕЕП, связаны с тем, что не во всех случаях заявленные кандидаты смогли выполнять возложенные на них функции. Поскольку членами Парламента стали в первую очередь известные общественные деятели, писатели, представители

науки и искусства, не все из них смогли сочетать основной вид деятельности с работой в ЕЕП. В этой связи перевыборы ряда парламентариев уже после того, как состоялось учредительное заседание, стали единственно возможным шагом для того, чтобы обеспечить открытие Парламента в намеченные сроки.

Следует подчеркнуть, что выдвижение кандидатов ни в какой мере не зависело от европейских еврейских организаций и общин стран. Избиратели имели право отдать свой голос только за одного кандидата, представляющего их государство. С самого начала голосования число избирателей превысило ожидания, а итоговое число проголосовавших составило 400 тыс. чел.

ЕЕП по аналогии с Кнессетом состоит из 120 депутатов. При этом за каждым государством закреплено определённое количество представителей. Для того, чтобы принять участие в работе данного органа, государство не обязательно должно входить в Европейский союз, более того, не все страны территориально относятся к Европе. Наибольшее число мест имеют 4 государства: Франция – 11 депутатов, Великобритания – 10, Россия – 9, Германия – 8. Наименьшее количество парламентариев (1 чел.) у Хорватии, Черногории, Финляндии². Кроме того, в работе данного органа участвуют Азербайджан, Армения, Грузия, Турция, Центральноазиатские республики бывшего СССР. Косово получило право на одного представителя, несмотря на то, что не все страны, участвующие в работе ЕЕП, признали независимость Республики Косово³.

В Парламенте учреждены посты двух сопредседателей: от Западной Европы – Д. Рубинфельд (Бельгия), от Восточной Европы – В. Рабинович (Украина)⁴.

Для решения конкретных задач было принято решение о создании предметных комитетов. В качестве примера можно назвать Комитет по международной политике, по борьбе с антисемитизмом, по делам студентов и молодых специалистов, по СМИ. В целом, в настоящий момент структура Парламента находится в стадии становления, Конституционный комитет продолжает работу по утверждению регламента. По этой причине не представляется возможным дать точную характеристику структурных подразделений Парламента.

Можно выделить несколько направлений, в рамках которых ЕЕП намерен вести работу. Первым мероприятием ЕЕП в рамках развития межконфессионального диалога стал визит в Королевство Бахрейн в октябре 2012 г. Там представители Парламента обсудили возможные пути сотрудничества и выразили стремление провести международную межконфессиональную конференцию⁵.

ЕЕП предпринимает шаги по установлению контактов с первыми лицами государств Европы. Это, с одной стороны, может способствовать развитию межпарламентского диалога. А с другой, – содействовать улучшению условий жизни еврейских общин этих стран. В данном контексте показательным является визит в Черногорию в августе 2012 г., результатом которого стало открытие нового представительства Европейского еврейского союза и разрешение на строительство синагоги в столице страны Подгорице.

Говоря о борьбе с проявлениями антисемитизма в Европе, Парламент осудил подобные случаи, имевшие место в последние годы в Венгрии, Франции, странах Балтии⁶. Кроме того, благодаря своевременному обращению представителей ЕЕП к властям Бельгии, не остался без внимания случай, когда в одном из поездов, следующих по маршруту Намур-Брюссель, вместо названия станций прозвучало объявление: «Добро пожаловать в поезд на Освенцим. Просим всех евреев сойти на станции Бухенвальд»⁷. В результате было своевременно начато расследование данного факта.

Также ЕЕП было организовано много мероприятий в поддержку действий Израиля. В частности, делегации Парламента неоднократно встречались с израильскими властями, для них были организованы визиты в наиболее уязвимые с точки зрения безопасности регионы страны. Также в связи с опубликованием 5 февраля 2013 г. результатов следствия по факту взрыва в аэропорту г. Бургаз, в котором погибли 5 израильских туристов, ЕЕП обратился с открытым письмом к Верховному представителю Европейского союза по иностранным делам и политике безопасности Кэтрин Эштон. В нем говорится о необходимости включить организацию «Хизбалла», чья вина в террористическом акте была установлена, в список организаций, признаваемых ЕС террористическими⁸.

Таким образом, учреждение единого органа, представляющего интересы европейских еврейских общин является следствием нескольких процессов. Во-первых, стремления унифицировать образ жизни диаспоры в Европе. Во-вторых, ЕЕП способен стать действительно эффективной структурой, противодействующей антисемитизму и способствующей укреплению межконфессиональных связей. Появление Парламента свидетельствует о трансформирующемся взаимодействии Израиля со странами диаспоры. Посредством такой институционализированной структуры как ЕЕП, еврейское государство, с одной стороны, может получать поддержку от европейских стран, что особенно важно в свете непростых отношений с еврейской диаспорой

США, прежде всего по вопросам гиора. С другой, – Парламент может предоставить Израилю необходимую поддержку на международной арене и инициировать обсуждение вопросов, являющихся приоритетными для израильского истеблишмента.

В целом, Европейский еврейский парламент взял на себя важные функции по объединению еврейских общин Европы и содействию продвижению интересов Израиля на международной арене. К настоящему моменту Парламент уже смог добиться существенных результатов по ряду направлений. Несмотря на сложность определения статуса ЕЕП в отношениях с другими представительными и законодательными органами, как региона, так и мира, первые лица государств и международных организаций охотно идут на контакт с ЕЕП, что свидетельствует о растущем влиянии созданной структуры.

¹ По данным European Jewish Parliament elections [электронный ресурс]. URL: <http://www.eju.org/survey/procedures#>

² По данным European Jewish Parliament elections [электронный ресурс]. URL: <http://www.eju.org/survey/countries>

³ Там же.

⁴ По данным MIGnews.com.ua [электронный ресурс]. URL: <http://mignews.com.ua/ru/articles/102564.html>

⁵ Подробнее см.: Jewish news one. URL: http://ru.jn1.tv/video/news?media_id=66623

⁶ Подробнее см.: European Jewish Parliament. URL: <http://ejp.eu/news>

⁷ Цит. по: <http://ejp.eu/news/welcome-train-auschwitz-eju-ejp-reaction>

⁸ Подробнее см.: Open Letter to Lady Ashton regarding Hezbollah [электронный ресурс]. URL: <http://ejp.eu/news/open-letter-lady-ashton-regarding-hezbollah>

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

- АМЧИСЛАВСКИЙ Виктор Леонидович – аспирант кафедры русской истории факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, старший преподаватель исторического факультета Петербургского института иудаики. e-mail: vicam2001@mail.ru
- БОРИСОВ Владислав Викторович – старший преподаватель исторического факультета Петербургского института иудаики. e-mail: borisovvlad13@yandex.ru
- БОРОДКИН Александр Викторович – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой менеджмента туризма Ярославского филиала Российской Международной академии туризма. e-mail: borodkin@mail.ru
- ВАВРЕНЮК Ирина Ильинична – соискатель аспирантуры кафедры истории славянских народов исторического факультета УО «Брестский государственный университет им. А. С. Пушкина» (Республика Беларусь), преподаватель этой же кафедры. e-mail: irisha7474@mail.ru
- ВАСИЛЬЕВ Павел Андреевич – аспирант Санкт-Петербургского Института истории РАН. e-mail: p.a.vasilyev@gmail.com
- ВИКТОРОВСКАЯ Валентина Александровна – студентка 4 курса исторического факультета Иркутского государственного университета. e-mail: victorovskaya@list.ru
- ВОГМАН Михаил Викторович – научный сотрудник Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. e-mail: aleiaracan@yahoo.com
- ГЛЕБУШКО Марианна Александровна – специалист, выпускница Петербургского института иудаики, заведующая библиотекой Петербургского института иудаики. e-mail: biblia.m.spb@gmail.com
- ГОНЧАРОВА Елена Захаровна – соискатель кафедры отечественной истории Алтайского государственного университета, сотрудник Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета. e-mail: gelena080469@yandex.ru
- ДАНОВИЧ Евгения Самуиловна – кандидат исторических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики, доцент Петербургского института иудаики. e-mail: edanovich@eu.spb.ru
- ДЕМИРОГЛУ Хасан – доктор исторических наук, заместитель директора исторического факультета Тракийского университета (Турция). e-mail: hasandemiroglu@gmail.com тел.: +905327013777

- ДЕНИСОВ Денис Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета. e-mail: dingez56@mail.ru
- ЕНЦОВА Татьяна Матвеевна – специалист, выпускница Петербургского института иудаики, учитель истории ГБОУ СОШ № 618 Приморского района Санкт-Петербурга. e-mail: TANKa_19.87@mail.ru
- ЗАХАРОВА Любовь Петровна – аспирантка кафедры истории России Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого. e-mail: LKvinta@yandex.ru
- ЗЛАТИНА Мария Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. e-mail: zlatmari@yandex.ru
- ИВЧИК Наталия Степановна – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры политических наук Ровенского государственного гуманитарного университета (Украина). e-mail: ivchik@bigmir.net
- КНОРРИНГ Вера Вадимовна – кандидат исторических наук, хранитель фонда идиша отдела литературы стран Азии и Африки Российской национальной библиотеки. e-mail: supknorr@yandex.ru
- КУЗНЕЦОВА Моника-Евгения Викторовна – бакалавр филологии, выпускница Петербургского института иудаики, студентка 2 курса Северо-Западного института печати Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна по специальности «художник книги», дизайнер Макетной студии «Амадео». e-mail: seria_@mail.ru
- ЛЕВЧЕНКО Валерий Валерьевич – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры «Украиноведение и иностранные языки» Одесского национального морского университета (Украина). e-mail: levchenkolav@yandex.ru
- ЛЫЗЛОВА Татьяна Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права Московской государственной юридической академии им. О. Е. Кутафина. e-mail: tanya-lyzlova@yandex.ru
- МЕЛЬЦИНА Элла Борисовна – студентка 1 курса Санкт-Петербургского экономического университета (СПбЭУ) ИНЖЭКОН. e-mail: meltsina@mail.ru
- МИТИНА Екатерина Александровна – аспирантка кафедры иудаики Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. e-mail: catherinamitina@gmail.com
- МОРГУНОВ Константин Алексеевич – кандидат исторических наук, консультант управления внутренней политики аппарата Губернатора и

Правительства Оренбургской области, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета.
e-mail: kam07.07@mail.ru; kamo@mail.orb.ru

ОЛЕШКЕВИЧ Екатерина Валерьевна – студентка 4 курса кафедры иудаики Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. e-mail: Ek_oleshkevich@mail.ru

ОРЛОВА Евгения Васильевна – магистрант кафедры истории и теории христианского искусства факультета церковных художеств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
e-mail: halcatla@yandex.ru

ОСТРОВСКИЙ Александр Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича.
e-mail: a.ostrovskij@yandex.ru

ПЕВЗНЕР Евгения Георгиевна – специалист, выпускница Петербургского института иудаики. e-mail: Pev2003@yandex.ru

СМИРНОВА Тамара Михайловна – доктор исторических наук, профессор кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского Государственного университета аэрокосмического приборостроения.
e-mail: mokva@aanet.ru

ТЕРЕХОВА Марина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент Петербургского института иудаики.
e-mail: marina.terekhova@gmail.com

ЧОЧИШВИЛИ Давид Доментьевич – доктор исторических наук, ассоциированный профессор гуманитарного факультета Горийского государственного учебного университета (Грузия).
e-mail: ch.daviti67@rambler.ru

ЯКИМОВА Елизавета Александровна – аспирантка факультета международных отношений Нижегородского Государственного университета им. Н. И. Лобачевского. e-mail: yaki-elizaveta@yandex.ru

