

6661 (61) 1 001 УДК 37.085.01 (19) 1999
ВЕЩНИКЪ НА ИВРИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТЪ



ВЕЩНИК
ИВРИЙСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

№ 1 (19)

МОСКВА
1999

ИЕРУСАЛИМ
5759

Спонсоры:

**Американский еврейский объединенный
распределительный комитет «Джойнт»
Российский еврейский конгресс**

The Hebrew University
of Jerusalem
Institute
for Jewish Studies

Еврейский университет
в Иерусалиме
Институт иудаики.
Центр развития иудаики
на русском языке

The Jewish University
of Moscow

Еврейский университет
в Москве

Moscow State
University
Institute for African
and Asian Studies

Московский государ-
ственный университет
им. М.В.Ломоносова
Институт стран
Азии и Африки

Центр иудаики и еврейской цивилизации

**ВЕСТНИК
ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

История. Культура. Цивилизация

№ 1 (19) 1999

МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА
1999



ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ
5759

Vestnik Yevreyskogo Universiteta

The Center for Jewish Studies and Jewish Civilization

Журнал издается при участии:

Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Москва, Международного Центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейского университета в Иерусалиме

Редакция:

И.Барталь (главный редактор), М.Бейзер (зам. главного редактора), О.Будницкий (зам. главного редактора), А.Ковельман (зам. главного редактора), С.Рузер (зам. главного редактора), А.Либерман (отв. секретарь), И.Лурье (отв. секретарь).

Международный редакционный совет:

С. Аверинцев	М. Мейер
Й.-Т. Ассис	Э. Мендельсон
Х. Бейнарт	А. Полонский
Р. Ганелин	А. Степанский
Й. Гафни	Х. Тадмор
Ц. Гительман	Д. Флуссер
А. Гуревич	Ш. Шакед
С. Зипперстайн	А. Шинан
М. Идель	Н. Юхнева
Дж. Клир	В. Якобсон
А. Кохен-Мушлин	

Редакционная коллегия:

Р. Капланов (председатель)	А. Милитарев
М. Альтшулер	В. Москович
Х. Бар-Йосеф	В. Мочалова
Х. Бордин	В. Петрухин
Й. Вейнберг	Н. Прат
М. Гиршман	Д. Сегал
А. Гринбаум	В. Собкин
М. Гринберг	Р. Тименчик
А. Долгопольский	С. Тищенко
М. Занд	Й. Френкель
М. Зислин	Д. Фролов
Г. Казовский	В. Шапиро
В. Кельнер	В. Шнирельман
М. Куповецкий	Ш. Штампфер
Р. Лapidус	М. Членов
А. Локшин	З. Элькин

© ЦИиЕЦ ИСАА при МГУ

© ЕУМ

© Центр развития иудаики на русском языке Еврейский университет в Иерусалиме

© Ассоциация «Гишрей тарбут»

К ЧИТАТЕЛЮ НАШЕГО ЖУРНАЛА

С момента своего появления русскоязычная иудаика претерпела ряд катастроф. Ей потребовалось четыре революции и целое столетие, чтобы вернуться к исходной точке. Но в отличие от первого поколения исследователей, публиковавшихся во второй половине прошлого столетия, мы можем опираться на мощную творческую традицию. Первые попытки научных публикаций были сделаны просвещенными евреями в царствование Александра II. Во многих случаях эти ученые сочетали хорошее знание традиционной еврейской литературы с приверженностью критическому подходу Гаскалы. Они применяли научные теории к традиционным текстам и делали критические наблюдения по поводу еврейской морали и нравов. Должны были пройти четыре десятилетия, чтобы этот критический подход соединился с новым еврейским национализмом. Ученые, писатели и публицисты продвинули русскоязычную иудаику от «виссеншафт-гаскала» к «автономистско-популистскому» типу. Исследования в сфере еврейского общественного устройства, религии и литературы сделались орудием национального возрождения. Еврейская история стала важнейшим звеном в цепи национального творчества. Семен Дубнов, сам критически настроенный молодой *маскил*, выразил эту резкую перемену в своем известном манифесте 1891 года. Он призвал своих братьев-евреев собирать старые *пинкасим* и другие забытые документы, чтобы создать твердое основание для еврейского национального исторического сознания.

В последние десятилетия существования царской России иудаика здесь процветала, причем несколько научных журналов составляли ее ось. Центральным органом еврейской русской интеллигенции была *Еврейская старина*. В ее многочисленных томах было опубликовано то лучшее, что возникло в лоне русской еврейской историографии. На ее страницах появились сотни исторических источников. Увы, большевистская революция положила конец этому процветанию. В 20-е годы наблюдалась некоторая активность в русле новой (советской) иудаики в ряде тщательно отобранных тем. Идеологический диктат свел научную деятельность к так называемому «прогрессивному» направлению, причем публикации появлялись на идише, а не на русском языке. Позже, в 30-х годах, большинство научных журналов на идише также закрылись, поскольку поддерживающие их академические учреждения перестали существовать. В 1948 г. был нанесен последний удар. После этого вплоть до 60-х ни один еврейский журнал не выходил.

Но в то самое время, когда русскоязычная иудаика была насильственным образом ликвидирована у себя на родине, два ее ответвления начали новую жизнь за рубежом. Одно из них сменило русский язык на иврит. Из него родилась иерусалимская школа. Другое сменило русский на английский и слилось с немецкой школой, доминировавшей в США до первой мировой войны. Наш новый «Вестник» впервые связывает все эти три центра академической иудаики в русскоязычных публикациях. Эти центры восходят к единому источнику, но развивались отдельно в различных направлениях.

В годы «развитого социализма» изучение иудаики продолжалось лишь на отдельных изолированных направлениях: создавались работы по истории Эрец-Исраэль в персидский период, по кумрановедению, средневековой еврейско-арабской культуре, литературе на идише, прежде всего, по творчеству «разрешенного» еврейского классика Шолом-Алейхема.

Даже в этих областях после Шестидневной войны стало невозможно работать и публиковаться, хотя какое-то внимание иудаике продолжал уделять выходящий с 1961 г. журнал на идише «Советиш Геймланд».

К началу 80-х годов ситуация начала изменяться. В 1981—1982 гг. по инициативе нескольких историков, этнографов и демографов возникает еврейская Историко-этнографическая комиссия, поначалу пользовавшаяся квазизаконным статусом при журнале «Советиш Геймланд». В помещении редакции читались лекции, проводились семинары по иудаике. Руководство журнала, разумеется, скоро одумалось — не без давления свыше. Историко-этнографическая комиссия превратилась в обычный для того времени квартирный семинар, хотя то, что работы ее членов в переводе на идиш продолжали появляться на страницах «Советиш Геймланд», свидетельствовало о расширении границ дозволенного.

С начала 90-х годов в условиях перестройки и постперестройки иудаика постепенно превращается во вполне легитимную отрасль гуманитарного знания.

Возникают высшие учебные заведения соответствующего профиля: Еврейские университеты в Москве и Санкт-Петербурге, академия Маймонида, Туро-Колледж. Как печатный орган одного из них возник «Вестник Еврейского университета в Москве», продолжением которого является предлагаемый сейчас читателю журнал.

Материалы старого «Вестника» дают представление о состоянии постсоветской иудаики. Много достигнуто в изучении государственной политики по отношению к «евреям-вообще», еврейскому вопросу в общественной и культурной жизни России и других государств, ранее входивших в Российскую империю и СССР. Имеется несколько социологов и демографов, занимающихся еврейской проблематикой.

Что же касается публикаций на темы, требующие углубленного изучения иврита (Танах, Талмуд, мидраши, еврейская философия) и других еврейских языков («внутренняя история» ашкеназского и российско-сефардского еврейства, соответствующие литературы), то их число пока относительно невелико, хотя интерес к этим темам огромен.

Тем большее значение имеет сотрудничество Еврейского университета в Иерусалиме, Еврейского университета в Москве и МГУ, породившее Центр иудаики и еврейской цивилизации Института стран Азии и Африки при МГУ. Создание этого центра позволило усилить журнал за счет привлечения израильских ученых, работающих во всех областях иудаики. Журнал меняет название (отпадают слова «в Москве»), принадлежность и профиль, становясь органом трех университетов с максимально широким тематическим охватом. Созданы новая редакция, редколлегия и редакционный совет, куда вошли «звезды» российской гуманитарной науки. От их имени и от имени издателей журнала мы приглашаем авторов и читателей в «Вестник Еврейского университета».

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

АРКАДИЙ КОВЕЛЬМАН. Милетская история о Брурье	8
ЮЛИЯ ЕГОРОВА. Бене-израэль британской Индии: проблема политического выбора еврейской общины в колониальном государстве	24
ОЛЕГ БУДНИЦКИЙ. В.А.Маклаков и еврейский вопрос (Из истории русского либерализма)	42
ИСААК РОЗЕНТАЛЬ. Москва начала XX века: евреи, власть, общество	95
ДМИТРИЙ СЕГАЛ. «Пропавшие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке	120
ЗОЯ КОПЕЛЬМАН. Элишева: секрет успеха	159

Таргум. К истории взаимоотношений иудаизма и христианства

СЕРГЕЙ РУЗЕР. Иудаизм и христианство в израильских гуманитарных исследованиях: модели интеракции	178
ДАВИД ФЛУССЕР. «Люби людей!» У истоков еврейского гуманизма	194
ЭЛЬХАНАН РАЙНЕР. Иехошуа и Иешуа: от библейского повествования к региональному мифу. К вопросу о религиозном мировоззрении галилейских евреев	202

АРХИВ

Публикации

Новые находки в собрании Фирковича (Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург). Публикация А.Жамкочяна	254
«Принимаем смелость покорнейше просить...» (Записка Е.Г.Гинцбурга в Еврейский комитет в 1862 г.). Публикация М.Витенберг	264
«Погром висит в воздухе». Общественные настроения в Киеве после покушения на П.А.Столыпина (по материалам перлюстрации). Публикация В.Любченко	272

Воспоминания

АРОН ПЕРЕЛЬМАН. Главы из воспоминаний. Мой отец. С.М.Гинцбург. Семен Маркович Дубнов. Публикация Е.Рабинович. Комментарии В.Кельнера	287
--	-----

РЕЦЕНЗИИ БИБЛИОГРАФИЯ

И.БАРТАЛЬ. Сионизм и плаксивость. Рецензия на книгу: Барон Ш. Всемирное измерение еврейской истории: Сборник статей. Иерусалим, 1996	338
--	-----

М. САЙТАНОВ. Рецензия на книгу «Головни, спасенные от огня». Рукописи раввина Авраама гакоена Зайчика. Москва, 1996	343
В. СОФРОНОВ. Рецензия на книгу: Крюков А.А. Очерки по истории израильской литературы. СПб, 1998	346
Д. ФРОЛОВ, В. ЮНУСОВА. Рецензия на книгу: Дотан А. Рассвет еврейской лингвистики. Книга совершенства языка евреев Саади Гаона. Введение и критическое издание. Т. 1-2. Иерусалим, 1997	348
Краткий обзор книг по иудаике за 1998—1999 гг. Журнал «Еврейский мир» (1909—1911 гг.). Указатель содержания. Составитель О. Курганова	352
	358

ХРОНИКА

В. МОЧАЛОВА. Шестая ежегодная Международная междисциплинарная конференция по иудаике	378
М. РЫЖИК. Тринадцатый конгресс Всемирного союза изучения иврита	385
Международный конгресс. Преследования восточно-европейского еврейства в 1648-1649 гг. (22—24 ияра 5758 / 18—20 мая 1998 г.)	387
А. КРЮКОВ. Ежегодный семинар МЦУПЕЦ в Иерусалиме	389
М. М. ЧЛЕНОВ. Молодежные конференции по иудаике: опыт первых трех лет	391



ИССЛЕДОВАНИЯ

А. Ковельман

МИЛЕТСКАЯ ИСТОРИЯ О БРУРЬЕ*

Авода Зара 186

А р. Меир бежал в Вавилонию. Одни говорят — из-за этих событий, другие — из-за истории с Брурьей.

Комментарий Раши: Как-то раз насмеялась Брурья над словами мудрецов: «все женщины — легкомысленны». Сказал ей (р. Меир, ее муж): Жизнью твоей клянусь — ты сама послужишь этим словам подтверждением. И велел ученику испытать, устоит ли она против прелюбодеяния. Много дней тот уговаривал Брурью, покуда она не согласилась. Когда же узнала суть дела, то повесилась. А р. Меир бежал в Вавилонию от стыда и тоски.

В истории всех культур есть «странные тексты». Сами эти культуры затрудняются классифицировать их, тем более встают в тупик позднейшие исследователи. Поздняя античность не могла (или не хотела) назвать и определить тот жанр, к которому относятся «Сатирикон» и «Золотой осел», а ведь от них по прямой линии происходит новоевропейский роман¹. «Странными» назвал Э. Бикерман «Экклесиаста», «Иону», «Даниила» и «Эсфирь» — поздние книги библейского канона².

Аркадий Бенционович Ковельман — доктор исторических наук, директор Центра иудаики и еврейской цивилизации Института стран Азии и Африки МГУ.

* Автор выражает признательность Мемориальному фонду еврейской культуры (Memorial Foundation for Jewish Culture) за предоставление гранта для работы над этой статьей.

Особенно каноничность «Экклесиаста» («Когелета») стоила тан-ная больших сомнений. В раввинистической же литературе анекдот Раши о Бурье — один из самых странных текстов.

Как отметила Ализа Шенхар, странно в этом анекдоте поведе-ние р. Меира, ибо противоречит еврейскому праву (*galaxe*) его времени — нельзя поступать так ни с женой, ни с учени-ком. Загадочен сюжет — мотив испытания. Он явно идет от книги Иова, но там испытывает Бог, а здесь — р. Меир, и испытание — позорное³. Особенно же загадочна вина Бурьи, явно не соотносящаяся с наказанием. Наконец, странен и уни-кален сам образ Бурьи, образованной ироничной еврейки (имя ее — испорченное латинское «Валерия»), уличавшей студентов в невежестве, а самих мудрецов в непоследовательности. Тал-муд делает ее не только женой р. Меира, но и дочьерю муче-ника р. Хананьи б. Традион.

Р. Адлер и Д. Боярин прибегли к психоаналитическим кон-струкциям, пытаясь расшифровать странный текст. Например, Бурья — фигура в задаче, поставленной мудрецами: что если бы существовала женщина совершенно подобная нам (то есть образованная)? Рабби, по мнению Рэчел Адлер, пребывали в поисках универсально приложимых принципов. Проверая эти принципы, они придумывали ситуации совершенно невероят-ные и затем развивали их до логического конца, каким бы диким не казался этот конец. Ученая женщина — невероят-ность в патриархальной культуре талмудического периода. Бо-лее того, это — невероятность страшая и раздражающая. Устранить ее простыми средствами, то есть показать Бурью в роли соблазнительницы или женщины легкого поведения, было логически невозможно. Ибо ее защищала броня Торы. Един-ственный способ пробить броню — представить р. Меира в роли сутенера при собственной жене! В результате — «разбива-ющий сердца» художественный эффект, мучения нечистой со-вести⁴.

Дэниел Боярин увидел в образованности Бурьи посяга-тельство на эротическую связь мудрецов с Торой. Тора была их возлюбленной, и любовь к Торе имела гомосексуальное опосредование. Женщина не могла безнаказанно вторгнуться в это пространство⁵.

И Адлер, и Боярин, и М. Селтоу⁶ не сомневаются, что Бурья поплатилась за свою образованность. Но это — не бо-лее чем гипотеза. В анекдоте Раши ученость Бурьи не упоми-нается, там же, где эта ученость упомянута, ей нет осуждения.

Можно, конечно, принять все раввинистические сюжеты о Брурье за единый текст, что упомянутые авторы и делают, но даже и в этом тексте ученость не служит основанием для кары.

Странность истории вызвала сомнения в ее достоверности. И не только в достоверности случившегося, но и в подлинности литературной традиции. Ведь анекдот о Брурье не принадлежит к тексту Гемары, завершённому около 500 г. н.э., а дан в комментарии Раши (XI в.). Существовал ли он в эпоху таннаев и амораев или появился в средние века?

Дэвид Гудблат, сравнив вавилонскую традицию с палестинской, предположил, что отождествление Брурьи с женой р. Меира и дочерью р. Хананьи б. Традион — дело рук вавилонских амораев и относится к IV-V вв., как и рассказы об исключительной учености Брурьи. Еще моложе — анекдот Раши⁷. Для Таль Илан «рассказ Раши о Брурье не кажется потерянной талмудической традицией, и даже талмудическая Брурья никогда не считалась развратной или способной к разврату». Вместе с тем Илан присоединилась к Рэчел Адлер, подтверждавшей достоверность анекдота его странностью⁸. Наконец, Боярин счел авторами анекдота вавилонских амораев (III—V вв.), поскольку именно в Вавилоне положение женщины было особенно принижено⁹.

Если Адлер и Боярин подошли со стороны «психологической», а Гудблат и Илан — «текстологической», то Хаим Шварцбаум прибег к сравнительно-литературной методике. Он заметил сходство анекдота Раши с началом греческого романа о Секунде, молчащем философе. Роман появился в конце II в. и быстро стал популярен. Сохранились его латинский, армянский, эфиопский и арабский переводы¹⁰. Герой романа — философ-киник (циник), решивший проверить слова мудрецов «все женщины — продажны». После двадцати лет отсутствия он инкогнито явился в родительский дом и за деньги купил ночь собственной матери. Узнав суть дела, мать повесилась, а Секунд наложил на себя обет молчания.

Шварцбаум истолковал сходство двух историй в духе фольклорной школы. Анекдот о Брурье он предложил считать «романтической народной легендой, укоренённой в древних дораввинистических образах», и зачислил его мотив под индекс T412.2 «Инкогнито сын соблазняет мать, чтобы проверить, все ли женщины развратны». Мотив этот проходит по разным культурам в струе других женоненавистнических культурных топосов¹¹.

Версия Шварцбаума противоречит более раннему замечанию Ализы Шенхар: рассказ о Брурье — не фольклорный, поскольку в нем отсутствует «счастливый конец» — верный признак народной сказки¹². Дэниел Боярин высказался в том духе, что фольклорный элемент в рассказе есть, но он не объясняет всего, в особенности же — не объясняет появления рассказа именно в данном талмудическом контексте¹³.

История о Брурье обросла своей историей, уходящей в гегелевскую «дурную бесконечность». Очевидно, все датировки гипотетичны, а все трактовки произвольны — анекдот слишком мал для развернутого анализа. Бесконечно и сравнение сюжетов и топосов, поскольку они восходят к немногим архетипам, а затем бродят из литературы в литературу¹⁴.

В этой статье мы пытаемся выйти из заколдованного круга с помощью жанрового и стилистического анализа¹⁵. Целью нашей является не датировка и трактовка анекдота Раши самого по себе, а описание целого класса историй, к которому этот анекдот, вероятно, принадлежал. Вероятно — ибо любая определенность касательно одной истории просто немыслима. Но на существовании жанра мы настаиваем. Более того, этот жанр кажется нам выразителем черт, вообще свойственных аггаде, отличавших ее от Библии и от литературы Второго Храма.

На наш взгляд, история о Брурье не только не «народная» (определение Шварцбаума), но и не «романтическая» и не «укоренённая в древних дораввинистических образах». Место романтики здесь занимает ирония: герои и сами ироничны, и служат предметом иронии автора. Меньше всего они похожи на возлюбленных. Наконец, идеология рассказа — критика природы человеческой — принадлежит раввинистической эпохе.

Таннаи и амораи разделяли ее с греческими и римскими философами. Из сентенций Сенеки и Гиллеля Старого встает образ философской мизантропии — по-еврейски «синат брийот» (ненависть к людям). По афинским улицам бродит Диоген с лампой и при дневном свете ищет людей (и Гиллель советует быть человеком там, где нет людей). И женщины, и мужчины слепы и легко подвержены соблазну. Сознывая все это, философ должен все же упражняться в человеколюбии (по-гречески — филантропия, по-еврейски — «ахават брийот»)¹⁶.

В художественном плане эти идеи составляли ядро *милетских историй*. Собственно книга с таким названием («Милесиака») была написана Аристидом Милетским во II в. до н.э. как

собрание эротических анекдотов и рассказов о колдовстве. В I в. до н.э. римский историк Сизенна перевел «Милесиаку» на латинский язык, что вызвало многочисленные пересказы и подражания. Петроний и Апулей черпали из того же котла. Суть *милетских историй* — не просто показ всеобщей испорченности, но разоблачение моральных поз, показной нравственности, фарисейства¹⁷.

«Случай с одной женщиной, что плакала и стенала над могилой мужа. И был там некий человек, который сторожил повешенного, и царь приказал ему сторожить. И подошел он к этой женщине и стал ее соблазнять, и она послушалась его. Когда же он вернулся к повешенному, то не нашел его. И весьма опечалился из-за страха перед царем. Сказала ему женщина: Не бойся. Возьми моего мужа из могилы и повесь его. И вынесла мужа и повесила».

Мы перевели историю из комментария Тосафистов к трактату «Киддушин» (80б), где она приписывается раббену Хананелло, младшему современнику Раши (X—XI вв.). Однако другой автор предал ее гласности на тысячелетие раньше. Звали его Петроний Арбитр (Арбитр Вкуса!). Один из героев романа Петрония «Сатирикон» развлекает спутников по плаванью этим рассказом, уверяя, что все случилось на его памяти. Но тот же анекдот есть и у Федра и может считаться расхожим в Риме. Имя анекдоту — «Эфесская матрона». Перед нами та же загадка, что и с Брурьей. Откуда к Хананелло бен Хушиель пришла «Эфесская матрона»? Откуда Раши взял свой сюжет о Брурье? Одно из двух: или через посредство средневековой литературы (и, может быть, нееврейской), или прямо из еврейской традиции времен таннаев и амораев, времен рабби Меира и его жены. В первом случае нельзя говорить о связях между римским эротическим анекдотом и аггадой. Во втором — такая связь налицо.

Раббену Хананель жил в Северной Африке в окружении арабского мира. Мир этот усиленно читал *адаб* — сальные и смешные истории, острые афоризмы и максимы. Многие из таких историй и афоризмов шли прямым ходом из греко-римской словесности. Сократ и его сварливая жена, прочие эллинские философы были персонажами *адаба*. Евреи не остались в стороне от забавного и поучительного чтива. Иосиф ибн Забара из Барселоны (ок. 1140—1200) написал на иврите «Сефер Шаашуим» («Книга Забав») в том же жанре¹⁸. Эфес-

ская матрона, равно как и Брурья, вполне могла прийти из *адаба*.

С другой стороны, есть интересное наблюдение Сола Либермана, обнаружившего у Петрония три пословицы, известные также по Вавилонскому Талмуду: «То, что в «Сатириконе», книге сравнительно небольшой, мы находим один рассказ и три пословицы, известные также вавилонским законоучителям, крайне поучительно. Маловероятно, чтобы вавилонские законоучители читали Петрония, но почти несомненно, что и они, и Петроний черпали из единого восточного источника»¹⁹.

Можно поспорить с Либерманом насчет сторон света: еще Эрвин Роде критиковал обычай искать истоки всех новелл на Востоке, хотя по крайней мере со времен Геродота греки имели собственную новеллу, влиявшую на литературу соседей. *Сибаритские* и *милетские истории* выросли из греческого анекдота, который за деньги исполняли профессиональные рассказчики-аретологи, мимы, этологи²⁰. Но Либерман, вероятно, прав по сути дела: иронический анекдот о безутешной вдовице, равно как и столь же иронические пословицы, бродили по Римской империи из конца в конец. Трудно представить себе, что им понадобилось десять веков и посредничество арабской литературы, чтобы достичь евреев. Тем более, что само изречение, над которым смеялась Брурья («все женщины — легкомысленны»), уже присутствует в Гемаре, заверченной около 500 г. н.э., в трактате «Киддушин».

Собственно, комментарий Хананеля относится как раз к этому изречению, точнее — к его галахическому развитию, говорящему о похоронах ребенка, умершего в первые тридцать дней после рождения. Мать ребенка убита горем, но даже у могилы нельзя оставлять ее наедине с мужчиной. Почему? Раши излагает случай, когда некая дама вынесла живого ребенка под видом мертвого, чтобы иметь возможность уединиться со своим любовником. Тосафисты (ученики Раши) приводят со слов Хананеля историю об эфесской матроне как другой пример выноса тела и оставления женщины с мужчиной наедине («Киддушин» 80б).

Но если свидетельство средневековых комментариев сомнительно, то вот — несомненное, *милетские истории* из самой *Гемары*. На следующей странице трактата «Киддушин» (81а) — развитие того же тезиса о легкомыслии. «Р. Меир имел обыкновение насмехаться над прелюбодеями. Однажды Сатана явился ему в образе женщины на другом берегу реки. Поскольку там не оказа-

лось лодки, рабби уцепился за веревочный мостик и начал переправляться. Когда он был на середине пути, Сатана оставил его со словами: Если бы не объявили на небесах: Остерегайтесь нанести вред р. Меиру и его учению, — я не дал бы и двух мелких монет за твою жизнь!»

Р. Акива имел обыкновение насмехаться над прелободейми. Однажды Сатана явился ему в образе женщины на верхушке пальмы. Рабби схватился за ствол пальмы и начал карабкаться наверх. Когда он был на середине пути, Сатана оставил его со словами: «Если бы не объявили на небесах: Остерегайтесь нанести вред р. Акиве и его учению, — я не дал бы и двух мелких монет за твою жизнь!»

Из чего следует, что только уважение Небес к исключительной учености обоих рабби спасло их от позорной смерти: р. Меир, муж Брурьи, свалился бы с моста и утонул, а р. Акива (муж действительно романтической героини — Рахели) упал бы с пальмы и разбился! Анекдоты о почтенных мужах и дамах построены по двухтактной схеме: высокомерная насмешка — позорное разоблачение. Брурья насмехается над словами мудрецов, ибо уверена в своей нравственности. Р. Меир и р. Акива насмеваются над прелободейми, ибо уверены в *своей* нравственности. Но их нравственность — не крепче печали эфесской матроны, а их самоуверенность — тяжкая вина. Самоуверенность, а не ученость. Ученость как раз спасает их от смерти (всех, кроме Брурьи). Характерно, что Адлер²¹ и Боярин²², сравнившие анекдот Раши о Брурье с историями о соблазнении ученых мужей в трактате «Киддушин», заметили неравенство кары и не заметили равенство вины. Между тем, именно высокомерный и демонстративный морализм — мишень и Божьей кары, и смеха *милетских историй*.

Сатана не просто искушает, но разоблачает (на манер Воланда). Результат его действий — стыд, позор, физическая гибель. Чтобы победить мудреца, он преобразуется в женщину — еще один «милетский» сюжет. Мы встречаем его в романе Флавия Филострата об Аполлонии Тианском. Демон в образе красотки собирается погубить Мениппа, ученика философа Деметрия. Менипп столь же предан философии, сколь любострастно. Лишь Аполлоний Тианский умудряется увидеть в красотке эмпусу (демона-вампира). Из романа Флавия Филострата (4, 24) этот сюжет пошел гулять по страницам книг вплоть до «Влюбленного дьявола» Казотта и «Коринфской невесты» Гёте. Но Гёте и Казотт не

писали *милетских историй*. Демонстрация слабости человеческой не входила в их планы.

Большинство историй об искушении в Талмуде кончаются счастливо: мудрец избегает соблазна. Однако сами эти истории полны соблазна и искушения, сами они имеют пряный вкус. Положим, уже Библия достаточно откровенна — от рассказа об Иосифе до апокрифической повести о Сусанне и старцах. Но откровенность Библии серьезна и непосредственна. Библия сообщает голые факты — событийные и психологические. Она не иронизирует над ними и не погружает их в быт.

В Библии читаем: «И случилось..., что жена господина его возвела взгляды свои на Иосифа и сказала: Ляг со мной... И бывало, как ни уговаривала она Иосифа каждый день, он не послушался ее, чтобы и лечь с ней, и быть с ней» (Бытие 39:7-10). Мидраш переносит эту историю в иронический пряный римский мир.

«Рассказывают об Иосифе Праведном, что изо дня в день жена Потифара соблазняла его. Одежду, что надевала для него утром, не носила вечером. Одежду, что надевала для него вечером, не носила утром. Сказала ему: Послушайся меня! Ответил ей — нет. Сказала ему: Брошу тебя в тюрьму! Ответил ей: «Господь освобождает узников» (Пс. 146:7). — Согну тебя! — «Господь выпрямляет согбленных» (там же, 8). — Слеплю тебя! «Господь открывает глаза слепым» (там же). Дала ему тысячу талантов серебра, чтобы согласился «и лечь с ней и быть с ней» (Бытие 39:10). Но он не захотел слушать ее «и лечь с ней» в этом мире, «и быть с ней» в мире будущем» (Йома 35б). Жена Потифара безнадежно меняет туалеты, Иосиф дискутирует с ней библейскими цитатами: ученый рабби перед матроной. Ситуация изысканна и эротична.

Трактат Авот де-рабби Натан (версия 1, 16:2) почти слово в слово повторяет тот же рассказ, но с иным продолжением: «Не удивляйся Иосифу Праведному. Ибо вот р. Цадок был велик в своем поколении. Когда же попал он в плен, купила его одна матрона и послала к нему прекрасную рабыню. Увидел р. Цадок рабыню, уставил глаза в стену, чтобы не смотреть на женщину, и сидел, и учил Тору всю ночь. Утром бросилась рабыня к госпоже с жалобами. Сказала: Лучше мне умереть, чем быть отданной этому человеку! Послала матрона за р. Цадоком, спросила его: Почему не поступил ты с этой женщиной, как обычно поступают

мужчины? Ответил: А что мне было делать? Ведь я из семьи первосвященников (а первосвященникам рабыни запретны). Поэтому ночью я сказал себе: Если лягу с ней, то умножу число незаконнорожденных в Израиле! Услышав эти слова, приказала матрона освободить р. Цадоку с великой честью.

Не удивляйся р. Цадоку, ибо р. Акива совершил нечто еще более великое. Он отправился в страну Охилу Курца (Киликия, в другом манускрипте — Рим) к некоему начальнику, и тот послал ему двух женщин, прекрасных и вымытых, умащенных и украшенных — как невесты под венцом. И всю ночь они наседали на р. Акиву. Одна говорит: Приласкай меня, и другая говорит: Приласкай меня. Он же сидел между ними и плевался, и не смотрел на них. Бросились они к тому начальнику с жалобой. Сказали: лучше нам умереть, чем быть отданными этому человеку! Послал начальник за р. Акивой, спросил его: Почему не поступил ты с этими женщинами, как обычно поступают мужчины? Разве не прекрасны они, разве не такие же люди, как ты? Тот, кто сотворил тебя, не сотворил ли Он и их? Ответил р. Акива: А что мне было делать? От них воняло падалью и убоиной, и гадами — всем, что они употребляют в пищу.

Не удивляйся р. Акиве, ибо р. Элазар Большой совершил нечто еще более великое. Растил он дочь сестры своей 13 лет и спал с ней в одной постели, пока не началось у нее женское. Сказал ей: Ступай, выходи замуж! Ответила ему: Разве я не рабыня твоя, не служанка, разве не должна мыть ноги твоим ученикам? Сказал ей: Дочь моя, я уже стар. Ступай и выходи замуж за юношу, который пара тебе. Ответила ему: Разве я не сказала, что раба твоя, служанка, и буду мыть ноги твоим ученикам? Когда услышал он эти слова, обручился с ней и сочелся с ней».

Отрывок состоит из четырех новелл. В них есть римская матрона и начальник (проконсул или пропретор) и даже философская тирада о равенстве перед Богом — на манер тирады Шейлока в Венецианском еврее. Только Шейлок защищает евреев от презрения христиан, а римлянин защищает язычников от еврейской мизантропии. Презрение евреев к человечеству — общее место античных авторов со времен Посейдония²³. Но более всего здесь иронии и насмешки — как и положено в *милетских историях*. Насмешка поднимает статус эротики. Из физиологии эрос переходит в игру, а игра все

усложняется: уже не одна женщина, а две, и не просто женщины — но с вымытыми и умашенными телами, украшенными бижутерией.

Последняя новелла опрокидывает три первых. Самый большой герой, оказывается, — это р. Элазар Большой, в коем нет ничего геройского. В плен его не берут и в рабство не обращают, и римский проконсул в далекой провинции не приглашает в пышный дворец. Рабби лишь спит в одной постели с девочкой, пока не начинаются у той месячные. И хватает ему воли выгнать девочку из постели и не воспользоваться своим положением. Куда до этого Иосифу Праведному!

Из всех рассказов о преодоленном искушении самый эротический — в трактате «Санхедрин» (196). Он начинается как толкование библейской истории о Палти (Палтиэле). Когда царь Саул разгневался на Давида, он взял свою дочь, жену Давида, Михаль и отдал ее Палти, сыну Лаиша (1 Сам. 25:44). После гибели Саула Давид воцарился в Хевроне и вступил в войну с сыном Саула — Ишбошетом. При кратком замиреннии полководец Ишбошета — Авнер возвращает Михаль Давиду. «И послал Ишбошет взять ее от мужа, от Палтиэля, сына Лаиша. И пошел за нею муж ее, следуя за нею с плачем, до Бахурим. Тут сказал ему Авнер: Ступай назад! И тот возвратился» (2 Сам. 3:15-16).

Библия эпически жестока. Плачущий Палти, не смеющий отстоять собственную женщину, как Ахилл, плачущий по Брисеиде. Эпос не анализирует и не вникает в переживания. Он лишь показывает и называет их, но делает это со страшной мошью первобытного реализма. Этой красоты и моши в Талмуде нет и следа. Взамен мы получаем повествование софистическое по форме и эротическое по сути — типичную *милетскую историю*. История начинается с вопроса: Почему в Торе по-разному написано имя героя: Палти (1 Сам. 25:44) и Палтиэль (2 Сам. 3:15)? Р. Йоханан уточняет: «Его настоящее имя — Палти. Почему же он назван Палтиэль? Потому что его «спас Бог» (*палат эль*) от прелюбодеяния. Что сделал Палти? Воткнул меч между собой и Михаль и сказал: Всякий (из нас), кто осмелится на это дело, да будет пронзен мечом. Почему же написано: «И пошел за нею муж ее» (2 Сам. 3:16)? Потому что он сделался ей *как муж*. Написано: «следуя за нею с плачем» (там же). Из-за чего плакал Палти? Из-за того, что не должен был более соблюдать заповедь о воздержании. Почему написано: «до Бахурим»? Потому что они

(Михаль и Палтиэль) жили друг с другом как «бахурим» (юноша и девушка) и не вкусили от супружеского соития.

Из сурового мира Библии мидраш переносит нас в моралистический римский мир, где эротика лишь делалась острее и чувственнее от узды философского воздержания. Вот герои «Эфиопики» (5, 4) Теаген и Хариклея — наедине в пещере. Они падают в объятия друг друга и становятся почти как единая плоть, но не переходят границу, ибо как только мужественность Теагена чрезмерно возбуждается, Хариклея напоминает ему о клятве — не лишать ее девственности вплоть до законного брака. Гелиодор, автор «Эфиопики», живший, вероятно, в следующем столетии после р. Йоханана, прекрасно знал, как построить фабулу и разжечь чувства читателя.

Но р. Йоханан не останавливается на истории Палтиэля и Михаль и идет дальше — к другим библейским героям. «Сказал р. Йоханан: Испытание Иосифа — ничто в сравнении с испытанием Боаза, а испытание Боаза — ничто в сравнении с испытанием Палти, сына Лаиша. Испытание Иосифа — ничто в сравнении с испытанием Боаза, ибо написано: И было, в полночь вздрогнул этот человек и повернулся (*ваилафет*), и вот — женщина лежит у ног его» (Руфь 3:8). Что такое «и повернулся» (*ваилафет*)? Сказал Рав: Плоть Боаза сделалась как репа (*лефатот*). Игра ивритскими словами оборачивается эротическим каламбуром.

Рав вряд ли читал «Сатирикон» Петрония, фрагмент 132, где Энколпий вступает в беседу с собственным фаллосом²⁴. Неизвестно, видел ли он на вазах и на стенах домов изображение того же органа в самых юмористических и смешных видах. Положим, фаллические символы не были чужды греческой и ближневосточной архаике. Но там они ритуально серьезны. Рим снизил этот мотив до быта. Символ плодородия стал объектом порнографии.

Вправе ли мы говорить о порнографии применительно к римской культуре? Не списать ли все неприличия на жизнерадостно-наивное мировосприятие древних? В последние годы такое снисходительно-почтительное отношение к античности все чаще вызывает сомнение. Пример тому — сборник статей, изданный в 1992 г. под редакцией А. Ричлин («Порнография и репрезентация в Греции и Риме») ²⁵. Один из авторов (Х.Л. Паркер) замечает: «Порнография представляет собой попытку поставить человеческую сексуальность, рассматриваемую как

природный феномен, под контроль интеллекта. Точнее, анализируя сексуальность, порнография творит ее»²⁶.

Мы бы добавили, что порнография превращает сексуальность в игру, снижает ее, лишает всякой серьезности. Она столь же иронична, сколь аналитична. Наконец, она невозможна без морализма. Порнография — низ морализма, передразнивание его. Там где нет декорума, нет и неприличия. Римляне — мастера декорума, и они же — мастера создавать неприличное. Эрос столкнулся в Риме с добродетелью, и от этого союза родился смех. Все сальности аттической комедии исполняли актеры-мужчины, одетые женщинами. Напротив, римский мим вывел женщину на сцену, а пантомима раздела ее (в знаменитых флоралиях). Римская империя родилась с лицемерным морализмом Августа и немедленно произвела на свет «Сатирикон»! Но в ту же эпоху рождается на свет аггада. Что же странного, если и в аггаде жесткие требования морали и приличия соседствуют с фаллическими каламбурами?²⁷

Принцип эротической репрезентации и вуайеризма изложен Реш Лакишем (р. Шимон б. Лакиш), великим амораем III в., прожившим бурную жизнь (он, якобы, был и разбойником, и атлетом в цирке). Реш Лакиш составил мидраш на фразу Экклесиаста (6:9): «Лучше зримое глазами, чем то, к чему влечет душа». Экклесиаст имел, вероятно, в виду преимущество синицы в руках перед журавлем в небе. Но Реш Лакиш истолковал иначе: «Лучше зреть женщину глазами, чем иметь с ней соитие, ибо сказано: «Лучше зримое глазами, чем то, к чему влечет душа» (Йома 74в).

Непосредственно перед этим Гемара расписывает несчастье слепого: тот не может зреть еду глазами, а потому и не насыщается. Сравнение женщины с едой, а соития с пиршеством — конек греческих и римских авторов. «Пирующие софисты» Афиня полны такими метафорами²⁸. Еврейские мудрецы мыслили в тех же категориях.

«Сказал р. Йоханан: О четырех вещах поведали мне ангелы служения: о хромых, слепых, немых и глухих. Почему рождаются хромые? Потому что родители их опрокидывают столы и становятся в позу животных. А слепые откуда? Их родители глазают на *это* место. Глухие откуда? Их родители разговаривают во время соития. Немые откуда? Их родители целуют *это* место. Мудрецы же говорят: Галаха не следует словам р. Йоханана, но пусть человек делает со своей женой все, что ему заблагорассудится. Чему это подобно? Купил человек мясо у

мясника — хочет, ест его жареным, хочет — вареным, хочет — готовит на углях» (Кала 50б).

Тема умеренности в употреблении женщины и пищи развивалась греко-римскими философами. Как отмечает Паркер, поощрение неумеренности в сексе вменялось в вину *айсхюнографам* — авторам сексуальных пособий. За поощрение обжорства подвергались критике авторы кулинарных книг²⁹. Еврейские мудрецы осуждали более бесстыдство, чем неумеренность. Но им приходилось называть врага. И вот трактат «Кала» — «Невеста» (51а) подробно перечисляет множество сексуальных поз (вполне в духе *айсхюнографов*) и скопом порицает их все — за исключением одной. *Айсхюнография* столь же понятна в Талмуде, как астрология. Вся сумма знаний поздней античности, все трактаты и пособия так или иначе проникали в синагогу и бет-мидраш. Но это не было захватом вражеской территории. По обе стороны границы — тот же стиль мышления, та же критика человечества, та же изощренность словесного творчества. Сходство культур — риторической и раввинистической — уже отмечалась историками³⁰. *Милетская история* видится нам в эпицентре этого сходства. Она объединила в себе иронию интеллигентского анекдота с авторской техникой цитирования, толкования и каламбура. Она фольклорна, но не простонародна. «Народ» не мог сочинить галахическую остроту. Тем более народ не был способен составить мидраш и вложить в уста римскому наместнику тираду о еврейской мизантропии и о равенстве всех перед Богом.

Есть психоаналитический опыт истолкования эротических историй в аггаде. По мнению Йошуа Левинсона, истории эти с помощью гендерного (полового) культурного кода изображают борьбу между иудаизмом и язычеством. Соблазнение Иосифа женой Потифара, например, оказывается метафорой ассимиляции евреев в римской империи. Мужское начало — евреи, женское — римляне, гетеросексуальный контакт — ассимиляция. Греческие и латинские жанры и топосы заимствуются аггадой как вражеское оружие — чтобы показывать козни врагов³¹. Что соблазнитель в аггаде — язычницы, очевидно само по себе. Что римские жанры взяты для создания культурных кодов — весьма сомнительно. Нам представляется, что они требовались для удовольствия публики и для выражения той иронической ментальности, которая отличала евреев поздней античности не меньше, чем их языческих собратий.

Особая тема (которую мы оставляем для другого исследования) — трагический конец анекдота Раши. Этот трагизм — не только не фольклорный, но и не *милетский*. Мать Секунда кончает с собой, но образ ее самой настолько бледен, а образ ее сына настолько неглубок, что особой трагедии не получает. Здесь расходятся пути позднеантичной прозы и аггады.

Но на пересечении путей понятна «странность» истории о Бурье, как и историй подобных ей. По нашему глубокому убеждению, это — не больше и не меньше, как странность аггады. Ирония, проникшая вниз до эротики и вверх до святости, отточенная софистика, позволяющая все превращать в литературную игру — таковы черты аггады самой по себе. Эти черты она делит с милетскими историями и позднеантичной прозой вообще. Именно делит, а не заимствует. Они лежат в основе аггадической ментальности, отличая ее от ментальности библейской. Даже с литературой Второго Храма (до 70 г.) различия кажутся разительными. Достаточно сравнить унылый морализм «Завещания Иосифа» (из «Завещаний двенадцати патриархов») с изяшно-эротической софистикой рассказа об Иосифе из трактата «Йома» 35б.

Трудно сказать, какими путями попал к Раши знаменитый анекдот и существовал ли он уже во времена р. Меира. Гораздо важнее, что он не мог появиться до времен р. Меира (сколь ни тривиальным кажется подобное утверждение). Милетская история о Бурье несет на себе следы литературной революции, совершившейся в эпоху поздней античности и создавшей основу современной художественной прозы.

Переводы источников принадлежат автору этой статьи.

¹ *Morgan J.R.* Make-believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novels // *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin, 1993. P. 176-179; *Holzberg N.* The Ancient Novel: An Introduction. L.; N.Y., 1995. P. 8-9.

² *Bickerman E.* Four Strange Books of the Bible. N.Y., 1967

³ *Шенхар А.* Образ р. Меира и его литературные характеристики в легендах // *Хекер веиюн* (Heqer Veiyun). Хайфа, 1976. С. 261 (ивр.). (Shenhar A. Lidemuto shel rabbi Meir ve-izuva besifrut ha-aggada). Дан Бен-Амос классифицирует анекдот Раши под рубрикой *exempla* (примерные деяния мудрецов) с подрубрикой *испытания*. См. *Ben-Amos Dan*, *Generic Distinctions in the Aggadah* // *Studies in Jewish Folklore*. Association for Jewish Studies. Cambridge (Mass.), 1980. P. 65-66.

⁴ *Adler R.* The Virgin in Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruria // *Tikun*. 1988. Vol. 3, N 6. P. 28-32, 102-105

⁵ *Boyarin D.* *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993. P. 188.

⁶ *Saltow M.L.* «Try to Be a Man»: the Rabbinic Construction of Masculinity / *Harvard Theological Review* 1996 Vol. 81. N 1. P. 34.

⁷ *Goodblatt D.* The Beruriah Traditions // *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*. Missoula, 1977. P. 207-235.

⁸ *Plan T.* Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status // *The Journal of the Association for Jewish Studies*. 1997. Vol. 22. N 1. P. 7-8.

⁹ *Boyarin D.* *Op. cit.* P. 189.

¹⁰ См. издание и комментарий: *Secundus the Silent Philosopher: the Greek Life of Secundus*. Ithaca (N.Y.), 1964.

¹¹ *Schwarzbaum H.* International Folklore Motifs in Joseph ibn Zabara's «Sopher Sha'shu'im» // *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*. Jerusalem, 1983. P. 68-70.

¹² *Шенхар А.* Указ. соч. С. 263.

¹³ *Boyarin D.* *Op. cit.* P. 189.

¹⁴ В русском литературоведении классическим образцом фольклористского подхода к аггаде является книга, изданная еще в начале XX столетия: *Бейлин С.Х.* Странствующие или всемирные повести и сказания в древне-раввинистической письменности. Иркутск, 1907. Для работ, ищущих в аггаде вечные темы и сюжеты, показательна статья М. Левин: *Levine M.H.* Three Talmudic Tales of Seduction // *Judaism*. 1987. Vol. 36. N 4. P. 466-470. По мнению автора, талмудические рассказы о соблазнении «касаются важных элементов души человеческой и проливают свет на роль сексуальности, на сокрытые страхи мужчин и на лицемерные мотивы тех, кто хотел бы стать цензорами или «хранителями» морали» (с. 470). Видимо, имеются в виду американские фундаменталисты.

¹⁵ Об анализе стиля и жанра см. *Ковельман А.Б.* Риторика в тени пирамид: Массовое сознание Римского Египта. М., 1988.

¹⁶ *Ковельман А.Б.* Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996. С. 24-33.

¹⁷ *Walsh P.G.* The Roman Novel: The 'Satyricon' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleius. Cambridge, 1970. P. 10-15.

¹⁸ *Schwarzbaum H.* *Op. cit.* P. 55

¹⁹ *Lieberman S.* Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the 2-4 centuries C.E. N.Y., 1942. P. 153-154.

²⁰ *Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. Hildensheim, 1960 S. 591-592.

²¹ *Adler R.* *Op. cit.* P. 103.

²² *Boyarin D.* *Op. cit.* P. 189.

²³ *Feldman L.H.* Studies in Hellenistic Judaism. Leiden, N.Y., Köln, 1996. P. 293-294.

²⁴ *Conte Cf. G.B.* The Hidden Author: An interpretation of Petronius' Satyricon. Berkeley; Los Angeles; London, 1996. P. 188-189. Дж. Конте выделяет момент пародии в обращении Энколпия к собственному фаллосу. Согласно Конте, Энколпий - «мифоманиакальный рассказчик». Он одержим маниакальной страстью смешивать пафос мифа с событиями реальной жизни. Подобно авторам римских пантомим и идеальных греческих романов Энколпий наивно описывает низкое в терминах высокого, роня на каждом шагу цитаты и аллюзии. Свои упреки собственному фаллосу он оправдывает тем, что и Улисс упрекает свое сердце, а трагические актеры обвиняют собственные глаза. Но не пародийны ли и сцены сексу-

ального искушения в аггаде? Д. Стерн возводит эти сцены аггады к мотивам идеальных греческих романов (*Stern D. Parables in Midrash* Cambridge (Mass.); L., 1991 P. 245). Однако сравнение с «Сатириконом» гораздо более уместно. Аггада настолько натуралистична и откровенна, настолько снижает библейские сюжеты, что мидраш почти смыкается с пародией. О границе между пародией и мидрашем следует говорить особо.

²⁵ *Pornography and Representation in Greece and Rome*. Ed. By A. Richlin. N.Y.; Oxford, 1992.

²⁶ *Parker H.A. Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality // Pornography and Representation in Greece and Rome* P. 102.

²⁷ Вряд ли можно говорить о сознательной и открытой борьбе морализма с фривольностью у евреев, как это имело место у римлян (см. например, *Segal E. Roman Laughter: The Comedy of Plautus*. Cambridge, 1968). Фривольность рождалась во вполне моралистской среде из самой сущности морализма. О борьбе морализма с фривольностью в эпоху Августа см. *Zanker P. The Power of Images in the Age of Augustus* Ann Arbor, 1996.

²⁸ *Henry M.M. The Edible Women: Athenaeus's Concept of the Pornographic // Pornography and Representation in Greece and Rome*. P. 250-268.

²⁹ *Parker H.A. Op cit.* P. 91.

³⁰ *Fischel H.A. Story and History: Observations in Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism // Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. N.Y., 1977. См. также другие статьи в том же сборнике.

³¹ *Levinson J. An-Other Women: Joseph and Potiphar's Wife // Jewish Quarterly Review*. 1997. Vol. 84. P. 269-301.



Ю. Егорова

БЕНЕ-ИЗРАЭЛЬ БРИТАНСКОЙ ИНДИИ: ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЫБОРА ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В КОЛОНИАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ

Бене-израэль представляют одну из трех основных еврейских общин Индии¹. Члены именно этой индийской еврейской общины принимали наиболее активное участие в общественно-политической жизни британской Индии. Пример бене-израэль дает возможность рассмотреть проблему политического выбора еврейской общины в колониальном государстве.

Вопрос о происхождении бене-израэль является достаточно сложным. К сожалению, источников, которые бы освещали историю бене-израэль до XVIII в., не обнаружено. Согласно легенде самих бене-израэль, их предки потерпели когда-то кораблекрушение у берегов Конкана. Спасти удалось лишь семи мужчинам и семи женщинам, которые поселились в деревне Навгаон (недалеко от города Алибаг), где им пришлось заняться выделыванием масла. В результате того, что все их священные книги были утеряны во время кораблекрушения, а также из-за удаленности бене-израэль от центров еврейской учености вскоре большая часть обрядов и традиций иудаизма в общине была забыта².

Бене-израэль полагают, что их предки принадлежали к десяти потерянными коленам Израиля. Этим они объясняют и свое название (бене-израэль на иврите означает «сыны Израиля»). В XIX-XX вв. было выдвинуто несколько версий происхождения бене-израэль. Миссионер Джон Вилсон полагал, что бене-израэль являются потомками йеменских евреев, так как усматривал внешнее сходство между представителями этих двух этнических групп³.

Юлия Ивановна Егорова – аспирантка Института стран Азии и Африки Московского государственного университета

Некоторые исследователи из самой общины бене-израэль (Х.С. Кехимкар, Д.Дж. Сэмсон, Шеллим Самуэль) полагали, что их предки прибыли из древней Палестины. Своего рода «официальное» признание в общине получила гипотеза историка Хайма Самуэля Кехимкара, который утверждал, что многие обряды жизненного цикла членов общины — его современников — соответствуют обрядам, совершавшимся в древней Палестине до разрушения Второго Храма, произошедшего в 70 г. н.э.⁴ Историк обратил внимание на то, что предки бене-израэль до знакомства с западными и кочинскими евреями, которые начали просвещать их по различным вопросам иудаизма, не отмечали Хануку — еврейский праздник, знаменующий очищение Храма, произошедшее по традиции в 164 г. до н.э. На основании данного факта Кехимкар сделал вывод о том, что предки бене-израэль должны были покинуть древнюю Палестину до прихода Антиоха Эпифана в 175 г. до н.э.⁵

Легенда о происхождении бене-израэль, которая относится к XIX в., воспроизводится во всех работах современной историографии. Исследователи XX в. не отдают предпочтения какой-либо из гипотез о происхождении бене-израэль и не выдвигают собственных версий по данной проблеме.

История бене-израэль в XIX в. лучше освещена источниками, чем их история более ранних периодов. Обширную информацию о бене-израэль содержат газеттиры Бомбейского президентства, в которых рассказывается об обычаях, традициях и занятиях бене-израэль.

В газеттире Бомбейского президентства собрана информация о бене-израэль, проживавших в дистриктах Колаба, Джанджира и Тхана. Вероятно, что именно в этих районах в конце XIX в. проживало большинство бене-израэль. Согласно газеттиру, число бене-израэль Колабы составляло в тот период 2139 человек, Джанджиры — 590 и Тханы — 775⁶. Сельские бене-израэль занимались выделыванием масла и земледелием. Наиболее богатые из бене-израэль, проживавших в деревне, имели собственный участок земли. Основным занятием городских бене-израэль в газеттире названа служба в армии. Кроме того, отмечается, что среди городских бене-израэль встречаются и школьные учителя, помощники в госпитале, ремесленники (в основном плотники), владельцы магазинов, извозчики⁷. К концу XIX в. молодые люди из числа бене-израэль, получившие светское образование и хорошо владевшие английским языком (в 1875 г. открылась школа для бене-изра-

эль), находили работу на государственной службе. Многие из них работали клерками, телеграфистами, помощниками в больницах. Некоторые бене-израэль, получившие высшее медицинское образование, руководили лечебными учреждениями⁸.

Для бене-израэль приход англичан означал возможность освоения новых видов деятельности, что было связано с повышением статуса в обществе и улучшением материального положения.

Как отмечает один из бене-израэль, Дж. Б. Бамнолкар, в кратком очерке по истории общины, «британское господство явилось благословением для бене-израэль, так как перед ними открылась возможность получения образования... и службы в армии». Среди представителей общины было много офицеров, получивших самые высокие звания из тех, которые были доступны для индийцев. Во время сипайского восстания бене-израэль не поддержали восставших и выступили на стороне англичан. По свидетельству Бамнолкара, в период сипайского восстания один бене-израэль в Колхапуре спас жизнь нескольким английским офицерам и членам их семей, за что восставшие убили его мать⁹.

В конце XIX в. число бене-израэль, поступавших на службу в армию, резко сократилось. Это было связано с тем, что в 1892 г. в Бомбейской армии была введена так называемая ротная система, при которой каждая рота должна была состоять из представителей одной национальности. (После сипайского восстания в 1861 г. в индийской армии была проведена реформа, в ходе которой по полковой и ротной системам была перестроена Бенгальская армия, а Бомбейская и Мадрасская армии, как и до восстания, комплектовались по смешанному принципу¹⁰. В 1892 г. на ротную систему комплектования была переведена и Бомбейская армия.) В нашем распоряжении имеется фрагмент отчета комитета по реорганизации Бомбейской армии, в котором говорится, что евреи и христиане хорошо образованы и многие из них стали офицерами, но из-за своей малочисленности не могут составить даже роту, поэтому комитет предписывает принимать евреев и христиан в армию только в качестве клерков и оркестрантов¹¹. Работавшие в армии клерки не могли получать воинские звания¹². Таким образом, реформа практически закрыла для бене-израэль возможность успешной карьеры в армии и, следовательно, сделала службу гораздо менее привлекательной. После проведения реформы 1892 года большинство бене-израэль, намеревавших-

ся сделать карьеру в армии, обратились к государственной службе¹³. Не исключено, что если бы в индийской армии не был изменен принцип комплектования, военное дело продолжало бы оставаться основным занятием бене-израэль и в первой половине XX в.

В XIX в. бене-израэль были абсолютно лояльны по отношению к колонизаторам, считали английское правление благом для Индии и стремились завоевать расположение англичан, о чем говорят их служба в армии, работа в государственных структурах, стремление дать своим детям образование в английских школах¹⁴.

В XX в. тенденция бене-израэль к повышению уровня образования и включению в общественную жизнь Индии растет. Помимо этого, история бене-израэль первой половины XX в. отмечена диверсификацией видов их деятельности, активизацией внутриобщинной жизни. В данный период бене-израэль стали принимать активное участие в общественно-политической жизни страны.

В первой половине XX в. в общине существовал ряд организаций, отличных друг от друга по своим функциям. Начало века отмечено бурным развитием благотворительной деятельности в общине. Продолжало свою работу «Благотворительное общество Бене-израэль» («The Bene-Israel Benevolent Society»), созданное еще в середине XIX в. Хаимом Самуэлем Кехимкаром и оказывавшее помощь неимущим, сиротам и вдовам, оставшимся без средств к существованию¹⁵.

Помимо этого были созданы новые благотворительные организации и фонды. Так, в 1908 г. в Бомбее был основан «Фонд помощи бедным и сиротам» («Нирашрит Фанд», «The Fund for Destitutes and Orphans»)¹⁶. В 1911 г. организовано «Еврейское общество поддержки нуждающихся» («The Jewish Friends-In-Need Society»). В задачи общества входила помощь членам общины, не имеющим средств к существованию, оплата обучения студентов бене-израэль из бедных семей, предоставление малоимущим бене-израэль денежных пособий на проведение религиозных обрядов и церемоний¹⁷.

В 1913 г. было основано «Женское благотворительное общество» («Бене-Израэль Стри Мандал»), целью которого являлось оказание помощи неимущим женщинам общины. Через «Стри Мандал» женщинам из бедных семей предоставлялись денежные пособия и одежда. Для них также были созда-

ны классы английского языка и шитья, собрана библиотека книг на маратхи и английском¹⁸.

Благотворительные общества существовали и в других городах Индии, где проживали бене-израэль. Так, в Карачи был основан «Фонд помощи бене-израэль» («Karachi Bene-Israel Relief Fund»). В Пуне еще с 1880 г. действовала «Еврейская благотворительная ассоциация» («The Poona Jewish Benevolent Association») ¹⁹, а с 1919 г. — отделение «Стри Мандал» ²⁰. В Тхане в 1918 г. открылся бесплатный амбулаторный пункт для бене-израэль ²¹.

В общине, кроме вышеперечисленных организаций, предоставлявших материальную поддержку всем ее малоимущим представителям, существовали и общества, выделявшие средства специально на образование молодых бене-израэль.

В 1905 г. в Бомбее было основано общество под названием «Еврейский молодежный дискуссионный клуб» («Young Men's Jewish Debating Club»), переименованный впоследствии в «Israelite Brotherhood». Сфера деятельности организации была чрезвычайно широка. Представители «Israelite Brotherhood» проводили еженедельные дискуссии по самым разным вопросам, создали библиотеку, благотворительный фонд, из которого выделялись средства на образование наиболее способных студентов бене-израэль. В 1916 г. в рамках этого общества были созданы два класса — изучения иврита и религии, открытые для всех членов общины ²².

В 1917 г. был создан «Образовательный фонд» («The Bene-Israel Conference Education Fund»). В 1919 г. возникла «Ассоциация молодых бене-израэль» («The Young Israelite Association»). Целью обеих организаций являлось предоставление средств на учебу студентам бене-израэль — выходцам из бедных семей ²³.

В первой половине XX в. продолжала функционировать школа Израэлит, основанная Кехимкаром в 1875 г. В школе большое внимание уделялось как светскому, так и религиозному образованию. Ее выпускники были в достаточной степени подготовлены к поступлению в Бомбейский университет ²⁴. В школе учились и мальчики, и девочки общины. Обучение было платным, однако для детей из бедных семей предоставлялись стипендии ²⁵.

Столь широкая сеть благотворительных учреждений свидетельствовала о существовании в общине сильной системы взаимовыручки. Помимо этого в общине действовали различные общества, организующие досуг ее членов.

В 1913 г. в Бомбее была основана «Израильская Лига» («Israelite League»), цель которой заключалась в проведении культурных мероприятий для представителей общины. Активисты Лиги предлагали темы для дискуссий между бене-израэль, организовывали лекции и музыкальные вечера. Были открыты классы английского языка, иврита и религиозного образования²⁶. В Бомбее и Карачи действовали общинные клубы любителей музыки²⁷. В Карачи и Пуне были основаны «Ассоциации еврейской молодежи», для того чтобы «организовать отдых молодых бене-израэль и способствовать их сплоченности»²⁸.

Вышеназванные общества не решали вопросов, связанных с управлением общины. Ощущалась необходимость в создании единого института, регулирующего внутриобщинную деятельность бене-израэль.

В конце второго десятилетия XX в. были сформированы две подобные организации — Конференция бене-израэль (The Bene-Israel Conference) (1917-1927) и Всеиндийская израильская лига (The All-India Israelite League) (1918-1925) (не путать с «Израильской Лигой», основанной в 1913 г.).

Конференция и Лига были соперничающими организациями, выражающими интересы двух конфликтующих групп бене-израэль. Проблема, на почве которой община разделилась на две группы, так называемые группы Сэмсона и Мозеса, имела внутриобщинный характер. (Лидером первой группы был И.Дж. Сэмсон, адвокат, работавший в одном из судов Бомбея, лидером второй — Элия Мозес, врач.) Причина раскола заключалась в том, что представители этих групп разошлись во мнениях по вопросам, связанным с управлением двумя основными институтами общины: школой Израэлит и старейшей синагогой Ша'ар ха-Рахамим. Можно предположить, что разногласия были связаны и с личными противоречиями между Сэмсоном и Мозесом, и с соперничеством вышеуказанных группировок. Известно, что оба лидера и их сторонники сменяли друг друга в управлении школой и синагогой²⁹. В 1916 г. группа Мозеса начала издавать журнал *Friend of Israel*, в котором подвергались нападкам Сэмсон и его единомышленники. В 1917 г. в ответ на это группа Сэмсона выпустила журнал *Israelite*.

Первым вопросом, выходящим за рамки внутренних дел общины, по которому представители двух групп разошлись во мнениях, был вопрос о степени участия общины в политической жизни страны. Впервые эта проблема появилась при оп-

ределении задач Конференции. Сторонник Сэмсона Давид Эрулкар на страницах журнала Израэлит предложил ежегодно созывать конференцию бене-израэль, на которой бы решались вопросы внутриобщинного устройства. Кроме того, по мысли Эрулкара, одной из целей конференции должно было стать привлечение к общине внимания других индийцев³⁰.

Изначально предполагалось, что в работе Конференции будут принимать участие представители обеих групп. Был назначен комитет, который должен был определить задачи Конференции. В комитет вошли сторонники и Сэмсона, и Мозеса³¹, однако им не удалось достигнуть договоренности о том, какие политические вопросы будут рассмотрены на Конференции.

Политические пристрастия представителей обеих групп не совпадали. Сэмсон и большинство его сторонников состояли в Индийском национальном конгрессе, в то время как члены группы Мозеса не поддерживали национально-освободительное движение. Мозес и его сторонники боялись малейшей политизации Конференции. Аргументируя свою позицию, они утверждали, что если данная организация будет носить характер политической, это оттолкнет от нее бене-израэль, состоявших на государственной службе³². Единомышленники Сэмсона возражали, что рассмотрение некоторых политических вопросов, касающихся непосредственно общины, не вызовет нареканий со стороны колониального правительства, и участники Конференции, находящиеся на службе у англичан, не пострадают.

Следует отметить, что сфера профессиональной деятельности тех или иных членов общины в немалой степени определяла их политические взгляды. Так, бене-израэль, находившиеся на государственной службе, отказывались от участия в общеиндийской политике, опасаясь, что это пагубно отразится на их карьере. В то же время те члены общины, профессиональная деятельность которых в меньшей степени зависела от англичан, свободнее высказывали свои политические взгляды. Например, сторонники Сэмсона братья Эрулкары являлись высококвалифицированными специалистами (Авраам Эрулкар был известным врачом, наблюдал Ганди во время одного из его постов, а Давид Эрулкар — адвокатом). Оба имели клиентуру среди индийцев³³.

Большинством голосов была принята формулировка, предложенная сторонниками Мозеса, согласно которой на сессиях

Конференции могли обсуждаться «социальные, религиозные и образовательные вопросы общины, а также другие вопросы (не чисто политического характера), касающиеся общины»³⁴. Окончательный вариант формулировки был еще более строгим. Слова «не чисто политического характера» были заменены выражением «не политического характера», что полностью исключало возможность обсуждения на Конференции каких-либо политических вопросов³⁵.

Группа Сэмсона не смогла принять окончательный вариант формулировки задач Конференции и бойкотировала ее³⁶.

Первая сессия Конференции бене-израэль проходила в последней декаде декабря 1917 г. в Бомбее³⁷. (В работе этой организации принимали участие бене-израэль, проживавшие не только в Бомбее, но и в других городах.) Как и следовало из определения задач Конференции, на заседаниях обсуждались только внутриобщинные вопросы.

Среди достижений Конференции следует отметить создание образовательного фонда, о котором уже шла речь (фонд существует до сих пор³⁸), приюта для нищих и сирот, а также библиотеки еврейской литературы³⁹.

Члены группы Сэмсона создали соперничающую организацию под названием Всеиндийская Израильская Лига (The All-India Israelite League). Целью Лиги была провозглашена «работа на благо и развитие общины бене-израэль». Впервые Лига собралась в 1918 г. в Карачи⁴⁰.

Проблемы, обсуждавшиеся на сессиях Лиги, мало чем отличались от рассматривавшихся на Конференциях бене-израэль. И члены Лиги, и участники Конференции интересовали светское и религиозное образование членов общины, их материальное положение. Отмечалась необходимость привлечения бене-израэль к предпринимательской деятельности. Лигой было основано Кооперативное кредитное общество бене-израэль, предоставлявшее членам общины, решившим попробовать себя в коммерции, ссуды под низкие проценты⁴¹. (Общество прекратило свою деятельность только в 1971 г.⁴²)

В период с 1917 по 1927 г. внутриобщинная жизнь бене-израэль была наиболее активной. В это время действовали Конференция и Лига, выходило в свет несколько периодических изданий, работали благотворительные и образовательные организации. Причина столь интенсивного развития внутриобщинных институтов в двадцатых годах заключается, возможно, в увеличении числа образованных членов общины, которые стре-

мились к повышению статуса бене-израэль в индийском обществе, для чего было необходимо повышение их уровня образования и улучшение материального положения. В то же время последнее было невозможно без сплочения общины и эффективной организации управления ею. На деле создать один такой институт не удалось — возникли две соперничающие организации, Конференция и Лига, однако изначально предполагалось сформировать единую, центральную организацию, в работе которой принимали бы участие все члены общины.

Для этого периода был характерен рост общинного самосознания и сплочение различных этнических и конфессиональных групп Индии, помимо бене-израэль. Так, в это время парсы, джайны, маратхи и др. проводили конференции, на которых обсуждались вопросы ведения просветительской работы среди представителей этих общностей⁴³.

В конце двадцатых годов наблюдается спад внутриобщинной деятельности бене-израэль, и в то же время — включение все большего их числа в процессы общеиндийского и мирового значения. Общественная деятельность бене-израэль, пройдя период внутренней активности, вышла на более высокий уровень и в дальнейшем развивалась в двух направлениях. Часть бене-израэль принимала участие в индийском национально-освободительном движении, осознавая свою принадлежность к индийцам, часть — в сионистском движении, ориентируясь на возможный переезд в Палестину.

Одним из первых событий общеиндийской политики, на которое отреагировала община, явилось вступление в июле 1917 г. на пост министра по делам Индии Эдвина Монтегю. Бене-израэль приветствовали назначение на эту должность человека той же религии, что и они⁴⁴.

Сторонники Сэмсона не ограничились одними лишь поздравлениями в адрес Монтегю и в ноябре 1917 г. направили министру письмо, в котором кратко изложили свои взгляды на колониальную политику англичан в Индии и индийское национально-освободительное движение⁴⁵.

В послании бене-израэль затронули вопрос о перспективе проведения в стране реформ. В 1917—1918 гг. министр Монтегю и вице-король Индии Челмсфорд, подвергнув критике реформы Морли-Минто, принятые в 1909—1910 гг.⁴⁶, разработали проект новой реформы управления колонией, который был введен в действие в конце 1919 г. По новому закону расширился состав избирателей в центральное и провинциальные

законодательные собрания. В исполнительных советах при вице-короле и губернаторах индийцам предоставлялись посты министров здравоохранения, просвещения и др. Выборы по религиозно-общинным куриям сохранялись⁴⁷. Выразив согласие с политикой Индийского национального конгресса и Мусульманской лиги, авторы письма отметили необходимость проведения в Индии реформ, которые явились бы «признанием пригодности [индийцев] для принятия ответственного участия в управлении страной»⁴⁸.

Особое внимание в письме было уделено вопросу о религиозно-общинных избирательных куриях. Сторонники Сэмсона уверили Монтегю, что их община не будет претендовать на отдельную избирательную курию не только ввиду ее малочисленности, но и потому, что на протяжении всей своей истории она испытывала только благожелательность со стороны остальных индийцев. По мнению составителей письма, собственная избирательная курия необходима только для такой крупной общины, как мусульманская, а небольшие этнические или конфессиональные общности не нуждаются в отдельном представительстве. В обращении утверждается, что политика предоставления общинам избирательных курий мешает процессу образования единой индийской нации.

В конце письма авторы призывают Монтегю «с сочувствием» отнестись к индийцам, указывая на то, что их судьба может быть сравнима с судьбой еврейского народа, также страдавшего от расовой и религиозной дискриминации со стороны европейцев.

Подобные заявления членов группы Сэмсона проливают свет на вопрос об их национальной самоидентификации. Безусловно, они не отказываются от еврейства и в то же время осознают свою принадлежность к индийскому народу и ставят общие интересы выше интересов своей этноконфессиональной общины.

Письмо нашло отклик в индийской прессе. Оно было опубликовано в *Times of India* и *Bombay Chronicle*, где позиция его авторов по вопросу об избирательных куриях получила положительную оценку⁴⁹. Дж. Роланд приводит фрагмент статьи, в которой письмо подробно комментируется. (Копию статьи Роланд предоставил Б. Дж. Израэль. К сожалению, название газеты восстановить не удалось⁵⁰. Известно лишь, что номер газеты вышел 5 декабря 1917 г.) В статье приветствуется решение авторов обращения к Монтегю не претендовать на отдель-

ную избирательную курию, и бене-израэль «ставятся в пример» парсам и англо-индийцам, выразившим желание иметь отдельное представительство^{5 1}.

Группа Мозеса отрицательно отреагировала на обращение к Монтегю. Ее возмутило, что авторы письма выступили якобы от лица всей общины бене-израэль, не указав четко, что они выражают только свое мнение^{5 2}. Что же касается отношения группы Мозеса непосредственно к затрагиваемым в письме вопросам - программе ИНК, куриальной системе, готовящимся реформам, то оно не было ими сформулировано. Сторонники Мозеса отрицательно отнеслись не к самой позиции своих оппонентов, а к тому обстоятельству, что они пытались «вовлечь» общину в индийскую политику. Представители группы Сэмсона, тесно связанные с ИНК, напротив, отчетливо выражали свою позицию по данным вопросам.

В 1921 г. вице-королем Индии стал лорд Ридинг, который, как и Монтегю, был единоверцем бене-израэль. Неудивительно, что его назначение приветствовалось общиной^{5 3}. Однако если группа Мозеса, поздравив нового вице-короля, более никак не проявляла своего отношения к его деятельности, то сторонники Сэмсона подробно анализировали ее.

В журнале *Israelite* за 1922-1923 гг. журналистом М.Д. Боргауркар рассматривается деятельность лорда Ридинга за каждый год его правления. Автор негативно оценивает увеличение налога на соль, проведенное вице-королем несмотря на то, что Законодательное собрание это отклонило. Боргауркар называет этот акт «крупным политическим промахом» и утверждает, что, решившись на него, Ридинг «поколебал даже веру умеренных в искренность реформ»^{5 4}.

В одном из номеров журнала *Israelite* за 1922 г. была опубликована статья, автор которой, обращаясь к лорду Ридингу, указывал, что Индия плохо управлялась англичанами, и призывал вице-короля помочь стране обрести свободу. Воспользовавшись тем, что статья выходила накануне еврейской пасхи, праздника, знаменующего освобождение евреев из египетского плена, журналист сравнил судьбу индийцев с судьбой евреев (подобно тому, как это делали авторы обращения к Монтегю) и провел параллель между колониальным правлением в Индии и египетским игмом для народа Израиля, а также между Моисеем, освободителем этого народа, и Ганди^{5 5}. Таким образом, мы можем сделать вывод, что автор статьи был сторонником Ганди.

Не все члены группы Сэмсона положительно оценивали деятельность Ганди. Так, Дж. Б. Израэль выступал против кампаний гражданского неповиновения, считая, что они обрекают людей на голод и тюремное заключение⁵⁶. Резко критиковал сатьяграху (ненасильственное сопротивление) и Дж. Солломон, сторонник Энни Безант, занимавший пост секретаря отделения Лиги гомруля в Ахмедабаде. Вслед за Безант он отрицал сатьяграху, выступая за конституционные методы политической агитации⁵⁷. Осуждали гандистские методы борьбы с колониальным аппаратом и наиболее активные члены группы Сэмсона братья Эрулкары⁵⁸. Таким образом, члены Лиги поддерживали разные фракции в ИНК. Помимо гандистов и конституционалистов, в их рядах были и приверженцы экстремистского крыла Конгресса. Так, Давид Эрулкар был сторонником лидера крайних националистов Б.Г. Тилака и в год его смерти опубликовал в журнале *Israelite* статью, где дал положительную оценку его деятельности⁵⁹.

В то же время необходимо отметить, что не все члены группы Сэмсона выступали за участие бене-израэль в общеиндийской политике. Например, Мордехай Джозеф, бывший председателем пятого съезда Лиги (декабрь 1922 г.), выступая перед собравшимися, призвал их не заниматься вопросами политики, а в том случае, «если она так или иначе будет затрагивать общину, обращаться к властям только законным путем, оставаясь на стороне правительства»⁶⁰.

Члены группы Мозеса придерживались выбранного ими курса невмешательства в общеиндийские проблемы. Если сторонники Сэмсона не оставались равнодушными к происходящим в Индии процессам, хотя по-разному оценивали методы борьбы ИНК, то приверженцы Мозеса никак не проявляли своего отношения к этим процессам. Они и не поддерживали национально-освободительное движение, и не выступали против него.

Представители Сэмсона и Мозеса разошлись во мнениях по вопросу об отношении к Комиссии Саймона, назначенной английским правительством для подготовки нового закона об управлении Индией⁶¹. Крупнейшие политические организации страны — Индийский национальный конгресс, Мусульманская лига и др. — в знак протеста против игнорирования английским правительством мнения индийцев при подготовке закона об управлении Индией объявили Комиссии бойкот. По

призыву ИНК в крупнейших городах Индии проводились харталы (забастовки)⁶². Сэмсон, выразивший позицию ИНК, явился инициатором хартала в суде, где он работал⁶³. В то же время группа Мозеса приветствовала инициативу Великобритании, выразив надежду на то, что Комиссия учтет интересы малых общин Индии⁶⁴.

В 1931 г. в Лондоне открылась вторая конференция круглого стола, в составе которой работал подкомитет по делам меньшинств⁶⁵. В связи с этим в общине был поднят вопрос о представительстве в законодательных органах страны.

10 марта 1931 г. в старейшей синагоге бене-израэль Ша'ар ха-Рахамим представители бене-израэль и багдадских евреев Бомбея провели собрание, на котором предстояло решить вопрос об обращении к правительству с просьбой о резервировании для индийских евреев мест в центральном и провинциальных законодательных собраниях.

Председательствовал на собрании багдадский еврей, однако большинство выступавших составили бене-израэль. С. Мозес выдвинул резолюцию об обращении к правительству с просьбой о предоставлении индийским евреям отдельного представительства. Сэмсон и его сторонники высказались против предложения Мозеса, заявив, что евреи не имеют права требовать представительства в парламентах Индии, так как составляют лишь одну десятитысячную часть ее населения. С. Иезекиэль и И. Сэмсон осудили сам принцип проведения выборов по религиозным куриям⁶⁶. (Эта позиция уже высказывалась ими в обращении к Эдвину Монтегю.) В результате голосования на собрании была принята резолюция сторонников Сэмсона.

Позиция членов обеих групп бене-израэль о предоставлении евреям отдельного представительства проливает свет на их национальную самоидентификацию. Сэмсон и его сторонники подчеркивали свою принадлежность к индийцам, в то время как члены Конференции, пожалуй, в большей степени идентифицировали себя с евреями. Доказательством этого является их отношение к сионистскому движению.

В 1919 г. бене-израэль было направлено письмо из Лондона от Всемирной сионистской организации, в котором содержался вопрос об отношении бене-израэль к сионистскому движению и перспективе репатриации в Палестину, а также предложение сформировать индийское отделение данной организации⁶⁷.

Группа Мозеса приветствовала сионистское движение. На третьей Конференции бене-израэль, проходившей в декабре 1919 г., были приняты две резолюции о сионизме. В резолюции № 12 выражалась «благодарность правительству и народу Великобритании, признавшим права евреев... и союзным силам, которые приняли ... декларацию правительства Великобритании о создании еврейского национального очага в Палестине». В резолюции № 15 отмечалось, что на общей встрече общины бене-израэль, состоявшейся в Бомбее в апреле 1919 г., было принято решение создать сионистское общество в Бомбее⁶⁸. В сентябре 1920 г. сторонники Мозеса провели очередное собрание, на котором единогласно проголосовали за создание сионистской ассоциации бене-израэль⁶⁹.

Сторонники Сэмсона выступили в качестве оппонентов группы Мозеса. Ими было выдвинуто несколько аргументов против участия бене-израэль в сионистском движении. Так, Давид Эрулкар на страницах журнала *Israelite*, объясняя позицию своих единомышленников, писал о том, что в еврейском государстве, где соберутся выходцы из различных стран и частей света, возможна дискриминация восточных евреев, которые по внешнему виду в немалой степени отличались от своих западных единоверцев. Автор высказывал опасения, что европейские евреи, подобно многим другим европейцам, не будут лишены расовых предрассудков. Эрулкар также напомнил членам общины о пренебрежительном отношении к ним багдадских евреев Индии⁷⁰.

В этой статье моделируется противостояние между бене-израэль и западными евреями, подобное тому, которое существовало в то время между индийцами и англичанами. Таким образом, позиция группы Сэмсона показывает степень их национальной самоидентификации с индийцами. Автор подчеркивает принадлежность бене-израэль к индийцам и их инаковость по отношению к западным евреям.

Проблема возможной дискриминации восточных евреев в еврейском государстве была не единственным аргументом, который сторонники Сэмсона выдвигали против участия бене-израэль в сионистском движении. Бене-израэль — члены ИНК вслед за лидерами этой организации выступали против создания еврейского национального очага в Палестине, указывая, что возникновение подобного государства могло повлечь за собой ущемление прав арабов, проживавших на этой территории⁷¹. В газете «Хариджан» (26 ноября 1938 г.) Ганди опубли-

ковал статью, в которой выразил свой взгляд на палестинский вопрос (статья затем была перепечатана в газете багдадских евреев *Jewish Advocate*)⁷². Ганди утверждал, что «Палестина принадлежит арабам» и евреи не имеют права на заселение хотя бы части этой территории⁷³. В то же время следует отметить, что не все конгрессисты разделяли эту точку зрения. Так, Л.Б. Бхопаткар поддерживал евреев в палестинском вопросе, подчеркивая, что антисионистские настроения лидеров Конгресса объяснялись их нежеланием вызвать возмущение индийских мусульман, которое возникло бы в случае оказания лидерами ИНК поддержки евреям.

Отношение сторонников Сэмсона к сионистскому движению изменилось в конце тридцатых годов с началом второй мировой войны.

После вступления Англии в войну вице-король лорд Линлитгоу без предварительных консультаций с ИНК и другими партиями Индии объявил страну воюющей. Конгресс поддержал Великобританию в войне с гитлеровской Германией, выставив определенные условия. Условия не были выполнены, в результате чего в августе 1942 г. всеиндийский комитет ИНК принял решение о начале кампании несотрудничества⁷⁴. Неудивительно, что даже бене-израэль — члены ИНК не поддерживали эту организацию в вопросе об отношении к войне.

25 октября 1939 г. Бомбейская сионистская ассоциация (организация багдадских евреев) провела встречу, на которой собрались представители всех еврейских общин Индии и в том числе бене-израэль, чтобы выразить свою поддержку правительству Великобритании в войне⁷⁵.

8 сентября 1940 г. бене-израэль провели молитву о победе Великобритании. Соломон Мозес (брат Элии Мозеса), выступая в синагоге, сказал, что «религиозным и моральным долгом [общины] является ежедневная молитва об успехе сил Великобритании в войне и оказание всевозможной помощи... правительству в одержании победы и достижении мира»⁷⁶.

В 30-х — начале 40-х годов жизнь общины была связана с новым видом деятельности — помощью беженцам, которые, спасаясь от преследований нацистов, прибывали из стран Европы. Бене-израэль вместе с другими еврейскими общинами Индии проявили максимальное участие в судьбе европейского еврейства в период нацистских гонений.

Контакты с евреями диаспоры, усилившиеся в годы войны, привели к расширению кругозора общины и осознанию ее

членами необходимости консолидации в масштабе всего еврейского народа. Помимо этого они сняли проблему конфронтации между восточными и западными евреями. Эти связи подготовили почву для эмиграции бене-израэль, которая стала ведущей тенденцией в жизни общины после образования в 1948 г. государства Израиль.

Как участие бене-израэль в индийском национально-освободительном движении, так и их интерес к сионизму представляют различные пути реализации единого стремления к национальной самоидентификации. Если в первых трех десятилетиях XX в. община была разделена на два лагеря, представители одного из которых в большей степени осознавали свою принадлежность к индийцам, чем члены другого, то к середине XX в. в общественно-политической жизни бене-израэль начинает побеждать тенденция идентификации с еврейским народом.

Во второй половине XX в. численность бене-израэль в Индии непрерывно уменьшалась, хотя и в настоящий момент община представлена в Бомбее и ряде других городов Индии⁷⁷.

¹ Две другие представлены кочинскими евреями, проживавшими в Кочине и других городах Малабарского побережья, и так называемыми багдадскими евреями. Название последних условно, так как данная община включала евреев, прибывших в Индию в XVIII-XIX вв. из разных городов Ближнего Востока, а не только из Багдада. Подробное описание общин содержится в следующих работах: *Segal J.B.* A History of the Jews of Cochin L., 1993, *Musleah, Ezekiel N.* On the banks of the Ganga - the Sojourn of Jews of Calcutta. North Quincy, Mass., 1975. Кочинской еврейской общине посвящена и работа автора «Евреи Индии (кочинская община)». Восток. 1996. № 6.

² *Isenberg Sh. B.* India's Bene-Israel: A Comprehensive Inquiry and Sourcebook. Bombay; Berkeley, 1988. P. 3.

³ *Wilson J.* The Beni-Israel of Bombay // *Indian Antiquary*. 1874. Vol. 3. P. 322.

⁴ *Kehimkar H.S.* The History of the Bene Israel of India. Tel-Aviv, 1937. P. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Gazetteer of the Bombay Presidency* 1883. Vol. 11. P. 85, 421; 1882. Vol. 13. Part 1. P. 273.

⁷ *Idem.* 1883. Vol. 11. P. 85, 422; 1882. Vol. 13. Part 1. P. 274.

⁸ *Isenberg Sh. B.* Op. cit. P. 161.

⁹ *Bamnolkar J.B.* The Bene-Israel Community, A Retrospect // *The Bene-Israel Annual and Yearbook*. Bombay, 1917. Vol. 1. P. 19-20.

¹⁰ *Горбюевский А.А.* Реформа 1861 г. в индийской армии // *Народное восстание в Индии*. М., 1957. С. 320.

¹¹ Military Collection No. 279 Enlistment of Eurasians File 4 1898 P 9-11

¹² *Idem.* P. 9

- ¹³ *Isenberg Sh. B.* Op. cit. P 162-163.
- ¹⁴ Gazetteer of the Bombay Presidency 1884 Vol 21. P 229.
- ¹⁵ The Bene-Israel Annual and Yearbook. Vol 1 P 50-52
- ¹⁶ *Ezekiel M.* History and Culture of the Bene-Israel in India. Bombay, 1948 P. 116.
- ¹⁷ The Bene-Israel Annual and Yearbook Vol. 1 P 61.
- ¹⁸ Idem. P. 55-56.
- ¹⁹ Idem. P. 66, 69.
- ²⁰ *Ezekiel M.* Op. cit. P. 118.
- ²¹ Ibid.
- ²² The Bene-Israel Annual and Yearbook. Vol 1. P. 57-58.
- ²³ Idem. P. 115-116.
- ²⁴ *Isenberg Sh. B.* Op. cit. P. 258.
- ²⁵ *Ezekiel M.* Op. cit. P. 111 В 1931 г. школа была переименована из Изра-элит в школу сэра Элли Кадури. Это было связано с тем, что Элли Кадури, состоятельный багдадский еврей, занимавшийся предпринимательской деятельностью в Гонконге, выделил для школы крупную сумму денег при условии, что она будет названа его именем. Под этим именем школа существует по сей день (*Isenberg Sh. B.* Op. cit. P 260)
- ²⁶ The Bene-Israel Annual and Yearbook. Vol. 1. P. 59-60.
- ²⁷ *Ezekiel M.* Op. cit. P. 116; The Bene-Israel Annual and Yearbook V 1 P. 67
- ²⁸ The Bene-Israel Annual and Yearbook. Vol. 1. P. 65-66, 69.
- ²⁹ *Roland J.* Jews in British India. L , 1989. P 41
- ³⁰ Israelite, June 1917. Vol 1. P 108.
- ³¹ *Roland J.* Op.cit. P. 48
- ³² Israelite. Nov. 1917. P. 131-133.
- ³³ *Roland J.* Op.cit. P. 101-102.
- ³⁴ Bene-Israel Conference Imbrogllo. Bombay, 1917. P 4-7.
- ³⁵ Friend of Israel. Dec. 1917. P 142.
- ³⁶ *Roland J.* Op.cit. P. 55
- ³⁷ The Bene-Israel Annual and Yearbook. 1918/1919.Vol. 2. P 23.
- ³⁸ *Roland J.* A Decade of Vitality: Bene Israel Communal Development // Jews in India. Sahibabad, 1986. P. 336.
- ³⁹ The Bene-Israel Review 1926. Vol. 1. No. 2. P. 1-2, 7-10.
- ⁴⁰ Israelite. Oct. 1918. Vol. 2. P. 141-142.
- ⁴¹ *Strizower Sh.* The Children of Israel: the Bene Israel of Bombay. P. 143.
- ⁴² *Roland J.* A Decade of Vitality: Bene Israel Communal Development // Jews in India. P. 336.
- ⁴³ Ibid. P. 291.
- ⁴⁴ Israelite. July 1917 Vol 1 P 3
- ⁴⁵ Текст письма опубликован в работе Джоан Роланд. - *Roland J.* Jews in British India. P. 52-53.
- ⁴⁶ Реформа, или Закон об индийских советах, была подготовлена вице-королем Минто и министром по делам Индии Морли. Новый закон предусматривал увеличение числа выборных членов в центральном и губернаторских законодательных советах. Была введена система выборов по куриям - общей, землевладельческой и мусульманской - *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* История Индии. М , 1979 С 375-376
- ⁴⁷ Новейшая история Индии. М , 1959 С 67-69.
- ⁴⁸ *Roland J.* Jews in British India. P 52

- ⁴⁹ Ibid. P 53
- ⁵⁰ Ibid. P 287
- ⁵¹ Ibid. P 53.
- ⁵² Friend of Israel Dec 1917 P 143-144
- ⁵³ Friend of Israel Jan.-March 1921. P. 6.
- ⁵⁴ Israelite March-April 1923 Vol. 7. P 35
- ⁵⁵ Israelite. July-August 1922 Vol. 6 P. 109-110
- ⁵⁶ *Roland J. Jews in British India* P. 103.
- ⁵⁷ Friend of Israel. Apr.-June 1921 P. 45
- ⁵⁸ *Roland J. Jews in British India*. P 102.
- ⁵⁹ Israelite. July-August 1920 Vol. 4. P. 95.
- ⁶⁰ Israelite. Jan.-Feb. 1923. Vol. 7. P 7.
- ⁶¹ Комиссии поручалось изучить «действие системы управления, распространение образования и развитие представительных учреждений в Британской Индии» и «доложить, желательны ли и в какой мере установление ответственного правительства». Комиссия была сформирована из членов консервативной, либеральной и лейбористской партий Англии без привлечения представителей индийской общественности - Цит по: Новейшая история Индии. С. 174.
- ⁶² *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* Указ. соч. С. 428.
- ⁶³ Israelite. Jan.-Feb. 1923. Vol. 7. P. 7.
- ⁶⁴ *Roland J. Jews in British India*. P. 100.
- ⁶⁵ Первая конференция «круглого стола» была собрана по предложению английского правительства в ноябре 1930 г для обсуждения доклада комиссии Саймона. Для нас особый интерес представляет вторая конференция «круглого стола» (сентябрь 1931 г.), так как в ее составе работал вышеуказанный подкомитет по делам меньшинств. — *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* Указ. соч. С. 438; Новейшая история Индии. С. 271.
- ⁶⁶ The Jewish Advocate 1931. March. P. 128.
- ⁶⁷ *Roland J. Jews in British India*. P. 146.
- ⁶⁸ Third and Forth Bene-Israel Conferences Reports. Bombay, 1922. P. 8-12.
- ⁶⁹ Friend of Israel July-Sept. 1920. Vol. 4. P. 72-73.
- ⁷⁰ Israelite. 1919. Vol. 3. P. 74 (Подробнее о проблеме взаимоотношений между бене-израэль и багдадскими евреями см. *Roland J. Jews in British India*.)
- ⁷¹ *Roland J. Jews in British India*. P. 150.
- ⁷² The Jewish Advocate. 1938 December 2. Vol. 9. P. 11-12.
- ⁷³ Idem.
- ⁷⁴ *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* Указ. соч. С. 455, 460-462.
- ⁷⁵ *Roland J. Jews in British India*. P. 214.
- ⁷⁶ The Jewish Advocate. 1940. October. P. 17.
- ⁷⁷ *Isenberg Sh. B.* Op. cit. P. 296.



В.А. МАКЛАКОВ И ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС**(Из истории русского либерализма)*

1

Конституционно-демократическая партия, главная партия российских либералов, ее противниками справа традиционно считалась «еврейской». Для этого были некоторые основания: партия последовательно выступала за еврейское равноправие; среди ее лидеров было некоторое число евреев, в том числе М. М. Винавер, одновременно входивший в руководство ряда еврейских организаций; деятельность партии, в особенности партийная печать, в значительной степени финансировалась предпринимателями еврейского происхождения. В то же время в отношении к еврейскому вопросу русские либералы далеко не всегда и не во всем были едины. Достаточно вспомнить период между первой русской революцией и мировой войной, когда отчетливо проявилось нарастание интеллигентского антисемитизма и в известной полемике по поводу «чирикковского инцидента» П.Б. Струве заговорил об «асемитизме» и необходимости продемонстрировать «национальное лицо». Тогда ему отвечали П.Н. Милоков и, с «еврейской стороны», В.Е. Жаботинский¹.

В нашей статье речь пойдет об отношении к еврейскому вопросу Василия Алексеевича Маклакова (1869-1957), адвоката, депутата Государственных дум второго — четвертого созывов, кадета весьма нетипичного, человека, отличавшегося по воспоминаниям одного из современников, настоящей «рускостью» и, волею судеб (при участии, разумеется, его собственной воли), неоднократно с этим «вопросом» сталкивавшегося. Случай Маклакова в известном смысле уникален — он был одним из адвокатов Бейлиса и, по общему мнению, его речь

Олег Витальевич Будницкий — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН

* Статья написана при поддержке The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism

сыграла решающую роль в исходе процесса; именно ему партия поручила выступить в III Государственной Думе по вопросу об отмене черты оседлости, и он же в IV Думе выступил против несвоевременного, по его мнению, внесения законопроекта об уравнивании евреев в правах, чем вызвал негодование политически активного еврейства по всей стране.

Опыт Маклакова, повторю еще раз — уникален; в то же время в его отношении к «еврейскому вопросу» отразились, на наш взгляд, некоторые черты, характерные для русского либерализма.

В Маклакове каким-то образом сочетались западник со славянофилом. По его собственному признанию, месяц, проведенный во Франции в 1889 г., остался лучшим в его жизни, а западноевропейское политическое устройство стало если и не идеалом, то ориентиром в его политической деятельности. Со второй половины 1890-х годов Маклаков ежегодно ездил во Францию отдохнуть и, позволю предположить, подышать воздухом свободы. В 1908 г. он увлекся славянским движением, принял участие в деятельности различных славянских обществ и комитетов. Несомненно, толчком к этому послужили события на Балканах, в частности, аннексия Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины. Славянофильство Маклакова позднее нашло даже внешнее выражение — он отрастил бороду, стал носить одежду и шапку в «русском стиле»².

В одной из своих публичных лекций того времени, читанной в Обществе славянской культуры, Маклаков сформулировал свое понимание национализма. Отвечая на возражения неназванных оппонентов слева о несвоевременности увлечения славянским вопросом, когда «мы сами живем в атмосфере произвола, жесткости и разорения», а также на их опасения, что национализм, проповедуемый сторонниками славянского единства, «был всегда отводом от необходимых реформ», он говорил:

«Вас пугает возрождение национализма? Я понимаю, что реакция негодует на то, что мы из ее рук берем это зная, ее единственный психологический ресурс, как это назвал один русский писатель; но почему же вы огорчаетесь этому? Разве мы можем не радоваться возрождению национального чувства? Разве этого возрождения может не быть у народа в момент его обновления? Разве национальное чувство народа не то же, что

чувство собственного достоинства у человека?... Но и национализм бывает разных родов, как и чувство достоинства. Есть достоинство раба, и достоинство свободного человека.

Есть то достоинство, которое учит кланяться сильным и затем на слабых вымещать свое унижение. Есть и то извращенное национальное чувство, которое широко открывает двери германскому вмешательству, и это унижение возмещает походом против финляндцев, поляков, евреев, малороссов, и в этом видит удовлетворение национального чувства»³.

На этих словах речь Маклакова была прервана продолжительными аплодисментами, а также приставом, который после следующей, вполне безобидной фразы оратора, на всякий случай прекратил собрание.

Итак, Маклаков считал себя националистом, однако «национализм свободного человека» он считал несовместимым с преследованием слабых. Из контекста его цитировавшейся выше речи отчетливо видно, что его национализм — государственный и направлен, если так можно выразиться, «вовне» — на защиту внешнеполитических интересов России и интересов славянских народов, которых пыталась поглотить Австро-Венгрия при поддержке Германии. В той части своей речи, которая осталась произнесенной, Маклаков намеревался подчеркнуть, что славянское национальное возрождение должно происходить «во имя идеи свободы и равенства, а не насилия и порабощения». Он указывал, что прогрессивная внешняя политика «непреренно сочетается и с прогрессивной политикой внутренней».

Прежде всего с позиций защиты интересов российской государственности Маклаков выступал в III Думе и за отмену черты еврейской оседлости. Собственно, точное название вопроса, по которому он выступил с речью 9 февраля 1911 г., звучало следующим образом: «о направлении законодательного предположения, внесенного 166 членами Государственной Думы 31 мая 1910 г.: об отмене ограничений евреев в праве избрания местопребывания и передвижения с одного места на другое по вопросу о желательности в комиссию, избранную 30 ноября 1909 г., для рассмотрения проекта закона о неприкосновенности личности»⁴.

Маклаков совершенно справедливо определил значение внесенного законопроекта: «Впервые еврейский вопрос был поставлен на очередь не в виде поправки к другому закону, а самостоятельно, как назревшая государственная проблема, как

признание ненормальности еврейского вопроса в России»⁵. Он также справедливо указал, что закон о черте еврейской оседлости противоречит началам Манифеста 17 октября 1905 г., в котором России был обещан правовой порядок, и следовательно, должен быть пересмотрен⁶.

Маклаков, говоря об антисемитизме, выделил, ссылаясь на материалы обсуждения еврейского вопроса в Комитете министров, две его разновидности — общественно-расовую и государственную. Отказываясь обсуждать вопрос об общественно-расовом или бытовом антисемитизме, Маклаков говорил, обращаясь к российским парламентариям: «Мы должны здесь решить, ... насколько это чувство антисемитизма имеет право проявляться в государственном управлении». Для него, собственно, проблемы здесь не было: признавая право каждого «отворачиваться от статуй Антокольского и закрывать уши от музыки Рубинштейна», то есть право отдельного человека быть антисемитом, Маклаков подчеркивал, что «государство не имеет права им быть; ибо у государства есть свой долг, есть свои обязанности перед подданными, ибо государство может быть только правовым явлением»⁷.

Эта идея — несовместимость правового порядка и гарантий прав личности с ограничениями определенной категории граждан Российской империи в свободе передвижения и права выбора местожительства — красной нитью проходит через всю речь Маклакова. Если власть уступает предрассудкам, в данном конкретном случае «общественно-расовому антисемитизму», это свидетельствует о неверии самой власти в силу государственности, приводит к подрыву государственности, — полагал Маклаков. Кстати, одной из проблем, которая волновала на протяжении всей его юридической и общественно-политической деятельности этого, по определению М.М. Карповича, «рыцаря законности», была не только проблема гарантий прав личности, но и сочетание прав и интересов личности с правами государства. Маклаков отчетливо видел эту антиномию в демократии — права личности должны быть ограждены законом, в то же время гарантом законности может быть только государство. Государство обязано быть справедливым ко всем, а не создавать, к примеру, «то развращающее правовое чувство положение, что нельзя морально осуждать еврея, который взятку дает, чтобы с ним поступили по закону, и платит ту же взятку за то, чтобы закон повернули в его пользу. Закон о еврейской оседлости так же противоречит сознанию права, что еврей,

который его нарушает, — этот еврей по справедливости осужден быть не может; вина лежит на властях, которые это делают, на тех, кто заставляет его платить, кто его развратил, но больше всего на законе, который его на это толкает»⁸.

Завершая свою речь, Маклаков напомнил фразу аббата Сьейеса, что те, «которые не умеют быть справедливыми, не могут быть свободными». «И вот, если Государственная Дума, если русское народное представительство не умеет быть справедливым, то оно этим покажет, что оно не может быть и свободным. И потому еврейский вопрос есть наш вопрос, правовой вопрос; еврейский вопрос есть вопрос торжества права в России»⁹.

Итак, для Маклакова «еврейский вопрос» был русским вопросом. Во всяком случае, такова была его трактовка в речи 9 февраля. Кроме сути речи Маклакова имеет немаловажное значение характер его аргументации. Дело в том, что, кроме традиционных и вполне понятных аргументов в пользу отмены черты оседлости — ее бессмысленности с экономической и вредности с правовой точки зрения, бедственного положения еврейского населения в Черте, явного противоречия между обязанностями еврейского населения по отношению к российскому государству и его правами и т.д., он прибег к таким неожиданным доводам, как, например, то, что отмена черты даст антисемитам «моральное право быть антисемитами».

Маклаков разъяснял, что несправедливая государственная политика сделала государство виноватым перед каждым отдельным евреем. Благодаря несправедливым законам антисемитизм, «который мог бы быть предметом только несочувствия или удивления, этот антисемитизм в России возмущает, возмущает, как битье по лежащему, как несправедливость, и, я бы сказал, иногда даже как непорядочность... когда у нас жалуются, что русская национальность не дает достаточного отпора еврейству, я бы хотел сказать тем, кто жалуется, что для этого нужно уничтожить тот государственный антисемитизм, который сделал то, что быть антисемитом у нас так же удобно, как битье по лежащему, топтать того, кто уже связан. Я бы сказал антисемитам, что они первые должны настаивать на признании еврейского равноправия, чтобы этим приобрести моральное право быть антисемитами»¹⁰.

Столь оригинальная аргументация даже побудила советского историка А. Я. Авреха счесть Маклакова едва ли не защитником антисемитизма¹¹. Дело, однако, было в том, что

Маклаков и в юриспруденции, и в политике был прагматиком. Для него важно было не только провозгласить те или иные постулаты, которые он считал правильными, но и добиться конкретного результата — оправдания своего подзащитного, если речь шла о судебном процессе, или проведения того или иного законопроекта, если дело происходило в Государственной Думе. Стремясь добиться результата, Маклаков пытался понять точку зрения противоположной стороны, как бы стать на сторону противника, найти возможные точки соприкосновения, компромисса. Политика действительно была для него искусством возможного. Стремясь получить поддержку большинства Думы, настроенного или откровенно антисемитски, или, во всяком случае, весьма настороженно по отношению к евреям и не собиравшегося «пятнать» свою репутацию голосованием в поддержку отмены черты оседлости, Маклаков в присущей ему манере пытался подтолкнуть антисемитов проголосовать за ее отмену, да еще и так, чтобы они сами этого не заметили. Отсюда и аргументы, объясняющие антисемитам, что объявлять евреям бойкот при существовании черты оседлости — непорочно, а вот после ее отмены — вроде как уже и не стыдно.

Впрочем, думские антисемиты совершенно не чувствовали дискомфорта от того, что «топтались по лежащему». Выступавший вслед за Маклаковым Марков 2-й напомнил о своей точке зрения на евреев «как на расу человеконенавистническую, расу преступную». «Как человеконенавистники, — продолжал Марков, которого, в числе прочих, Маклаков пытался убедить в полезности для антисемитов отмены черты оседлости, — евреи подлежат не только в России, но и везде ограничениям. В одних местах, как у нас, эти ограничения оформлены в законе, в других местах с ними борются тем путем, — «возвращал» Маклакову его «прием» Марков, — который рекомендовал в своей талантливой речи В.А. Маклаков, то есть путем бойкота, экономической борьбы, путем борьбы личной, частной, общественной, но не государственной. Но от такой борьбы с евреями я должен вас, гг., удержать: русские люди еще не в состоянии бороться с иудеями своими средствами. Иудейская сила, сила чрезвычайная, сила почти нечеловеческая, — это сила, с которой отдельные люди не в состоянии бороться. С этой ужасной силой, которой я необычайно боюсь, с этой адской силой бороться под силу только государству. Да и государству еще удастся ли справиться с иудеями, — так они сильны, так они богаты, так они экономически влия-

тельны, так ловко захватывают в свои цепкие лапы, подчас, — бросал еще один увесистый камень в маклаковский «огород» Марков, — самых талантливых русских людей». («Адвокатов», — пояснил для сомневающихся, как отмечено в стенограмме, «голос справа»¹².)

Черту оседлости III Дума, избранная по столыпинскому закону 3 июня 1907 г., разумеется, не отменила. Отменилась она ходом вещей уже во время первой мировой войны.

Что же касается антисемитов — думских и внедумских, то Маклаков с блеском взял у них своеобразный реванш два года спустя, когда ему довелось продемонстрировать качества адвоката уже не в переносном, а в прямом смысле слова — во время процесса Бейлиса.

Обстоятельства дела Бейлиса достаточно известны. Защищали его звезды русской адвокатуры О.О. Грузенберг, А.С. Зарудный, Н.П. Карабчевский и В.А. Маклаков. По общему мнению, решающую роль в оправдании Бейлиса сыграла речь Маклакова. Речь Маклакова на процессе по делу Бейлиса поначалу кажется «ниже предмета». В центре внимания российской так же, как и мировой общественности, была проблема ритуального убийства, в котором обвинялся приказчик кирпичного завода Зайцева в Киеве Мендель Бейлис, а по сути — все еврейство. Дебаты экспертов в основном были посвящены проблеме употребления евреями крови в ритуальных целях и тому подобным сюжетам.

Речь коллеги Маклакова Оскара Грузенберга была направлена прежде всего на защиту еврейства и адресована «городу и миру». Прямо противоположной тактики придерживался Маклаков. «Нам говорят, господа присяжные заседатели, — обратился он к, по распространенному мнению, «темным» присяжным, — что на этот процесс глядит весь мир, а мне хотелось бы забыть про это, хотелось бы, чтобы никто на это не глядел и говорить только с вами, господа присяжные заседатели!»¹³. Маклаков умело свел дело с «высот» историко-философских дискуссий на почву конкретного уголовного дела. Кроме подробного юридического анализа дела, убедительно продемонстрировавшего шаткость улики, представленных обвинением, он нашел убедительные, психологически точные слова, адресованные данному составу присяжных.

Маклаков призывал присяжных забыть о еврейском вопросе, обо всем, что было сказано обвинением «о еврейской нетерпимости, о грехах еврейских газет, о грехах их заступни-

ков» и т.д. во имя правосудия. Еврейский вопрос оставался для него по-прежнему русским вопросом и, кроме судьбы Бейлиса (причем в гораздо большей степени), Маклакова волновала репутация русского правосудия. Об этом он вполне откровенно говорил в заключительной части своей речи на суде: он предостерегал присяжных от того, чтобы они прислушивались к тем обвинениям в отношении еврейства, которые щедро расточал прокурор: в этом случае «пострадает нечто не менее дорогое для вас, чем Бейлис, пострадает русское правосудие. Бейлис смертный человек, пусть он будет несправедливо осужден, ведь это забудется. Мало ли невинных людей осуждалось, жизнь человеческая коротка, они умерли, умрет и Бейлис, умрет его семья, все забудется, все простится, но этот приговор... этот приговор не забудется, этот приговор останется... если вы осудите Бейлиса, независимо от улик, а за наши грехи, за их грехи, за что-то другое, если он будет жертвой искупления, то ведь если бы даже и нашлись люди, которые первое время порадовались бы вашему приговору, то потом они пожалеют, а ваш приговор останется печальной страницей в истории нашего правосудия»¹⁴.

Маклаков показал себя в этой речи, по мнению одного из присутствовавших в зале суда юристов, «достойным учеником Плевако». Центральным моментом речи стала сцена, очевидно, причастной к убийству главы воровской шайки Веры Чеберяк с ее умирающим сыном, которая, по словам очевидца, «должна была потрясти слушателей». Недаром в стенограмме процесса в этом месте несколько раз отмечено «движение» в зале¹⁵. Маклаков нашел ясные и понятные присяжным слова: «Здесь присяга — не осудить виновного, здесь крест Спасителя, здесь портрет Государя Императора. В этом деле все сводится к одному: сумеете быть справедливыми, забудьте все остальное»¹⁶.

Бейлис, как известно, был оправдан, а свое мнение о процессе и роли в нем министерства юстиции Маклаков выразил в статьях, опубликованных в «Русских ведомостях» и «Русской мысли»¹⁷. Характерно название статьи в «Русской мысли» — «Спасительное предостережение: Смысл дела Бейлиса». Редактор «Русской мысли» П.Б. Струве, по воспоминаниям Маклакова, прочтя его статью, обнял его и поцеловал. В статье говорилось, что приговор присяжных спас доброе имя суда, едва не опороченного действиями высших судебных властей. Однако же эти статьи не были оставлены без внимания мини-

стерством юстиции, и Маклаков, так же как редакторы «Русских ведомостей» и «Русской мысли», был предан суду «за распространение в печати заведомо ложных и позорящих сведений о действиях правительственных лиц».

Уже во время первой мировой войны Маклаков, наряду с редакторами, опубликовавшими его статьи, был приговорен к трем месяцам тюремного заключения. Избавила их от «отсидки» Февральская революция. Любопытно, что по тем же мотивам был осужден еще раньше Маклакова В.В. Шульгин, идейный антисемит, тем не менее выступивший на страницах своей газеты «Киевлянин» против судебных властей, явно стремившихся добиться осуждения Бейлиса по сфабрикованным уликам. Шульгин тоже избежал тюрьмы, но по другой причине — он отправился добровольцем на фронт, был ранен, и после этого сажать его было как-то неудобно¹⁸.

Однако обратимся к тексту статьи Маклакова в «Русской мысли». Ее автора волнует прежде всего не «еврейский вопрос» или, более конкретно, «кровавый навет», а судьба русского правосудия. «Если для одних, для противников Бейлиса, — писал Маклаков, — этот процесс представлялся борьбой международного еврейства с Россией, отпором государства попыткам давления на него, то для других эта борьба казалась только искусственной декорацией, за которой скрывается нечто несравненно более важное. Процесс Бейлиса не был борьбой государства с внешними силами, а опасной внутренней болезнью самого государства.

Когда придет время и все успокоятся, сами обвинители ужаснутся тому, как был поставлен этот злополучный процесс с того момента, когда, вместо обвинения Бейлиса, вместо улик *против* Бейлиса, стали говорить о ритуале. Не о единичном изуверстве, а о *ритуале*. Страшно подумать, к чему привела эта невозможная и ненужная постановка. Судьба жестоко покарала руководителей дела за эту ошибку»¹⁹.

Перечислив многочисленные нарушения в ходе следствия и суда, продемонстрировав, что прокуратура фактически вступила в союз с воровской шайкой, Маклаков с горечью подводил неутешительный итог: «Вот что обвинение Бейлиса сделало с русским судом, с Судебными Уставами, прожившими полвека, и это унижение суда, хотя бы и против евреев, хотя бы в интересах признания ритуала, не могло оставить равнодушными тех, для кого достоинство суда было небезразлично». Поставленный таким образом процесс дискредитировал даже

антисемитизм и наиболее трезвомыслящие антисемиты «ужаснулись и стали за Бейлиса»²⁰.

Одно из благодетельных последствий процесса Маклаков, как ни странно это звучит, видел в том, что некоторым антисемитам стало стыдно за *такой* антисемитизм. Другое «здоровое» последствие процесса заключалось в том, что он «не мог породить отвращения к демагогии, протеста против той роли, которую в нашем государственном строе начинает играть охлократия под прикрытием патриотизма, не мог не вызвать скорби по независимой и *уважающей себя* государственной власти». «Было ли поведение этой власти достойно руководителей великого государства, которые должны уметь быть справедливыми, быть выше темных страстей?» — задавался вопросом Маклаков.

Далее он отчетливо показал, кто «поставил» этот процесс, чьи интересы, забыв о необходимости для государственной власти быть справедливой, она на самом деле выражала. С момента похорон Ющинского, на которых черносотенцы разбрасывали прокламации, суть которых сводилась к двум словам: «Бей жидов!», и вплоть до окончания процесса, власть находилась в добровольном плену у черносотенных организаций, подобных «Двуглавому Орлу». «В дело Ющинского дважды была замешана Дума, — напоминал Маклаков, — на помощь «Двуглавому Орлу»... шли правые партии Думы, и признание ритуала делалось доказательством патриотизма. Отыскание убийцы Ющинского перестало быть делом бесстрастного правосудия, оно стало вопросом политики, мерилom патриотизма, условием поддержки и доверия правых организаций. Этим делом, отношением к нему ломали и создавали карьеры... в августе 1911 года — сознательно или бессознательно, вольно или невольно — власть капитулировала перед правыми, правосудие перед политикой»²¹.

В оправдательном приговоре Маклаков прежде всего видел доказательство отсутствия каких-либо улик против Бейлиса. Его не смущал и даже не очень интересовал невнятный ответ присяжных на первый вопрос, который можно было трактовать как признание существования ритуальных убийств у евреев. Председатель суда нарочито неясно сформулировал первый вопрос, но даже если сделать уступку и признать, что присяжные хотели утвердительно ответить на вопрос о ритуале, — подчеркивал Маклаков, — «раз Бейлис в их глазах невинен, то ритуал, ими признанный, висит в воздухе». Мнение

же присяжных о ритуале, в отрыве от материалов дела, значения не имеет; это значит лишь, что они верили одним экспертам больше, чем другим, «а в этом они не судьи и их мнение по этому вопросу цены не имеет»²².

Много лет спустя, можно сказать несколько эпох спустя, уже после второй мировой войны и Холокоста, Маклаков в своих воспоминаниях писал: «Можно по-разному смотреть на самую допустимость еврейской секты, практикующей ритуальные убийства. Я помню, как О.Б. Гольдовский, известный московский еврейский адвокат и общественный деятель, сердился, когда я ему говорил, что принципиально это готов допустить. Религия не отвечает за секты, которые могут в ней образоваться, как христианство не ответственно ни за скопцов, ни за самосжигателей... В таком допущении для евреев ничего обидного нет. И едва ли стоило по поводу процесса Бейлиса ставить на разрешение малокультурных присяжных вопрос о том, допускает ли такие убийства иудейская вера? Такой вопрос не их компетенция и что бы они ни сказали, цена их мнению не велика. То, что могли решить присяжные, заключалось в одном: виновен ли Бейлис в убийстве?»²³.

Вероятно, именно эта часть мемуаров Маклакова побудила современника событий, бывшего секретаря Учредительного собрания и одного из редакторов «Современных записок» М.В. Вишняка раздобыть давнюю статью Маклакова о деле Бейлиса. Вишняк писал Маклакову под свежим впечатлением перечитанной им статьи: «Я хотел бы задать Вам один вопрос после прочтения Вашей статьи. Когда я был у Вас, Вы упомянули о разногласии между защитниками во время слушания дела Бейлиса. Грузенберг держался того мнения, что на скамью подсудимых посажено еврейство и от «кровавого навета» надлежит защищать не только Бейлиса, но и еврейство в целом. Другие же считали, что защищать надо подсудимого, Менделя Бейлиса, и никого другого»²⁴.

Некоторые фрагменты статьи Маклакова побудили Вишняка «поставить вопрос»: «Значит ли это, что неуместное или рискованное, по Вашему мнению, в ходе процесса, можно было бы сказать после процесса? Или к тому времени, когда Вы писали свою статью, Вы изменили первоначальный свой — и всей защиты — взгляд и стали на точку зрения Грузенберга?... Вы, мне кажется, — упрекал Маклакова Вишняк, — несколько благодушно, хотя и остроумно толкуете вердикт присяжных, оправдавших Бейлиса, но оставивших под сомнением вопрос

о ритуальном употреблении крови евреями. Говорю это не только с «общей точки зрения», но и на основании личных переживаний и собственного опыта».

Вишняк припомнил свою службу в качестве вольноопределяющегося, которую он проходил как раз в период дела Бейлиса в захолустном Егорьевске, и о том, с каким напряжением его сослуживцы следили за развитием судебного следствия. Вишняк «определенно ощущал» тогда, что как «своего» еврея сослуживцы его к «изуверам» не относили. Но, тем не менее, он оставался «под подозрением».

«Конечно, не физически немощный и примитивный Мендель был мишенью власти, — писал Вишняк, — а еврейство. Именно последнее власть хотела опозорить, осквернить, насмерть ранить. И то, что я переживал в егорьевской казарме, в той или иной форме переживало все еврейское население в России. Процессуальные и «тактические» соображения (темный состав присяжных) могли диктовать защите сосредоточить свои усилия на оправдании Бейлиса. Но по существу подход Грузенберга был, мне кажется, более правилен. Приговор дал удовлетворение защите, но вопроса не решил. И в том, и в другом случае «мужички постояли за себя...»²⁵.

Маклаков в ответном письме по сути подтвердил довольно отчетливо сформулированные обвинения Вишняка в «благодарности» относительно вопроса о ритуальных убийствах. «Я лично всегда был сторонником защиты Бейлиса, — писал его бывший адвокат, — а не евреев, которые, во-первых, прямо не обвинялись, и достаточного материала у них не было. Можно было говорить, что угодно, доказывать невиновность самого Бейлиса, при признании факта ритуального убийства. Но одних улик против Бейлиса было недостаточно даже для получасовой речи. Я никогда не становился на точку зрения Грузенберга. Конечно, можно было утверждать, что в ответе «не доказано» заключалось косвенное признание существования ритуального убийства. Витте мне говорил, что Ротшильд ему это написал. Но я утверждаю, что если бы был малейший намек на участие в убийстве Бейлиса, то оправдательный приговор был бы невозможен»²⁶.

Маклаков считал вредной для возможного исхода дела шумиху, поднятую по его поводу в европейской печати. «Для того, чтобы ставить вопрос о ритуале, нужно было сначала выделить из этого дела Бейлиса, — разъяснял он смысл своей позиции. — И хотя я сознаю, что для эффекта было бы, конеч-

но, лучше, чтобы присяжные ответили: «нет, не доказано», но нужно из двух зол выбирать меньшее. Подняв перчатку, мы для судебного спора были беззащитны. Ведь на все то, что мы говорили, нам отвечали ссылками на средневековые процессы и на разных прохвостов, вроде Неофита и Пранайтиса. Принявши навязанный нам спор на навязанной нам почве, мы рисковали судьбою Бейлиса. Это я и ставил в вину Грузенбергу, тем более, что у меня был аргумент, который многих знатных евреев возмущал (напр., Гольдовского), где я говорил: бессмыслица обвинять в пролипании крови еврейство, но как можно сказать, что среди еврейства не было подобной секты, как среди христиан были бегуны, хлысты и скопцы и т.п. Это религию не порочит. Это я говорил только в частных совещаниях, конечно, не публично»²⁷.

Кстати, в этом отношении Маклаков был не совсем прав, он не имел под руками текста своей речи на процессе или, возможно, специально ее не перечитывал. Между тем, уже в самом ее начале он говорил, обращаясь к присяжным: «Вот другой вопрос... были ли отдельные изуверы и секты, которые теперь и раньше, много веков тому назад употребляли христианскую кровь? Вам говорила экспертиза, что такие процессы бывали, и что они иногда оканчивались осуждением, — правда ли это? Но ведь вы и этого вопроса по совести решить не возьметесь. Дай Бог вам справедливо разрешить одно убийство Ющинского, а не решать эти старые дела, о которых вы почти ничего не знали, которые могли быть ошибкой, как признавал и гражданский истец. <...> Но, может быть, и были изуверы, они могли быть везде, могли быть и у евреев, могли быть плохие люди, могло быть все, я не знаю, но разве вы это должны решать? Ведь если были тогда невинно осужденные, вы их не воскресите; если были виноватые, которых не нашли, вы их не найдете. Об этом не стоит и говорить!»²⁸.

Надо ли говорить, что такая позиция была совершенно неприемлема с «еврейской» точки зрения. Опять-таки много лет спустя после происходивших событий известный юрист Алексей Гольденвейзер, которому Маклаков послал свою книгу «Из воспоминаний», писал ее автору: «Мне многое запомнилось в Вашей речи в защиту Бейлиса, в частности, помню следующие фразы из первой части речи (воспроизвожу их по памяти, хотя слышал их 40 лет назад): «Говорят, что и у нас — христиан, есть изуверские секты, и что евреи поэтому не должны обижаться, когда утверждают, что такие секты есть у них.

Однако забывают о разнице в положении нас и их. Мы признаем существование этих сект и этим от них отгораживаемся. А евреи справедливо отрицают существование таких сект среди евреев и могут поэтому болезненно относиться к подозрениям, исходящим от представителей другой веры. Представим себе, что не здесь, а в далеком Китае стали бы говорить, что наша вера, наше Евангелие допускает, чтобы мы употребляли **китайскую** кровь для обрядовых целей, — все мы возмутились бы таким обвинением». Мне кажется, что Вы этими словами оправдываете позицию Гольдовского, против которой Вы выступаете теперь... Хочу еще напомнить экспертизу проф. Ковцева по делу Бейлиса, говорившего, что если бы нашли обескровленный труп и имелись бы доказательства, что убийцей был религиозный еврей, то он скорее был бы готов допустить, что убийца выпустил кровь для того, чтобы труп съесть, чем для того, чтобы выпить кровь. Ведь все дело в том, что «кровавый навет» на евреев (как когда-то на христиан) явно не основан на фактах, а является проявлением религиозной и расовой ненависти или травли»²⁹.

Гольденвейзер воспроизвел фрагмент речи Маклакова довольно точно, вернее, он довольно точно передал его смысл³⁰. Правда, Маклаков не говорил, что евреи отрицают существование изуверских сект «справедливо», он лишь объяснял, почему против обвинения в ритуальных убийствах поднялось **все** еврейство. Впрочем, если бы Маклаков пустился в доказательства того, что у евреев таких сект нет, он нарушил бы избранную им тактику. Да и роли адвокатов были расписаны заранее. Кстати, комментируя речь Маклакова на процессе по делу Бейлиса, Гольденвейзер неизбежно сравнил ее с речью Грузенберга: «Я слышал Вашу речь на этом процессе и затем ее внимательно читал в стенограмме, появившейся в «Киевской мысли», так как вскоре после процесса делал доклад в одном кружке, посвященный анализу Вашей речи и речи Грузенберга. Помню, что мой отец (известный киевский адвокат - А.С. Гольденвейзер) говорил о Вашей речи, что Вы показали себя в ней достойным учеником Плевако... Мой отец говорил, что... Вы сумели выбрать, как центральный момент речи, сцену Чеберячки с умирающим Женей, которая в Вашем изложении должна была потрясти слушателей. (Скажу мимоходом, что речь Грузенберга, которую я также слышал, мне тогда не понравилась и что мои замечания о ней в упомянутом докладе носили критический характер, но перечитывая эту речь при подготов-

ке издания посмертных «Очерков и речей» Грузенберга, я оценил некоторые отрывки высоко и поместил их в этом сборнике...»³¹.

Итак, опровержение «кровавого навета» играло для Маклакова, несомненно, второстепенную роль. Для него в деле Бейлиса «еврейский вопрос» опять был «русским вопросом». «Нельзя забывать, — писал он в заключение своей статьи о деле Бейлиса, — что оправдание Бейлиса не победа Европы, не победа еврейства, не крушение антисемитизма; это нечто более сложное и глубокое. Ни одно политическое направление, ни один человек не может приписать победы себе; победила Россия...» Победу России Маклаков усматривал в том, что «не нашлось 7 присяжных, чтобы без улик, из одной ненависти к евреям, из одного желания принципиального признания ритуала осудить невинного человека. Присяжные спасли Бейлиса от каторги, а русский суд от ошибки, — и это им не забудется. Но не окончательный вердикт 12 человек, а волнение всего общества, живой отклик страны — самое ценное в этом деле. Процесс разбудил наше общественное равнодушие, пробудил здоровые чувства там, где их не ожидали, показал опасность, где многие ее не видали. Он был показательным уроком для тех, кто имеет очи, чтобы видеть, стал спасительным предостережением... Дело Бейлиса воспитало русское общество, и эта его роль еще не окончилась»³².

«Воспитательную» роль дела Бейлиса поняли и власти. Для Маклакова, как уже говорилось выше, это обернулось приговором к трехмесячному заключению, поводом к которому послужили публикации статей, разъясняющие «смысл» происшедшего. Сорок лет спустя Маклаков вновь подчеркнул, что было для него главным в деле Бейлиса: «Интерес этого процесса был только в том, почему и как судебное ведомство защищало настоящих убийц, которых все знали, и стремилось к осуждению невинного Бейлиса? Это была картина падения судебных нравов, как следствие подчинения суда политике. В деле Бейлиса оно дошло до превращения суда в орудие партийного антисемитизма... Приговор присяжных в тот момент спас честь русского суда»³³.

Итак, речь Маклакова оказалась «ниже предмета». Перечитывая речи защитников задним числом, Гольденвейзер, сразу высоко оценивший речь Маклакова и весьма скептически — Грузенберга, воздал дань последнему, о чем и писал Маклакову. Действительно, в отрыве от атмосферы процесса, хорошо

чувствующейся не только по воспоминаниям очевидцев и участников, но по самой стенограмме, речь Грузенберга, считавшего себя центральной фигурой защиты, кажется более отвечающей не только российскому, но фактически мировому масштабу дела. «Шумиха», поднятая европейской печатью, была отнюдь не беспочвенной. Однако совершенно очевидно, что речь Маклакова более адекватна месту и времени происходящего действия. Эта речь, если угодно, более человечна. Он защищает именно этого «немошного и примитивного» Менделя и тем самым делает для защиты еврейства (и русского суда!) больше, чем любые вдохновенные и возвышенные ораторы. Перечитайте сейчас свежими глазами речи защитников. Речь Маклакова остается единственной, лишенной художественных излишеств и в то же время безусловно убедительной своей точностью, простотой и там где нужно — выверенным психологизмом.

Значение речи Маклакова для российского еврейства определяется одним, но решающим моментом — достаточно предположить, что Бейлис не был бы оправдан, — чего бы стоили все блистательные рассуждения Грузенберга? Но дело закончилось так, как оно закончилось; решающую роль в этом, по-видимому, сыграло умение московского адвоката найти ключ к разуму и душам присяжных, заслуживает ли он упрека за то, что «вынес за скобки» взволновавший весь мир вопрос о ритуале?

Кто бы мог подумать, что один из главных героев дела Бейлиса три года спустя будет представляться многим политически активным евреям едва ли не главным противником еврейского равноправия. В последний год существования Российской империи, 1916-й, «Прогрессивный блок» решил поставить в повестку дня Государственной Думы правительственный законопроект о крестьянском равноправии, внесенный в Думу еще в 1907 г. К этому времени основные положения законопроекта, по сути представлявшие подтверждение мер, проведенных еще П.А. Столыпиным 5 октября 1906 г. в порядке применения 87-й статьи Основных законов, уже давно вошли в жизнь. Никаких особых приключений при прохождении законопроекта в Думе не предвиделось. Однако опасность для законопроекта, по выражению Маклакова, который был докладчиком по этому вопросу, «выходила не от противников, а от друзей, которые им хотели воспользоваться, чтобы под видом поправок протаскать контрабандой новые нормы, ничем с рассматриваемым законом не связанные»^{3 4}.

Кадетская фракция, в частности, намеревалась крестьянское равноправие дополнить еврейским. С точки зрения Маклакова, «худший враг евреев не мог придумать более ложного, а для самих евреев более вредного шага; эта поправка рисковала бы из-за евреев отнять у крестьян те права, которыми с 1906 г. они уже фактически пользовались». Ибо в том случае, если бы законопроект был отклонен в целом, права крестьян, которыми они пользовались с 1906 г., автоматически аннулировались. В результате докладчику, в нарушение партийной дисциплины, пришлось выступить против предложения собственной фракции. По признанию Маклакова, нарушить партийную дисциплину ему помогло отсутствие лидеров партии, которые в то время находились за границей в составе парламентской делегации. Законопроект был проведен в маклаковской редакции^{3 5}.

Отношение Маклакова к еврейскому вопросу было, если можно так выразиться, классически-либеральным. Разумеется, он был сторонником еврейского равноправия. Однако это не был для него первоочередной вопрос. Если верить дневниковой записи Ариадны Тырковой, Маклаков даже заявлял в кругу единомышленников еще до начала мировой войны: «Я — отличный кадет. Я принимаю всю программу за исключением принудительного отчуждения земли, всеобщего избирательного права и равноправия евреев»^{3 6}. Конечно, Маклаков иронизировал. Менее всего он мог считаться «отличным кадетом». В партии он занимал крайне правую позицию и всегда, по словам ее лидера П. Н. Милюкова, «был при особом мнении». Он действительно был противником принудительного отчуждения частновладельческих земель и всеобщего избирательного права, полагая, что народ к нему еще не готов. Слова же о неприятии равноправия евреев следует понимать в том смысле, что Маклаков не считал необходимым ставить этот вопрос раньше других, более, по его мнению, насущных. Поэтому он и воспротивился постановке вопроса о равноправии евреев в IV Думе, аргументируя это тем, что прежде надо ликвидировать неполноправие крестьянства.

Отклонение поправки о равноправии евреев вызвало бурную и негативную реакцию еврейской общественности, причем «отголоски» выступления Маклакова можно было услышать и весьма далеко от традиционно политически активных столиц. Любопытное агентурное донесение сохранилось в архиве Донского охранного отделения, освещающее реакцию ме-

стных кадетов на отклонение законопроекта о еврейском равноправии. На основании агентурных данных начальник местного розыскного пункта доносил 25 июня 1916 г. директору департамента полиции, препровождая копии начальникам Петроградского и Московского охранных отделений, что «известные еврейские круги очень взволнованы по поводу отклонения поправки о еврейском равноправии во время чтения в Государственной Думе законопроекта о крестьянах».

По инициативе нескольких местных кадетов еврейского происхождения на даче кадета, присяжного поверенного и, кстати, одного из руководителей местной еврейской общины Абрама Городисского, было созвано собрание, на котором был поднят вопрос о еврейском равноправии и было решено запротестовать кадетскую фракцию в Думе, намерена ли она поднять этот вопрос «во время осенней сессии Государственной Думы в связи с законопроектами о земской реформе и волостном земстве, или кадеты, главным образом русские интеллигенты, оставят вопрос этот открытым до окончания войны». Собрание постановило «обратиться к Центральному кадетскому Петроградскому комитету с просьбой поставить на разрешение этот вопрос в очередном комитетском собрании и о своем решении по этому вопросу довести до сведения провинциальных кадетских комитетов».

«Помимо указанного собрания местные евреи, — говорилось в донесении, — как кадеты, так и принадлежащие к левым партиям, повели сильную агитацию о блоке с трудовой и социал-демократическими партиями, в программу коего, первым делом, поставить вопрос о равноправии и самоопределении национальностей: грузинской, армянской, мусульманской и еврейской; нацию польскую они минуют, поскольку ей русским правительством обещана автономия.

Свою связь с социал-демократической и трудовой партиями они думают установить через Чхенкели и Керенского. Что касается инициатора крестьянского законопроекта Маклакова, то евреи думают развить против него настолько сильную агитацию в самой Москве между кадетскими и левее настроенными Московскими обывателями, что на будущих выборах в Государственную Думу Маклакову, вероятно, по их словам, придется снять свою кандидатуру в члены Государственной Думы.

Денежные средства для образования блока, для расходов по изданию литературы — брошюр и листовок, утверждают Ростовские евреи, найдутся у них в избытке»¹⁷.

Однако претворить в жизнь свои планы «устранения» Маклакова ростовским еврейским деятелям не удалось хотя бы по той причине, что выборы в V Государственную Думу не состоялись. Состоялась — революция, в марте 1917 г., казалось, разрешившая еврейский вопрос в России, если под «еврейским вопросом» понимать только неполноправное положение евреев. Кто мог тогда, в атмосфере всеобщего ликования, представить, что вскоре «достижения» революции обернутся для российского еврейства чудовищными погромами, сопоставимыми с Хмельнитчиной и превзойденными, по количеству жертв, лишь во время Холокоста.

2

Гражданская война, началом которой послужила революция, освободила ее участников, по выражению П.Б. Струве, правда, сделанному еще по поводу революции 1905 г. «от всяких нравственных сдержек». Принципа «на войне, как на войне», по сути, придерживалась и та часть русских либералов, которая входила в политическое окружение генерала А.И. Деникина, чьи войска осуществили около 200 погромов на Украине, зверски уничтожив или искалечив тысячи весьма далеких от политики местечковых евреев^{3 8}. На это фактически закрывали глаза и оказывали активную поддержку Деникину такие видные кадеты, как председатель ЦК партии Павел Д. Долгоруков, члены ЦК П.И. Новгородцев, С.В. Панина, С.С. Салазкин, П.П. Гронский, Н.К. Волков, А.В. Тыркова. В состав деникинского «правительства» — Особого совещания — вошли члены ЦК Н.И. Астров, К.Н. Соколов, В.А. Степанов, М.М. Федоров. Какие-либо протесты против еврейских погромов со стороны членов кадетского руководства, пользовавшихся определенным влиянием в «деникии», нам неизвестны. Более того — К.Н. Соколов, возглавлявший с начала 1919 г. деникинское ведомство пропаганды, несет полную ответственность за тот антисемитский характер, который эта пропаганда нередко носила.

Кадеты не могли не знать о происходящем. Но дальше констатации фактов в частной переписке дело не шло. «Очень плохо с евреями, — писала А. В. Тыркова В. Л. Бурцеву в

сентябре 1919 года из Ростова-на-Дону. — Их все бьют. Больше всего украинцы. Махновцы и прочие вору. Громят и красивые местами жестоко. Меньше всего погромов в районе Добрармии, но и здесь бывают...»³⁹. Тыркова писала это как раз в те дни, когда погромы, осуществляемые белыми, приближались к своей кульминации. Р. Пайпс справедливо сравнивает Фастовский погром, осуществленный бригадой терских казаков под командованием полковника Белогорцева, с нацистскими Aktion. В городке с 10-тысячным еврейским населением в период с 23 по 26 сентября 1919 г. было зверски замучено до полутора тысяч жителей⁴⁰.

«В августе и сентябре, когда Добровольческая армия шла от победы к победе и взятие Москвы казалось неотвратимым, белые утратили последнюю осторожность: им стало все равно, что о них думают в Европе, — пишет Р. Пайпс. — Продвигаясь на запад и захватывая последовательно Киев, Полтаву и Чернигов, служившие в рядах белых казаки одну за другой одерживали победы и в погромах. Опыт тех летних месяцев, по словам одного историка (И.Б. Шехтмана. — О.Б.), продемонстрировал, что там, где речь шла о евреях, было позволительно с полной безнаказанностью давать волю животным инстинктам. Не предпринималось никаких попыток оправдать эти зверства; в тех случаях, когда оправдание все же требовалось, евреев обычно обвиняли в симпатии к коммунистам, в предательском отношении к белым, на которых они якобы «нападали из-за угла»⁴¹.

Паралокс ситуации заключался в том, что белые придерживались законодательства Временного правительства и теоретически (а кое-где и практически) евреи пользовались всеми правами, предоставленными им свергнутой в октябре 1917 г. либерально-демократической властью. Однако фактически, с развитием гражданской войны и антисемитскими настроениями, овладевшими основной массой белых войск, жизнь, не говоря уже о собственности, российских евреев была защищена менее, чем когда-либо в истории страны. Антисемитизм, как показал П. Кенез на основании изучения личной переписки офицерства, был массовым и поистине зоологическим, став, в определенной степени, суррогатом идеологии белого движения⁴².

Часть российских либералов, активно участвовавших в белом движении, не только не предприняла каких-либо решительных шагов для того, чтобы остановить разнузданную антисемитскую

пропаганду, но фактически солидаризировалась с теми, кто возлагал на евреев коллективную ответственность за происшедшую революцию.

В постановлении Харьковского совещания членов партии Народной свободы, проходившего с 3 по 6 ноября 1919 г. и посвященного «еврейскому вопросу», ответственность за погромы возлагалась в конечном счете на большевиков. Большевики, конечно, были далеко не агнцами Божьими и на совести большевистских войск немало погромов, однако их число не идет ни в какое сравнение с количеством погромов, учиненных войсками белых и различными украинскими формированиями. Самое же главное заключалось в том, что большевистские власти жестоко карали погромщиков и антисемитские настроения пресекали. Антисемитизм никоим образом не входил в состав большевистской идеологии и, разумеется, не использовался в качестве средства пропаганды. Другое дело, что большевистские войска нередко были проникнуты такими же антисемитскими настроениями, что и противостоящие им войска белых. «Красные» отнюдь не пропагандировали меры, направленные на борьбу с антисемитизмом, из опасения, что это только усилит широко распространенное отождествление коммунистов с евреями.

Как бы то ни было, для того чтобы возложить на большевиков ответственность за антиеврейские погромы, нужно было проявить некое диалектическое мастерство. Авторам постановления его было не занимать: «Совещание признает, — говорилось в постановлении, — что растленная атмосфера, созданная большевизмом, возведшим в принцип голое насилие и физическое истребление противников, является одной из основных причин возобладания в массах темных инстинктов. Это растление духа послужило благодарной почвой для отвратительных актов насилия, которые в совокупности своей представляются подлинным всероссийским погромом. Кровавый смерч пронесся по всей стране, поражая русских граждан и вырывая массовые жертвы среди всех слоев населения, среди духовенства, офицерства, интеллигенции, крестьян и рабочих. Порожденное большевизмом моральное одичание вызвало также распространение еврейских погромов»⁴³.

Теоретическая часть была вполне правильна. Вот только почему-то ничего не говорилось о том, кто же все-таки еврейские погромы по преимуществу устраивает и что делать, чтобы остановить неназванных погромщиков. Более того — ответствен-

ность за происходящее возлагалась по сути на самих евреев, недвусмысленно провозглашался принцип коллективной ответственности и как будто подтверждался тезис многочисленных антисемитских брошюр и листовок о некоем едином руководящем центре у евреев.

«Сознательные и руководящие круги еврейства должны объявить беспощадную войну тем элементам еврейства, которые, активно участвуя в большевистском движении, творят преступное и злое дело. <...> Русское еврейство должно понять, что вне безусловного и безоговорочного признания и поддержки национальной диктатуры и Добровольческой Армии, воссоздающих русскую государственность, нет спасения, и что только твердый правопорядок, который стремится установить национальная власть, обеспечит надежную защиту всем гражданам без различия национальностей и веры»⁴⁴.

Оставалось, правда, неясным, почему путь к «твердому правопорядку» должен лежать через еврейские погромы. Нельзя не согласиться с советской исследовательницей, писавшей, что кадетские резолюции по национальному вопросу оправдывали антисемитизм⁴⁵. Антисемитские настроения охватили не только «темные» массы, но и значительную часть русской интеллигенции. Струве писал Астрову вскоре после окончания гражданской войны по поводу сбора средств на издание мемуаров Деникина и о затруднениях, которые при этом встречались:

«В оценке Деникина, глупой, лживой и хамской, впрочем, играют очень важную роль еврейские влияния, неспособность большинства евреев рассматривать русскую историю иначе как под углом зрения «еврейских погромов». Я все это могу писать совершенно свободно, т.к. я не деникинец и не антисемит... Евреи рассуждают так: при Деникине были еврейские погромы, в которых повинны были и воинские части (это верно); при Деникине евреев не пускали в офицеры (это тоже верно), а потому Деникин мерзкий реакционер и его режим был реакционен. Они только неспособны понять, что ненависть к евреям проникла весь русский народ (ненависть эта почти животная даже у интеллигентов) и что это гораздо важнее и ужаснее того, что Деникин антисемит (если он таковой). Ибо с антисемитизмом, как всенародным настроением, справиться может только очень сильная власть»⁴⁶.

Маклаков был одним из немногих либералов, тесно связанных с белым движением, кто пытался убедить руководство белых противостоять погромному антисемитизму, кто считал

необходимым объединение всех антибольшевистских сил России для совместной борьбы и последующего восстановления страны и шел на сотрудничество с еврейскими организациями. Благодаря стечению различных обстоятельств после Февральской революции Маклаков, несмотря на то, что мог рассчитывать на пост министра юстиции, получил, в конце концов, «всего лишь» назначение послом в Париж. По иронии судьбы он нанес первый визит во французское министерство иностранных дел 8 ноября 1917 г., на следующий день после большевистского переворота. Ему так и было суждено остаться послом несуществующего правительства.

В годы гражданской войны Маклаков играл ключевую роль в деле «дипломатического обеспечения» белого движения, которое без поддержки извне вряд ли могло долго просуществовать. Он находился в постоянном контакте с руководителями белых, дважды — в октябре 1919 г. и сентябре 1920 г. — ездил в Россию. Так что он представлял положение дел в России, в том числе положение евреев, не только по рассказам очевидцев и информации официальных лиц. Безупречная репутация Маклакова и удивительная для российского политика терпимость обеспечивали его контакты с представителями всего политического спектра антибольшевистской России — от крайне правых до левых. Достаточно откровенны, по-видимому, были с ним и представители еврейства — и российского, и зарубежного.

20 октября 1919 г., во время пребывания Маклакова в «деникии», его посетили представители Еврейской политической коллегии в Ростове — А.Л. Черников, Г.Я. Брук и Ф.Е. Ландер. Речь шла, разумеется, о погромах и о мерах по их предотвращению. Посол говорил достаточно жестко и прагматично: «Подробности неинтересны. С точки зрения государственной тысяча ли убитых или десять тысяч — особой принципиальной разницы не представляет. Погромы, независимо от размеров и степени их жестокости, сами по себе недопустимы, и меры к их прекращению обязательно должны быть приняты». Маклаков сообщил депутации, что уже неоднократно говорил об этом с Деникиным. Брук изложил послу перечень мер, которые, по мнению представителей еврейства, следовало бы принять. Маклаков был с ними согласен, указав, что он уже говорил с Деникиным по поводу необходимости издания декларации, осуждающей погромы, и выразил надежду, что она скоро будет опубликована⁴⁷.

«Привлечь всех виновных к ответственности, понятно, необходимо, — говорил далее посол. — Публикация об этом тоже, понятно, необходима. Для меня лично в этом сомнения нет, но не могу не признать также точки зрения Деникина о чрезвычайной опасности этих мер, так как привлечение к суду и осуждение офицеров может вызвать очень сильное неудовольствие в офицерской среде, и это может привести к отрицательным результатам»⁴⁸. Маклаков за время своего недолгого пребывания на Дону сумел очень точно оценить настроенности офицерства — этого «станового хребта» Деникинской армии. Офицеры были преисполнены «горделивым чувством», «что в них одних спасение России, — писал Маклаков Б. А. Бахметеву вскоре после возвращения из стана белых, — и что нужно следовать тем советам, которые они дают. А эти советы и понятия офицерства очень упрощены: бей социалистов, бей спекулянтов, бей жидов, и плохо то, что не всегда власти могут бороться с такими настроениями»⁴⁹. Бороться с этими настроениями власти нередко не только не могли, но и не хотели. В ответ на рассказ Брука о речи Деникина перед представителями еврейской общины Одессы, смысл которой сводился к словам: «Повлияйте на вашу молодежь», то есть на официальном уровне провозглашался принцип круговой поруки, Маклакову только и оставалось, что протянуть: «Да-а!...»⁵⁰.

Подверглись коррозии, как было показано выше, и либеральные убеждения некоторых товарищей Маклакова по партии. Он констатировал это в разговоре с еврейской делегацией: «Те либеральные круги, которые, я знаю, всегда очень хорошо относились к евреям, теперь у них этого настроения нет. Правда, это явление временное и скоро оно пройдет, но пока это так...»⁵¹. Разумеется, это относилось не ко всем российским либералам, такие лидеры российского либерализма, как П. Н. Милкоков, Ф. И. Родичев, И. И. Петрункевич, В. Д. Набоков категорически выступили против применения принципа «круговой поруки» по отношению к еврейству, осудили погромы, антисемитскую пропаганду. Патриарх партии кадетов Петрункевич в «Еврейской трибуне» подверг резкой критике публикацию в октябре 1919 г. в кадетской «Свободной речи», выходящей в Ростове-на-Дону, статьи Ив. Наживина «К еврейской интеллигенции», в которой «бывший интернационалист» «преклонился» перед лозунгом «Россия для русских» и предложил, по примеру Румынии, объявить евреев иностранцами, а именно — подданными Палестинского государ-

ства. «Мы можем и должны напомнить об ответственности той прессе, — писал Петрункевич, — которая, подобно «Свободной речи», под видом оскорбленного патриотизма, сеет среди русского народа ненависть и подстрекает его к насилию и междоусобию»⁵².

В то же время кадеты, находившиеся за границей, хотели убедить то ли других, то ли себя в том, что в погромах повинны лишь «отдельные части» армии Деникина, что «погромы состоялись помимо вождей, против них», что «Деникин всею силой сопротивлялся им». «Мы знаем про энергичную репрессию против погромщиков», — выдавал желаемое за действительное Родичев⁵³. «Идеологов лозунга «бей жидов» можно найти только в темных низах, откуда вербуются махновцы, григорьевцы и проч.», — писал Набоков⁵⁴. Иллюзии «парижских кадетов» объясняются не только недостаточной осведомленностью. Потерять веру в армию Деникина означало утратить надежду на освобождение России от большевизма. «В России мы не видим другой организованной физической силы в защиту права, кроме армии Деникина», — писал Родичев⁵⁵, кстати тогда, когда военное поражение Деникина уже определилось.

Отсюда погромы признавались не виной, а «несчастьем» южной армии. «И оно будет исправлено, — надеялся Родичев. — Но это будет только тогда, когда уничтожится самое чувство погромщика, животная ненависть темных людей... Освобождение России не может состояться при торжестве междунациональных ненавистей. Вот почему борьба с антисемитизмом есть борьба за Россию, за возрождение в праве того, что разрушено ненавистью, за новую жизнь, есть помощь южной армии»⁵⁶. Нетрудно представить, чем бы закончилась попытка оказать такую помощь деникинской армии не на страницах парижской «Еврейской трибуны», а где-нибудь в Фастове или Киеве.

Маклаков более реалистично смотрел на вещи, нежели ветераны русского либерализма. В архиве российского посольства в Париже и среди личных бумаг Маклакова, которые хранятся в архиве Гуверовского института войны, революции и мира в Стэнфордском университете, сохранились письма посла, адресованные «первым лицам» «Русской Вандеи» — генералу А.И. Деникину, министру финансов деникинского правительства М.В. Бернацкому, начальнику Управления МИД в том же правительстве А.А. Нератову, главе врангелевского пра-

вительства А.В. Кривошеину, в которых, в числе прочего, затрагивался «еврейский вопрос».

В письме Деникину от 3 декабря 1919 г. Маклаков обращал внимание генерала на опасность агитации против белого движения в связи с погромами и на возможность прекращения из-за этого Соединенными Штатами помощи Добровольческой армии. Меры, которые предлагал принять посол, сводились к следующему:

«Во-первых, необходимо, чтобы мы знали правду. Я убежден, что слухи о зверствах и размерах погромов преувеличены; об одних и тех же говорят по много раз, все сгущая краски, но чтобы мы могли об этом спорить, необходимо, чтобы мы знали правду; я положительно настаиваю, чтобы после всякого погрома, если он еще когда-либо случится, нас извещали немедленно и как можно правдивее, что там было, чем погром объясняется, какие были приняты меры к предотвращению и репрессии и т.д. <...>

Вторая мера, столь же неотложная и еще более простая. Необходимо, чтобы Ваше Правительство нельзя было упрекнуть в хотя бы косвенном содействии погромной агитации. Антисемитизм достаточно силен, чтобы его каким бы то ни было способом разжигать. Между тем «Осваг» в этом грешит. Я сам видел брошюры и показывал их Соколову, из которых во всяком случае нельзя усмотреть, чтобы с антисемитизмом боролись. Одна такая брошюрка за границу способна произвести сенсацию, о которой Вы не сможете составить себе представления и которая набросит уже на Правительство ответственность за все то, что делается. Было бы, напротив, полезно, чтобы именно «Осваг» издавал бы время от времени брошюры, где бы указал на все зло еврейских погромов. Насколько я знаю, подобных брошюр ни разу не было издано. Меры предупреждения, репрессии, расследования, я знаю, принимаются. Прошу только обо всех их нам сюда сообщать»⁵⁷.

В таком же духе Маклаков писал министру финансов деникинского правительства М. В. Бернацкому, подчеркивая опасность для белых агитации, ведущейся против Добровольческой армии на Западе и в особенности в США в связи с по меньшей мере индифферентным отношением руководства белых к еврейским погромам и антисемитской агитации. «Если, быть может, — писал Маклаков, — Деникин действительно при всем желании не может предотвратить погромов, то, говорят нам здесь дружеские и искренно руссофильные евреи, вроде

Эльяшева, сделайте какие-нибудь иные жесты, при которых погромы будут диссонансом в общей политике». Маклаков указывал на пример Польши, где «при всем польском юдофобстве» среди должностных лиц довольно много евреев, а также на то, что «погромщик Петлора делал тот же жест». «На ссылки о погромах они могут ответить: Вы видите, что мы не антисемиты, антисемитизм это только проявление низких страстей подонков общества или хотя бы некоторых специальных кругов. Нам же ничего подобного нельзя указать»⁵⁸.

Маклаков отправил цитируемые письма вскоре после своего возвращения из поездки на Дон в октябре 1919 г. По-видимому, сведения о погромах, докатившиеся до Европы и США и вызвавшие соответствующую реакцию, заставили его еще раз напомнить Деникину и его окружению о необходимости изменить политику в отношении евреев. Ибо во время визита на белый Юг посол, по свидетельству самого Деникина, уже говорил с ним об этом. Деникин, вспоминая впоследствии о своей беседе с еврейской делегацией в Таганроге (в нее вошли представители Екатеринославской, Харьковской, Ростовской и Таганрогской общин), просившей Деникина «особым торжественным актом» осудить еврейские погромы, отметил, что «прибывший из Парижа осенью 1919 г. российский посол Маклаков привез также требование парижского еврейства о «торжественной декларации» и о включении в состав правительства «хотя бы одного еврея»⁵⁹.

Под «парижским еврейством» Деникин, очевидно, подразумевал российских евреев-эмигрантов. Любопытны мотивы, по которым главнокомандующий отказался пойти навстречу просьбе еврейской делегации, так же как остался глух к настояниям российского посла в Париже: «Они не могли понять, что слова здесь бессильны, что всякий лишний шум вокруг этого вопроса только утяжелял положение евреев, вызывая раздражение в массе и обычные обвинения: «продался жидам». Не могли понять, что борьба в аспекте *защиты еврейства* была тогда безнадежна, и могла быть ведена целесообразно лишь под знаком *общей* морали и *общей* воинской дисциплины: осуждать и карать сурово *всякий* разбой, *всякое* насилие над людьми — православными, магометанами, евреями — безразлично»⁶⁰.

Нетрудно заметить сходство соображений Деникина с резолюцией кадетского Харьковского совещания, где еврейские погромы как бы «топились» в погроме всероссийском и прекращение насилий над евреями увязывалось с восстановлени-

ем твердой власти и правопорядка в стране. И «конституционные демократы» и либеральный генерал как будто не замечали, что исключительно евреи подвергались насилиям только за то, что они евреи, без различия пола, возраста и политической ориентации (которой у подавляющего большинства замученных просто не имелось).

Маклаков, в отличие от своих товарищей по партии, связавших себя с белым движением и фактически капитулировавших перед антисемитскими настроениями, продолжал бомбардировать письмами руководство белых, настаивая на изменении политики по отношению к еврейству. Он в основном аргументировал это прагматическими соображениями, хорошо представляя, какие чувства питает большинство его корреспондентов к евреям. Так, в письме Бернацкому от 5 декабря 1919 г. Маклаков сообщал о выгодном предложении Сионистского банка (вероятно имея в виду Еврейский колониционный банк) закупить необходимые для деникинской армии товары и доставить их в обмен на сырье. «Подкладка этого предложения, — разъяснял посол, — которая выделяет его от прочих, та, что этим актом сионистская организация желает сделать красивый жест — помочь русскому населению от имени еврейства без каких бы то ни было спекулятивных целей. Вот почему эта организация хотела бы не обращаться ни к каким посредникам, ни своим, ни чужим, а передать товары прямо в руки Правительству»⁶¹. Нетрудно понять мотивы, двигавшие представителями банка. Они, по-видимому, пытались обменять товары на кровь, хотя бы таким образом побудив деникинцев прекратить погромы.

Некоторое время спустя Маклаков, к которому обратился Д.С. Пасманик, известный деятель сионистского движения и сотрудник деникинского заграничного «официоза» — газеты «Общее дело», просил А.А. Нератова оказать содействие в получении виз российским сионистам для поездки на сионистский конгресс в Базеле. «Необходимость пойти навстречу их пожеланиям вызывается, — напоминал Маклаков, — кроме соображений общего характера еще и тем, что сионисты, как я уже сообщал в Таганрог, изъявили готовность, при посредстве своих банковских учреждений, оказать финансовую помощь Доброармии»⁶².

Нам неизвестно, рассматривало ли деникинское правительство предложения, поступившие от представителей еврейских организаций, но даже если бы оно намеревалось сделать ка-

кие-то шаги навстречу, было уже поздно. Отступление деникинских войск под натиском Красной Армии вскоре превратилось в паническое бегство, завершившееся Новороссийской катастрофой. Деникина сменил Врангель, а от «Русской Ван-деи» остался один Крымский пятачок.

Врангель пытался учесть ошибки Деникина, он понимал разлагающее воздействие антисемитизма на армию и погромные настроения решительно пресекал. Впрочем, это было и гораздо легче сделать в масштабе одной Таврической губернии. «Белый Крым» не мог просуществовать без помощи извне, это обусловило большее внимание к общественному мнению на Западе. В письмах к врангелевскому премьер-министру А. В. Кривошеину, кстати, бесспорному антисемиту, но прежде всего прагматику, Маклаков также поднимал «еврейский вопрос». Ссылаясь на разговор с «одним из самых почтенных и видных представителей еврейства», который смотрит на еврейский вопрос «глазами русского человека и государственника», посол считал необходимым прислушаться к мнению этого неназванного деятеля: «живя за границей, он отлично понимает, какое роковое значение для Врангеля может иметь всякое проявление антисемитизма, особенно в настоящее время, когда Америка занята выборами президента республики и когда голос еврейства, поднятый в пользу Врангеля, мог бы иметь благие политические последствия».

Учитывая вышеизложенное, Маклаков передал Кривошеину пожелания своего парижского собеседника: «От Вашего правительства, — подчеркиваю, не лично от Врангеля, который до сих пор стоит выше подозрений, но именно от Правительства, на которое здесь направляются главные стрелы (в отличие от деникинского правительства, в которое входил ряд левых — кадетов, а затем, после его реорганизации, даже социалист Н. В. Чайковский, в правительство Врангеля вошел ряд бывших видных чиновников царского времени — наряду с Кривошеиным это были Г. В. Глинка, Е. К. Климович и др., что вызывало подозрения и недовольство со стороны русской либерально-демократической эмиграции, а также правительственных кругов и прессы западных демократий. Врангель пытался, следуя тезису П. Б. Струве, вошедшего в его правительство в качестве начальника Управления внешних сношений, проводить «левую политику правыми руками». — О.Б.), — в настоящее время ничего другого не нужно, как только чтобы было ясно, что это Правительство не только не сочувству-

ет погромам, но и действительно их не допустит и намерено принять все меры, чтобы их не допустить». Кроме некоторых символических заявлений, Маклаков советовал Кривошеину ввести в действие ту статью прежнего Уложения о наказаниях, по которой преследовались фабричные, аграрные и т.п. беспорядки; в ней был пункт, который предусматривал наказание за беспорядки на почве религиозной вражды, и ее применяли к тем случаям, когда судили за еврейские погромы. «Было бы полезно и в общем совсем не соблазнительно, — считал Маклаков, — если бы в этом общем виде эта статья была восстановлена, если она отменена или вообще, если бы о существовании ее напомнили. Она не выделила бы евреев в особое положение и не была бы направлена только против еврейских погромов, но против погромов вообще; но было бы ясно, с другой стороны, что и они под нее подходят. С другой стороны, было бы полезно, если бы были какие-нибудь декреты в порядке ли усиления уголовной кары или административной меры против газет и т.д., которая бы объявила недопустимость призывов к беспорядкам между прочим наряду с другими и на почве религиозной вражды. Все это имело бы характер для подтверждения недопустимости погромов, которой могло бы быть сейчас хорошо использовано... Словом, мысль очень ясная — рассматривать погромы с точки зрения их государственной опасности и недопустимости, со всеми вытекающими из этого последствиями. В сущности здесь сейчас так нетребовательно, что считали бы это большим плюсом»^{6 3}.

В другом письме Кривошеину, пользовавшемуся репутацией дельца, Маклаков воспроизводил свой разговор с А.Ф. Треповым, одним из лидеров правых кругов российской эмиграции, бывшим недолгое время премьер-министром в царской России. Трепов, по словам Маклакова, «самым категорическим образом заявил себя врагом антисемитизма». Трепов, скептически относившийся к возможности «сговориться» с русскими евреями, был более оптимистически настроен относительно «видных евреев Запада», которые «спокойнее смотрят на вещи и издали более здраво судят. Если, — говорил он, — сговориться с этими заграничными евреями и убедить их в том, что ни под каким видом Врангель не допустит погромов и не будет подстрекать антисемитизма, что он поймет и необходимость помощи еврейского капитала в будущем строительстве России, поймет, что оно заинтересовано, чтобы поставить Россию на ноги, если подобного рода договор (даже не договор, а

просто разговор), не подлежащий никакой огласке, был бы достигнут и ему бы поверили, то тогда мы бы имели все еврейство, т.е. весь капитал, на своей стороне»⁶⁴.

Врангель, как смог убедиться Маклаков во время своего краткосрочного визита в Крым, действительно понимал опасность антисемитизма, поразило его другое — широкое распространение антисемитских настроений среди интеллигенции и духовенства. Причем речь шла о духовенстве рафинированном — бывшем «либеральном батюшке» В.И. Востокове, отслужившем молебен по поводу Февральской революции в красных ризах, а также о бывшем марксисте, бывшем кадете, известном философе, публицисте и экономисте, одном из авторов сборника «Вехи», принявшем в 1918 году сан священника, а в то время профессорствовавшего в Таврическом университете, — С.Н. Булгакове.

Любопытно, что Врангель, не считая для себя возможным публичное преследование священников за антисемитские проповеди, попросил Маклакова переговорить с Булгаковым, его товарищем по московскому университету и партии кадетов. Кстати, Булгакова, как и Маклакова, в шутку называли в партии «черносотенными» кадетами, поскольку они занимали в партии правые позиции, а Маклаков, по его собственным словам, был самым правым кадетом. Врангель имел в виду, что Маклаков сумеет через «более культурных епископов» повлиять на тех пастырей, в чьих проповедях отчетливо звучали нотки, способные спровоцировать паству на погромные действия.

Свой разговор с Булгаковым Маклаков подробно воспроизвел в письме к своему коллеге на дипломатическом поприще — послу в Вашингтоне Б.А. Бахметеву. Переписка с Бахметевым занимает особое место в эпистолярном наследии Маклакова. Его деловые отношения с Бахметевым быстро переросли в дружеские и наряду с официальной корреспонденцией Маклаков посылал ему личные письма с размышлениями и впечатлениями. Если его письма официальным лицам содержат конкретные предложения по еврейскому вопросу, причем те или иные меры аргументируются сугубо прагматически, то в письме Бахметеву дается блестящая зарисовка настроений в белом Крыму, характеристика той почвы, на которой расцвел антисемитизм. Маклаков очень точно определил среду, продуцирующую антисемитские идеи и ведущую за собой «темную» массу — определенные слои православного духовенства и интеллигенции.

«Что же касается до антисемитизма, — писал он, — то здесь я встретил, пожалуй, самый опасный вид антисемитизма: подозрение, если не говорить убеждение, что вообще всем миром владеет объединенный еврейский кагал, организованный где-то такое в Америке в коллегию, и что большевизм был сознательно напущен ими на Россию. Я скажу Вам, что пока это не убеждение самого Булгакова; но у него большие сомнения, что это правда, и он настойчиво и очень подробно допрашивал меня о том, в какой мере теми данными, которыми я обладаю, можно было бы опровергнуть это представление. Он выпытывал меня о моих связях с масонством, о том, что мне приходилось там видеть и слышать, и о *raison d'être* существования масонства и т.д.; словом, я вижу, что для Булгакова, если не теперь, то в будущем, а для менее культурных епископов и в настоящее время, преобладающая роль евреев среди большевистских главарей не случайность и объясняется не историческими причинами, а есть только проявление той тенденции завоевать мир, которая приписывается [евреям]. Булгаков определенный противник погромов и с этой стороны признает, что проповеди Востокова, хотя и не погромные, — он это отрицает, — но могут вызывать не христианские и очень опасные чувства в массе. Он достаточно культурен, чтобы это признать, но, с другой стороны, Булгаков мог бы дать опору гораздо более опасной, я бы сказал, отжитой тенденции государства смотреть с совершенным удовлетворением на самозащиту от еврейства; я бы не удивился, если бы Булгаков одобрил если не черту оседлости, то запрет вступать в государственную службу и вообще правовые ограничения еврейства. Так вот, видите ли, какие проснулись вновь тенденции среди представителей интеллигенции, так как Булгаков все-таки интеллигент. Опасность всего этого отлично понимают и Врангель, и Кривошеин. Но если здесь, за границей, кажется, что этому легко положить предел и что нужно только окрикнуть духовенство, то стоит побывать в Крыму и видеть тамошнее общественное настроение, чтобы понимать, что простая элементарная осторожность не позволила бы относительно духовенства слишком кавалерийских мер».

«Мы с Булгаковым встретились очень дружески и дружески разошлись, проговорив целую ночь и целое утро, — писал Маклаков. — Я скажу больше, мы кое до чего договорились, но все-таки между нами обнаружилась такая пропасть в исход-

ных точках, после которой никакое соглашение не представлялось возможным». — констатировал посол⁶⁵.

Письмо к Бахметеву позволяет определить отношение самого Маклакова к «еврейскому вопросу» в период гражданской войны. Если в посланиях к официальным лицам «Русской Вандеи», от которых он добивался мер, долженствующих остановить погромы и разнuzданную антисемитскую пропаганду, Маклаков неизменно обосновывал необходимость их принятия внешнеполитическими причинами⁶⁶ или прямой материальной выгодой для белого лагеря, то в письме к Бахметеву, личном и откровенном, отчетливо просматривается его собственная точка зрения. Она осталась неизменной и последовательно либеральной. Если участники Харьковского совещания, товарищи Маклакова по партии и по антибольшевистской борьбе, фактически капитулировали перед военщиной и антисемитизмом, то он пытался противостоять тем тенденциям в политике белых, которые означали уступку самым низменным инстинктам толпы.

3

Почти десять лет спустя после окончания гражданской войны Маклаков вновь обращается к еврейскому вопросу. И вновь это нашло отражение в его переписке; однако на этот раз «еврейский вопрос» стал специальным предметом полемики Маклакова с Василием Витальевичем Шульгиным, одним из самых известных и, вероятно, самым литературно одаренным русским антисемитом двадцатого века.

Переписка Маклакова и Шульгина началась в 1921 г. и продолжалась более или менее регулярно до начала тридцатых годов. В России их многое разъединяло; если Маклаков был правым кадетом, то Шульгин просто правым, убежденным монархистом, националистом и идейным антисемитом. Маклаков был думской «звездой», его речи, как правило, становились событием. Шульгин также был не из последних думских ораторов, славился язвительностью и умением вывести противника из себя. Как и Маклаков, Шульгин много писал, тем паче, что у него была своя газета «Киевлянин».

Много лет спустя, в 1970 г. Шульгин надиктовал воспоминания о 1917—1919 гг. Вспомнил он и о Маклакове, совершив экскурс в «думские» годы:

«Мне всегда нравилось в Маклакове, — говорил Шульгин о своем идейном противнике, — отсутствие крайностей фанатизма. С ним можно было говорить по любому предмету, и он никогда не лез на стену, пытаясь что-либо доказать. Политически же он обратил на меня внимание во 2-й Государственной Думе, когда еще я был мало заметным депутатом. Он говорил о военно-полевых судах. Как адвокат он особенно выдвигал то, что у судимого военно-полевым судом нет никаких судебных гарантий и, прежде всего, у него нет защитника. Я ответил ему с кафедры Думы, что это совершенно верно — гарантий нет, защитника нет и это плохо, но, переходя в нападение, спросил:

— А где же защитники в тех подпольных судилищах, где приговаривают к смерти людей, начиная от министров и кончая городскими на улицах?

Маклаков взял слово, чтобы мне ответить, и сказал, что нельзя уравнивать власть и террористов. В этом он ошибался. В это время шла борьба совершенно военного характера с кровавыми убийствами и жертвами, число которых на стороне правительственной власти намного превышало число расстрелянных по приговору военно-полевых судов.

С этого времени, хотя мы и продолжали спорить, принадлежа к разным партиям, но между нами установилась манера спорить, которая устраивала нас обоих. Симпатия к противнику — одно из тех чувств, которое важно во все времена, но, может быть, никогда оно не было так нужно, как сейчас.

«Маклаков был один из светлых умов, какие я знал, — замечал Шульгин. — Как очень умный человек, Маклаков не мог быть крайним. Когда ум побеждает страстность, то он видит и свет, и тени в каждом явлении»⁶⁷.

Временами их позиции сближались, например, в период «дела Бейлиса». Маклаков, как уже упоминалось, был одним из защитников Бейлиса и произнес очень продуманную и юридически безупречно аргументированную речь на процессе. Простота, логичность и, что весьма немаловажно, доступность маклаковской речи оказали, по-видимому, решающее воздействие на присяжных. Шульгин поначалу подписал в Думе запрос крайне правых от 29 апреля 1911 г. об убийстве Андрея Ющинского. Правые, разумеется, усматривали в случившемся ритуальное убийство.

Однако позднее, убедившись, что дело шито белыми нитками, Шульгин опубликовал в «Киевлянине» в первый день про-

цесса статью, в которой назвал сфабрикованными все улики против Бейлиса⁶⁸. Номер был конфискован впервые за 50-летнюю историю газеты, успевшие разойтись экземпляры перепродавались по 10 руб. Шульгин был приговорен к трехмесячному аресту «за клевету на лиц прокурорского надзора», но сидеть ему не пришлось: помиловал Николай II. Знал бы царь, что именно убежденный монархист Шульгин вместе с ненавистным царской семье А. И. Гучковым три с половиной года спустя приедет принимать его отречение!

В годы первой мировой войны позиции либералов и части правых сблизились: и те и другие считали, что надо оставить партийные распри и совместно работать на дело защиты отечества. Так Маклаков и Шульгин, вместе со своими единомышленниками, оказались в составе «Прогрессивного блока». Если Маклаков встретил Февральскую революцию без восторга, то что уж говорить о Шульгине! Лучше всего свое настроение изобразил он сам в своей известной книге «Дни»: «Пулеметов — вот чего мне хотелось. Ибо я чувствовал, что только язык пулеметов доступен уличной толпе и что только он, свинец, может загнать обратно в его берлогу вырвавшегося на свободу страшного зверя...»⁶⁹.

К этому времени личные отношения Маклакова и Шульгина можно, пожалуй, уже назвать приятельскими. Во всяком случае, 26 февраля 1917 г. Шульгин вместе с П.Б. Струве «запосто» отправляется на квартиру Маклакова узнать, что происходит; происходила, как оказалось, революция. В августе того же года после Московского Государственного совещания Шульгин был зван в имение Маклакова под Москвой, где «очень уютно» провел день в обществе Василия Алексеевича и его сестры Марии Алексеевны. В сентябре Шульгин по телеграмме Маклакова приезжает в Петроград: назначенный послом во Франции Маклаков хотел перед отъездом повидаться и условиться о поддержании связи в будущем⁷⁰.

В годы гражданской войны Шульгин принимает активнейшее участие в белом движении, он — один из его идеологов и организаторов, причастных к созданию Добровольческой армии. Он же стал создателем и руководителем разведывательной организации «Азбука», действовавшей параллельно официальным структурам и, по-видимому, более эффективно⁷¹. О своей деятельности в этот период Шульгин сам рассказал в книге «1920» и в упоминавшихся выше воспоминаниях, продиктованных им в 1970 г.

Однако обратимся к тому аспекту взглядов и деятельности Шульгина и Маклакова, которые относятся к основной теме данной статьи. Антисемитизм Шульгина еще более усилился в годы гражданской войны. Он не призывал к погромам. Более того, в первом же номере «Киевлянина», вышедшем после занятия Киева денкинцами, 21 августа 1919 г. в статье «Мне отмщение и аз воздам» Шульгин проводил мысль, что «суд над злодеями должен быть суровым и будет таковым, но самосуд недопустим». Объективно это было предостережение против еврейского погрома, который, по словам Шульгина, «мог разыграться каждую минуту»⁷².

Однако когда погромы начались, он отнесся к ним «с пониманием». Шульгин считал, что еврейство несет ответственность за преступления большевиков, ибо евреи являются стеновым хребтом коммунистической партии. В дни «тихого погрома» в Киеве, осуществлявшегося по ночам неуправляемыми «добровольцами», Шульгин опубликовал печально знаменитую статью «Пытка страхом» («Киевлянин», 8 октября 1919 г.) — своеобразный манифест идейного антисемитизма. Выступая от лица русского населения, Шульгин задавался вопросом, «научатся ли в эти страшные ночи чему-нибудь евреи». С его точки зрения перед евреями были две дороги: одна — признать свою вину в разрушении государства, «не ими созданного», и покаяться; другая — «отрицать и обвинять всех, кроме самих себя».

«От того, — заключал Шульгин, — какой дорогой они пойдут, будет зависеть их судьба. Ужели же и «пытка страхом» не укажет им верного пути?»⁷³

Нет нужды ломиться в открытую дверь и доказывать, что те сотни тысяч вырезанных, искалеченных, ограбленных петлюровцами и «добровольцами» местечковых, в основном, евреев никакого понятия не имели о Карле Марксе и его идеях и состояли с Троцким-Бронштейном примерно в таких же отношениях, как Шульгин с Ульяновым-Лениным. В нашу задачу не входит подробный разбор взглядов Шульгина и критика его антисемитских построений. Тем более, что в значительной степени это взял на себя его приятель и оппонент, блистательный стилист Маклаков. Нас интересует отношение национально ориентированного русского интеллектуала либерального толка к «еврейскому вопросу», в особенности — к активному участию части евреев в русской революции. Пожалуй, нигде это отношение не было выражено с такой откровенностью и ясностью, как в письмах Маклакова Шульгину.

Переписка между Шульгиным и Маклаковым в 1920-е годы началась по инициативе последнего. Маклаков написал Шульгину «наудачу» в Константинополь 9 февраля 1921 г. Письмо нашло адресата, и вскоре Маклаков получил ответ. Если Маклаков почти безвыездно жил в Париже, то Шульгина после Турции занесло в Германию, потом в Югославию. Временами переписка была регулярной и интенсивной, временами прекращалась на несколько месяцев. Обсуждали прошлое — революцию, настоящее — судьбу и задачи эмиграции. Как водится, речь шла о том, кто виноват и что делать. В 1923 г. Шульгин гостил у Маклакова в Париже, жил в здании посольства на улице Гренелль. Переписка насыщена информацией, шутиливой пикировкой, нередко серьезными дискуссиями — например, о Льве Толстом, к которому был в свое время вхож Маклаков и которого (точнее, его учение) терпеть не мог Шульгин.

Особый интерес переписке придает то, что спор между собой вели заведомые русские патриоты: правый националист Шульгин и, если так можно выразиться, либеральный, просвещенный националист Маклаков. Важно, что дискуссия велась «не для печати», вполне откровенно. Наконец, весьма любопытен механизм «мономании» (выражение Маклакова), овладевшей Шульгиным конечно еще до 1917 г., но достигшей высшего накала после нее. «Мономания» заключалась, разумеется, в том, что причину всех бед России Шульгин видел в злой и разрушительной воле еврейства. Случай Шульгина любопытен тем, что человек он был искренний. Для него антисемитизм — не способ достижения тех или иных целей: это глубокое и «выстраданное» убеждение. Причем, как это нередко бывает, Шульгин не был «зоологическим» антисемитом. Отдельно взятый еврей мог быть его приятелем, однако еврейство в целом представлялось ему угрожающей силой. Серьезные подозрения были у него и относительно масонства — к тому же масонам «не положено» было быть антисемитами и клерикалами. Однако же один масон и, по его мнению, высокой степени стал другом Шульгина — это был не кто иной, как Василий Алексеевич Маклаков.

«Еврейский вопрос» до поры до времени не обсуждался. Видимо, оба старались не затрагивать проблему, по которой было немного шансов найти взаимопонимание. Первым не выдержал Шульгин. В ответ на статью Маклакова «Vers la Revolution/La Russie de 1900 A 1917» во французском журнале

«La Revue de Paris» в 1924 г., посвященную предыстории русской революции, в которой автор ни словом не обмолвился о «еврейском факторе», Шульгин предложил свою версию событий. Изложил он ее в статье, отосланной Маклакову. В интерпретации Шульгина главными причинами революции оказались национальные противоречия, преимущественно разрушительная деятельность еврейства.

В критике статьи Маклакова (свой текст — 25 машинописных страниц большого формата — Шульгин так и назвал: «По поводу одной статьи») он указывал, что болезнь русского народа, которая состояла, по его мнению, «в непомерном развитии «кое-каков», озлобленных и утопистов», могла бы и не закончиться катастрофой, если бы не два сопутствовавших этой болезни обстоятельства. «Эти обстоятельства были: евреи и немцы. Главная ошибка тех, кто вел русскую нацию, состояла в том, что, не рассчитав своих сил, вели борьбу одновременно с этими двумя исключительной мощности расами». Русские люди, особенно «северные», подобные Маклакову, не понимали опасности еврейства в отличие от тех, кто жил, подобно Шульгину, на Юго-Западе и видел угрозу России гораздо отчетливее.

Кстати, одним из аргументов Шульгина в пользу неимоверной силы еврейства был все тот же процесс Бейлиса. «Дурацкий процесс Бейлиса мог бы, однако, послужить к просветлению мозгов. Мог ли какой бы то ни было другой народ собрать в залу киевского суда корреспондентов всего мира. Можно ли себе представить, чтобы сенсационнейший процесс, какой только можно себе вообразить, который касался бы какой угодно нации, мог привлечь в провинциальный русский город внимание всего земного шара. Это могли сделать только евреи. И для зрячих людей это была репетиция сплоченности и огромной мощи евреев во всех странах. Один за всех и все за одного»⁷⁴.

Маклаков, в присущей ему манере, вроде бы признал многие аргументы и наблюдения Шульгина справедливыми, но свои взгляды никак не откорректировал: «Мне вовсе не нужно было говорить об еврейском вопросе; его роль настолько второстепенная, что я убежден, что если вычеркнуть даже всех евреев, то в главных чертах революция совершилась бы точно таким же способом, как она совершилась». По мнению Маклакова, главной причиной катастрофы был раскол внутри российской «олигархии». К этой олигархии относилась не только

правлящая элита, но и старое дворянство «с его земельными воспоминаниями», новая буржуазия и вдобавок еще интеллигенция. «В помощь своей маленькой борьбе» они привлекли «молчаливые массы». Когда олигархия «крахнула», «тогда русская необразованная деревня выступила на сцену и получилось то, что получилось».

Говоря о национальных свойствах русского народа, Маклаков не оспаривал характеристики Шульгина, но замечал, что он «ставит» их не на счет его характера, «а исторически сложившегося режима». «У активно-правлящего меньшинства кое-какство, а у большинства, устраненного от дела, озлобленность и утопизм». Задачу XX в. для России Маклаков видел в том, чтобы перейти «на рельсы всей Западной Европы, где в большей или меньшей степени, но все участвуют в строительстве государства, где если и существует правящая олигархия, то ее господство зависит только от того, в какой мере она сумеет обмануть громадную и невежественную массу. Но за этой массой всегда остается решающий голос».

Маклаков придавал национальному вопросу огромное значение, но совсем не в том смысле, что Шульгин. Он напоминал Шульгину статьи Б.Н. Чичерина о польском и еврейском вопросах; Чичерин признавал наличие польского вопроса, но отрицал наличие вопроса еврейского, поскольку у поляков территория была, а у евреев — нет. «Еврейский вопрос не имел ничего общего с вопросом национальностей, — писал Маклаков, — да впрочем и Вы кажется его так не трактуете. В Вашей схеме Вы выводите евреев, как представителей озлобленности; тут Вы конечно правы; но этот вопрос не национальный, а неизбежное последствие нашей глупой политики. Черта оседлости с теми изъятиями, которые для нее делались в пользу образования и в пользу богатства, искусственно создавала чрезмерный процент богатых и образованных евреев среди всего еврейства, которые не могли не чувствовать очень больно и бесправие своих современников и свое собственное униженное положение. Поэтому нет ничего удивительного в том, что количество недовольных и озлобленных в еврействе было больше, чем где-либо, и при этом среди них было больше всего интеллигентов. За это тоже спасибо черте оседлости».

«Таким образом, наблюдая развитие русской революции, я мог бы Вам сказать то, что сказал Лаплас Наполеону о Боге: «для объяснения того, что происходит в мире, я не нуждался в этой гипотезе», — заключал Маклаков»^{7 5}.

Шульгину ничего не оставалось, как назвать Маклакова «Василием Темным» и передать ему «антижидовский» привет. Всегда обязательный Маклаков и на это сумбурное послание ответил своевременно, поиронизировал над «мономанией» Шульгина, а на «Василия Темного» откликнулся «Валаамовой ослицей»⁷⁶. На том обсуждение «еврейского вопроса» и застопорилось, чтобы возобновиться почти через пять лет.

В промежутке многое произошло. В 1925-1926 гг. Шульгин съездил в Россию при помощи нелегальной антисоветской организации «Трест». Столь отчаянная поездка объяснялась не только политическими, но и личными мотивами: он надеялся отыскать пропавшего без вести сына. Сына он не нашел, но поездка внушила ему определенный оптимизм. Он усмотрел перерождение власти и общества, с удовлетворением отметил массовые антисемитские настроения. Шульгин проникательно заметил, что «под жидами» формируется новый слой властителей, который истребит со временем нынешних. В этом он оказался прав, только говорить надо, видимо, не о размежевании по национальному принципу в большевистских верхах, а об отстранении от власти в недалеком будущем партийных «интеллигентов». Еврейское происхождение многих из них было умело использовано противниками, прежде всего Сталиным. В литературе уже отмечалось, что в борьбе со своими оппонентами — Троцким, Зиновьевым и Каменевым генсек опирался, в числе прочего, и на антисемитские настроения партийных низов⁷⁷. Шульгин предвидел еврейские погромы, однако не был от этого в восторге. В разговоре с одним из руководителей «Треста», Якушевым, он заявил, что считает «погромное разрешение еврейского вопроса великим бедствием для будущей России со многих точек зрения»⁷⁸.

По итогам своей поездки Шульгин выпустил в 1927 г. нашу-мевшую книгу «Три столицы». Каков же был конфуз, когда выяснилось, что «Трест» — создание ГПУ, и Шульгина возили по СССР его агенты. Причем текст книги предварительно побывал в Москве, где ее процenzуровали «друзья» Шульгина по «Тресту». Много лет спустя он признавался, что «кроме подписи автора, т.е. «В. Шульгин», под этой книгой можно прочесть невидимую, но неизгладимую ремарку: «Печатать разрешаю» Ф. Дзержинский»⁷⁹.

Политическая репутация Шульгина оказалась сильно подмоченной. Только и оставалось, что написать книгу по «еврейскому вопросу». Такой книгой стал трактат, озаглавленный Шульгиньим

«Что нам в них не нравится» (1929), с подзаголовком «Об антисемитизме в России». Книга Шульгина по меньшей мере дважды была переиздана в России его единомышленниками (или считающими себя таковыми) — в 1992 и 1993 гг. массовым тиражом и разошлась весьма быстро.

Остановлюсь на контексте, в котором появилась книга Шульгина. Одной из главных тем эмигрантской печати в двадцатые годы был вопрос о причинах русской революции. Искатели виноватых. Редко кто решался посмотреть критически на собственные действия. Либералы видели причину революции и прихода к власти большевиков в неумной политике правых, социалисты — в коварстве большевистских заговорщиков, правые винили либералов, бездумно раскачивавших государство и дискредитировавших своей болтовней «историческую» власть, которая одна только и могла сдерживать разрушительные силы, таившиеся в народе. Разумеется, со стороны правых и многих значительно «поправевших» за годы революции доставалось евреям. Выходили десятки антисемитских брошюр и книг, страницы многих газет и журналов буквально сочились ненавистью к евреям.

Этой антисемитской пропаганде противостояла либеральная и демократическая печать. Против антисемитизма и сведения проблемы русской революции к «еврейскому вопросу» выступили П.Н. Милоков, Ф.И. Родичев, В.Л. Бурцев, С.Г. Сватиков, Б.И. Николаевский и многие другие русские публицисты, принадлежавшие к различным партиям и направлениям^{8 0}.

Но ведь революция вышибла из страны и тысячи евреев, в том числе принимавших активное участие в борьбе против большевиков, отбывавших большевистских тюрем и лагерей. Как вели себя «пищущие» евреи, решавшиеся говорить от имени своего народа? Одни стали отмываться от чужих грехов, как, например, публицисты парижской «Еврейской трибуны», издававшейся М.М. Винавером, другие — каяться в чужих грехах, подобно авторам сборника «Россия и евреи»^{8 1}. Статьи из этого сборника с удовольствием цитировал Шульгин. Самое любопытное, что возникла некая форма ранее немислимого диалога между идейными антисемитами и той частью еврейства, которая связывала свое будущее с Россией. Другая часть, не собиравшаяся возвращаться и стремившаяся либо возродить еврейское государство, либо интегрироваться в жизнь принявших беженцев из России стран, просто игнорировала эти дебаты.

В Париже 27 мая 1928 г. был проведен даже диспут об антисемитизме, на который был приглашен Шульгин. Он не смог приехать и в ответ на вызов, прозвучавший в статье-отчете об этом диспуте и обращенный к «честным антисемитам», откровенно высказал, что же им не нравится в евреях, написал книгу. Автор статьи в милюковских «Последних новостях», журналист С.Л. Поляков-Литовцев надеялся, что диалог мог бы принести «действительную пользу и евреям и русским — России...». Шульгин, в общем, считал так же и попытался объяснить евреям, чем же они так досадили ему и его единомышленникам. А также указать евреям путь к исправлению. Вряд ли злобно-ерническая книга Шульгина могла заставить хоть одного еврея всерьез воспринимать аргументы ее автора. Между тем Шульгин на самом деле хотел что-то объяснить евреям и найти путь для цивилизованного разрешения еврейского вопроса в России. Правда, обязанность «исправиться» он возлагал только на евреев. Замечательно короткое послесловие к его книге, в котором он кратко характеризовал русских и евреев: «Хотя мы сами злы, как демоны, и слабы, как дети, но нравятся нам Сила и Добро. Мы и друг друга ненавидим именно за то, что во всех нас — бессильное зло. Вы — уже сильны; научитесь быть добрыми, и вы нам понравитесь...»⁸². Последнее пожелание свидетельствует, что политический антисемитизм у Шульгина вполне сочетался, по его же терминологии, с трансцендентальным или иррациональным.

В том же 1929 г., когда вышла из печати книга Шульгина, в «Современных записках» началась под названием «Из прошлого» публикация воспоминаний и размышлений Маклакова, которые его вечный оппонент Милоков назвал «судом над кадетским либерализмом». Приятели послали друг другу свои тексты, однако отклика ни в печатном, ни в рукописном виде не последовало ни с одной из сторон. Правда, Маклаков утверждал, что он вроде бы посылал Шульгину нечто по поводу его книги, но то ли письмо не дошло, то ли было написано от руки, что давало мало шансов его разобрать. Во всяком случае, он шуливо упрекнул Шульгина в «замалчивании» его, маклаковских, трудов и предположил, что тот это делает «из зависти». В ответ Шульгин разразился достаточно серьезным посланием, в котором объяснил причины своего «молчания»: «Между нами, — писал он Маклакову в конце 1929 г., — кроме несоизмеримости дарований (кондитерствую), есть существенное расхождение и такого сорта, что оно, так сказать,

пророческое: если мы доживем до лучших времен, то эти времена будут испорчены этой трещиной, которая расколет будущую Россию сверху до низу. Увы, мы с Вами будем по разные стороны этого рва, хотя оба будем белыми воронами каждый в своем стане по принадлежности. Мы будем возмущаться неправдой своих единомышленников, но все же будем среди них оставаться, ибо другой берег будет нам казаться еще более уклоняющимся от истины. Ров этот вырыл и будет расширять его с каждым новым днем еврейский вопрос. И именно по этой причине Вы меня тоже «замалчиваете» и даже больше, чем я Вас»⁸³.

Шульгин упрекал Маклакова в том, что в его изображении Россия выходит какой-то «совершенно русской», что его концепция новейшей русской истории страдает крайней одностороностью, ибо в нее «совершенно не входит описание того, как действовали на русскую историю национальные факторы вообще и в частности наличие в России одной из могущественнейших по своим психическим качествам нации еврейской, которая русский исторический строй возненавидела ненавистью, совершенно не соответствовавшей «преследованиям», за какое-то несоответствие злобы с «гонениями», она, то есть нация, теперь и наказуется». Шульгин предполагал, что поскольку в тот момент «усыновленные и любимые дети либерализма» подвергались страшной опасности (напомню, что Шульгин предсказывал всероссийский еврейский погром в завершение большевистского владычества), то Маклаков не хотел «увеличивать эту опасность признанием несомненных фактов» и поэтому обходил в своих сочинениях «роковой вопрос».

Шульгин предлагал Маклакову «поднять перчатку» и попробовать убедить его в своей правоте⁸⁴. Маклаков перчатку поднял и в ответном письме попытался объяснить Шульгину, почему ничего не говорит о еврейском вопросе в своих публикациях.

Во-первых, он вновь повторил то, о чем писал Шульгину за четыре года до этого: «Для объяснения событий в России еврейский вопрос мне вовсе не нужен... Это вовсе не значит, что он никакой роли в событиях не играл и притом роли отрицательной, а просто, что сравнительно с общими причинами катастрофы, эта причина была поистине кантитэ нэглижабль»⁸⁵.

Вторая причина была «характера тактического». То, что поведал далее Шульгину Маклаков, должно было повергнуть

автора свежей книги об антисемитизме в России в некоторую оторопь. Маклаков рассказал, что года два назад «в одном очень закрытом обществе, предоставляю Вам догадываться, если хотите, в каком, — писал он, намекая на заседание масонской ложи, — был прочитан одним очень хорошим, умным евреем доклад о еврейском вопросе в России с еврейской точки зрения». Доклад, в котором приводился еврейский мартиролог и рассказывалось о мытарствах еврейского мальчика, затем юноши, об антисемитской политике властей, а затем и о росте антисемитизма в русском обществе, был, по мнению Маклакова, «очень благожелательный, разумный и правдивый».

В перерыве Маклаков высказал пожелание, «чтобы наряду с этим докладом о еврейском вопросе с еврейской точки зрения в том же самом обществе был бы прочитан обратный доклад об еврейском вопросе с русской точки зрения и чтобы какой-либо русский не антисемит по профессии и по склонностям с откровенностью и честностью сказал бы, в чем русские люди упрекают еврейство». Он считал, что если «это сделать без демагогии, без прессы и публики, а в том замкнутом кружке, где происходил разговор, то это могло бы быть очень полезно, ибо вопреки Тютчеву, изреченная мысль есть не ложь, но напротив часто обличает то, что в ней есть ложного».

Случившийся здесь же Поляков-Литовцев начал выяснять у Маклакова, какие претензии тот предъявляет к еврейству. Маклаков, в качестве примера, привел факт большего преуспеяния евреев в эмиграции, он объяснял это практичностью, настойчивостью и взаимовыручкой евреев, но, тем не менее, считал, что недовольство русских таким положением вещей психологически законно. «На это Поляков отвечал мне необычайно пошлыми возражениями», — писал Маклаков, как будто не чувствуя, что в этом случае вкус ему изменил и его претензии к еврейству на этом уровне также отдают пошлостью. Собеседники ни до чего не договорились, но «результатом этого был тот публичный вызов, сделанный Поляковым, который породил Вашу книгу», — сообщал Маклаков Шульгину. Таким образом, вызов, который Шульгин отнес на свой счет, был адресован Маклакову! Маклаков на митинг по еврейскому вопросу не пришел, справедливо полагая, что это бессмысленная затея. Шульгин разразился целым трактатом.

Есть два сорта людей, с которыми бессмысленно обсуждать еврейский вопрос, считал Маклаков. Во-первых, это «зоологические» антисемиты, которые просто евреев не любят и посему

готовы верить всякому вздору, который о них говорят. Кстати, Маклаков и себя относил до известной степени к «зоологическим» антисемитам, ибо ему был несимпатичен еврейский облик: «Нельзя заставить себя любить то, что не нравится». «Нужно просто в этой нелюбви признаться, можно ею возмущаться, можно над нею пошутить и затем помнить об ней, так как она способна здравые понятия затемнить». Однако на деле «зоологические» антисемиты ведут себя, как правило, не столь рационально: «Люди, которые страдают этой слабостью, на основании ее и только ее строят все свое мировоззрение». Спор с ними бесполезен и отвратителен, так как весь построен на неискренности.

Но и в другом, семитическом лагере была категория людей, спорить с которыми Маклаков считал бесполезным: «Это все те люди, которые приходят в искреннее негодование при малейшем нападке на евреев, которые видят оскорбление их национальности в предпочтении нами своей собственной, которые засчитывают в разряд антисемита всех тех, кто не разделяет их мнения о себе, а всякого антисемита считают погромщиком. Пусть это настроение создалось исторически на почве многовековых несправедливостей, которыми еврейство было окружено. Когда я вижу эту претензию, еврейский агрессивный национализм, в моих глазах вполне оправданный их историей и культурой и талантом, но который я не могу переваривать, когда его навязывают другим, то я испытываю такое же негодующее чувство, когда говорю с неискренним антисемитом».

Маклаков вспомнил один интересный вечер в Петербурге, когда на квартире Винавера был ужин и «собеседование выдающихся евреев и заведомых русских не антисемитов. Я помню эту нетерпимость и требовательность еврейства, чтобы мы, русские-христиане, не смели предпочитать свою культуру и себя им. Калманович, один из тех евреев, которого я глубоко любил и уважал, провоцировал меня говорить, хотя я не хотел и я оказался тогда белой вороной в этом лагере, так как вполне разошелся и с Шингаревым и другими ораторами. Но когда мы с этого ужина ушли, многие молчавшие мне выражали сочувствие. Вот это другая позиция, другая психология, которую я тоже не перевариваю, хотя и могу понять ее психологию».

Поэтому «столкновение этих двух психологий, спор между ними, спор, где аргументы не при чем, потому что все дело в одном настроении и делает всякий публичный спор по еврейско-

му вопросу бесполезным и даже глубоко вредным». После этих «предварительных» замечаний Маклакову, собственно, почти нечего было говорить по существу книги Шульгина. Он лишь добавил, что Шульгин волей-неволей поддался влиянию «улицы», а вульгарный тон книги оттолкнет от нее тех читателей, которые, возможно, обнаружили бы в ней некоторые здравые мысли. «Конечно я Вас ни в чем не убедил, — заключал со свойственной ему иронией свое послание Маклаков, добавляя, что не мог бы высказать свое мнение в печати, — ибо — я в этом не сомневаюсь — если бы мое теперешнее письмо стало достоянием гласности, то наши антисемиты нашли бы, что я куплен евреями, а евреи, что я ничем не отличаюсь от погромщиков. Ведь это сцилла и харибда еврейского вопроса и тот, кто хочет о нем говорить для дела, должен уметь проехать между двух крайностей или лучше тогда о нем вовсе не говорить. Я мог бы сказать еще очень многое, но полагаю, что этого совершенно достаточно, чтобы Вы от всей души меня обругали»⁸⁶.

Шульгин Маклакова не обругал, более того, согласился, что его книга действительно написана в балаганном тоне и это естественная реакция на «вызов» Полякова-Литовцева объяснить евреям, что в них не нравится «честным» русским антисемитам, в то время как «огромное количество людей основывает свой антисемитизм... на том, что в морях пролитой крови и во всех прочих ужасах виновны-де иудеи. Правильно или неправильно, но в душах этих людей скорбь и ад». Рассуждая об активной роли евреев в революции как закономерном последствии тех притеснений, которые они испытывали в царской России, Шульгин замечал, что «за каждый еврейский зуб нам повыбивали «все тридцать два».

Он отрицал наличие «дьявольского плана отмщения», хотя для себя так и не смог ответить на вопрос, «есть ли тайное еврейское правительство». Но в то же время был убежден, что «целая нация горела чувствами мщения и что эти чувства вылились в целом ряде мстительных действий... Целая нация бешено злилась и готова была зубами терзать своих врагов». Шульгин отстаивал право оценивать целый народ, исходя из того, что в любой нации есть, конечно, и уголовные элементы, и порядочные люди, которых всегда меньшинство, следовательно, можно вывести и некую среднюю мораль нации. Надо только судить о народе без гнева и пристрастия. Шульгин был убежден, что его суждения о еврейс-

кой озлобленности могут быть верны или неверны, но ничего клеветнического в них нет.

«Но я иду дальше, — продолжал Шульгин. — Я утверждаю, что на этих мстительных чувствах воспитывали еврейскую массу евреи политики. Вот почему я на них возлагаю главную ответственность. Ведомые иначе все эти местечковые евреи, к которым мое сердце лежит, вероятно, больше, чем Ваше, чувствовали и действовали бы совершенно иначе». Характерно, что говоря о морях крови, пролитых русскими, он ни словом не упоминал о погромах, по числу жертв и масштабам зверства не имевших тогда аналогов в истории Европы XX в. Их жертвами по преимуществу были как раз те местечковые украинские евреи, к которым Шульгин, как он давал понять Маклакову, испытывал в некотором роде симпатию.

Для того, чтобы разрядить взаимную ненависть, он предлагал провести нечто вроде «третьей» Гаагской конференции, а для уяснения позиций предлагал Маклакову написать книгу о еврейском вопросе с русской точки зрения, причем так, чтобы ее прочли евреи. Относительно своей книги, написанной как бы в ответ на еврейский вызов и адресованной евреям, Шульгин признал, что евреи ее, конечно, читать не будут⁸⁷.

Маклаков в ответном письме легко «поймал» Шульгина на противоречии: говоря о солидарной национальной ответственности евреев, надо было, по логике вещей, распространять такую солидарную ответственность и на другие народы. «Проводите эту мысль до конца, — резонно замечал Маклаков, — ведь некоторые люди не только во время погромов убивали и насиловали евреев, обвиняли их в ритуальных убийствах, но и завели такие правила в государстве, которых Вы сами не можете не считать гнусными и однако Вы бы возмутились, если бы во всех таких преступлениях обвиняли всякого русского. И вот тут и сказывается недостаток объективности; солидарность так солидарность, обобщение так обобщение. И если Вы понимаете, что мы можем возмущаться, когда нас называют погромщиками, то мы и не имеем права подозревать в убийстве наших всякого еврея. Все это я привожу только как образчик некоторой непоследовательности, которая все-таки многое объясняет».

Маклаков писать книгу о еврейском вопросе отказался, поскольку не считал это сколько-нибудь полезным. В качестве примера он указал Шульгину на его собственное творение, написан-

ное вроде бы для того, чтобы способствовать в конечном счете примирению евреев и русских, а на самом деле вызвавшее лишь раздражение у евреев и подогревшее антисемитские чувства тех, у кого их и без книги Шульгина было с избытком. Маклаков сравнил книгу Шульгина с речью человека перед толпой погромщиков, желающего их остановить, но начинающего свои увещания с перечисления еврейских грехов и обвинений евреев в ритуальных убийствах, а завершающего призывом погрома все-таки не уstraивать.

Маклаков вновь напомнил своему корреспонденту об известной переписке Чичерина и Ренненкампа по еврейскому и польскому вопросам в самом конце девятнадцатого столетия и даже вспомнил обстоятельства, при которых познакомился со статьей Чичерина. Дело было в Ясной Поляне, в день рождения Л. Н. Толстого; статью, как новинку, привезли с собой А. А. Столыпин и редактор «Петербургских ведомостей» кн. Э. Ухтомский. Чичерин писал о евреях, сосредоточенных в пределах черты оседлости, что если «они собственными своими свойствами, трудолюбием и настойчивостью, самостоятельностью и солидарностью иногда побивают русский элемент и возбуждают их зависть, то с каких пор государство может карать ту удачу, которая является в результате способности и труда. Никакого еврейского вопроса не существует, ибо он существует только в тех нелепых попытках государства, которыми оно хочет бороться с естественным ходом жизни».

«Мы знаем, к несчастью, — завершал полемику Маклаков, — что не только у нашего государства, но и у нашего народа была та примитивная психология, по которой выдающиеся возбуждали досаду и нам хотелось всех поравнять; из этой психологии выросла и наша анти-Финляндская политика и наша кадетская аграрная программа. Ею, конечно, не исчерпывается все отношение к евреям, но доля в этом отношении принадлежит и этой психологии, а поскольку эта доля есть, эта психология настолько уродлива, что делать ей какие бы то ни было уступки не только нежелательно, но и опасно»⁸⁸.

Шульгину полемику прекращать не хотелось. В следующем письме он углубил свою аргументацию, заметив, что, вероятно, делает большую ошибку, когда, говоря о еврействе, не прибавляет каждый раз, что речь идет о «политическом еврействе»: «Все эти местечковые жидочки, они только частично были захвачены и отравлены свирепой ненавистью». Ответственность несут прежде

всего «всякие евреи типа Винавера, Гессена и других». Обращение Маклакова к переписке Ренненкампа и Чичерина навело Шульгина воспоминание о том, что у них дома в книжном шкафу стояла переплетенная брошюрка, содержащая письма обоих профессоров. «Переписка» этих, «если не друзей, то политических противников, которые могли обменяться друг с другом по еврейскому вопросу членораздельной речью вместо звериного воя, в сих случаях обычно употребляемого», навела Шульгина на мысль «возобновить дуэль «Чичерин — Ренненкампа» в подновленном виде «Маклаков — Шульгин». Из этого, полагал он, могла бы выйти книга, которую «на этот раз» прочли бы обе стороны^{8 9}.

Маклаков предложение Шульгина воспринял с иронией и полемику, которая уже начала идти по кругу, фактически прекратил: «Что же касается Вашего гнусного предложения о напечатании нашей корреспонденции, то от него мне уклониться очень легко; Вы впрочем и сами согласия не ждете. Поскольку я всегда рад обмениваться откровенными письмами со своими друзьями, особенно, если они люди умные, а главное честные, постольку же публичные выступления, которые читает вся публика, в том числе та, для которой переписка не предназначается, никогда меня не соблазнили; в данном же вопросе, как я Вам писал, я как раз Вам и указывал на то, что об еврейском вопросе можно говорить только в очень интимной и дружеской компании; Вы же предлагаете мне все это напечатать. Тогда будем говорить правду; если это печатается, то это не переписка, а это просто публицистика, в форме переписки; форма совершенно неважна, ведь и романы пишут в виде дневников и даже чужих писем; Вы просто меня стараетесь соблазнить идти по Вашей дорожке и написать свою книжку об еврейском вопросе; слуга копырейший, как говорил Пушкин; если бы я жил в Булжорисе⁹⁰, не видел бы людей, не имел бы занятий, имел бы 24 часа в сутки и не знал бы на что их девать, я бы тогда может быть с горя или запил или написал книжку на еврейскую тему. Здесь же я могу найти занятия более подходящие к моим вкусам, я сказал бы также к моему возрасту, если бы в этом пункте не было как раз наоборот»⁹¹.

В отношении к «еврейскому вопросу» Маклаков был и остался классическим либералом, убеждения, сформировавшиеся у него в конце девятнадцатого столетия, не претерпели каких-либо существенных изменений, несмотря на все последующие бурные события. Его мало волновала внутренняя жизнь российского еврейства; еврейское равноправие не было для него

первоочередной проблемой, однако необходимость его введения никогда не вызывала у Маклакова сомнений. Еврейский вопрос был для него русским вопросом, индикатором степени цивилизованности российского государства. Этот адвокат и политик, нередко заявлявший, правда, «среди своих», о своей нелюбви к евреям — то как к антропологическому типу, то как к народу, требующему для себя особого положения, в практической области сделал для эмансипации и защиты еврейства, возможно, больше, чем любой другой русский либерал. Коллега Маклакова А.Н. Мандельштам сделал на нескольких подаренных ему книгах характерную надпись: «Постоянному защитнику всяких меньшинств». Проблема российского еврейства была для Маклакова частным случаем проблемы меньшинства. Что не умаляет его заслуг перед ним. В то же время Маклаков, вслед за одним из «отцов» русского либерализма, Б.Н. Чичериным, считал, что после ликвидации неполноправия евреев «еврейского вопроса» в России нет, поскольку у евреев не было своей территории и своей государственности, в отличие, скажем, от поляков. Таким образом, для него «еврейский вопрос» заканчивался там, где он на самом деле только начинался.

¹ См. По векам: Сб. ст. об интеллигенции и «Национальном лице». М., 1909; *Аврех А.Я.* Столыпин и Третья Дума. М., 1968. С. 38-41.

² *Davies D. A. V.* Maklakov and the Problem of Russia's Westernization. Ph. D. Dissertation. University of Washington. 1967. P. 322

³ *Маклаков В.А.* Сербия и славянский вопрос // Московский еженедельник. № 43. 1 ноября 1908. С. 12-13.

⁴ Государственная Дума: Стенографические отчеты. Третий созыв, сессия IV, заседание 54. 9 февраля 1911. Спб., 1911. Стлб. 1543.

⁵ Там же

⁶ Там же, Стлб. 1544.

⁷ Там же, Стлб. 1545.

⁸ Там же, Стлб. 1553.

⁹ Там же, Стлб. 1554-1555.

¹⁰ Там же, Стлб. 1546

¹¹ *Аврех А.Я.* Указ. соч. С. 42.

¹² Государственная Дума. Стлб. 1556, 1558.

¹³ Дело Бейлиса: Стенографический отчет. Киев, 1913. Т. 3. С. 123.

¹⁴ Там же С. 155.

¹⁵ Гольденвейзер А.А. - Маклакову В.А., 10 апреля 1954 (архив Гуверовского института, Стэнфордский университет, Калифорния, США (далее - АГИ) Коллекция В.А Маклакова Коробка 16. Папка 10 (далее первая цифра обозначает номер коробки, вторая - папки).; Дело Бейлиса. Стенографический отчет Киев, 1913. Т. 3. С. 137-138.

- ¹⁶ Дело Бейлиса. Т. 3 С. 125
- ¹⁷ *Маклаков В.А.* Значение дела Бейлиса // Русские ведомости. 1913. 30 окт. *Маклаков В.* Спасительное предостережение Смысл дела Бейлиса // Русская мысль. 1913. № 11. Отд II С. 135-143.
- ¹⁸ Подробнее см. *Шульгин В.В.* Бейлисиада // Память: Исторический сборник. М.; Париж, 1979-1981. Вып 4.
- ¹⁹ *Маклаков В.* Спасительное предостережение... С. 137.
- ²⁰ Там же. С. 138-139.
- ²¹ Там же. С. 139-141.
- ²² Там же. С. 141-142.
- ²³ *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. Нью-Йорк, 1954. С. 256-257.
- ²⁴ *Вишняк М.В.* — *Маклакову В.А.*, 12 октября 1956 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 16 - 10).
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ *Маклаков В.А.* — *Вишняку М.В.*, 07.11.1956 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 16 - 10).
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Дело Бейлиса. С. 124.
- ²⁹ *Гольденвейзер А.А.* — *Маклакову В.А.*, 10 апреля 1954 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 16 - 10).
- ³⁰ Ср. Дело Бейлиса. С. 128.
- ³¹ *Гольденвейзер А.А.* — *Маклакову В.А.* 10 апреля 1954.
- ³² *Маклаков В.А.* Спасительное предостережение... С. 143, 141-142.
- ³³ *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. С. 257.
- ³⁴ Там же. С. 365.
- ³⁵ Там же. С. 365-366.
- ³⁶ Эти слова, со ссылкой на архив члена кадетского ЦК А.В. Тырковой, приводит В.В. Шелохаев в своей книге «Идеология и политическая организация российской буржуазии» (М., 1991. С. 140).
- ³⁷ Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. 826, оп. 2, ед. хр. 168, л. 24-25.
- ³⁸ *Gergel N.* The pogroms in the Ukraine in 1918-21 // YIVO Annual of Jewish Social Science. 1951. Vol. 6. N 4. P. 245, 248. См. подробнее *Шехтман И.Б.* Погромы Добровольческой армии на Украине. Берлин. 1932.
- ³⁹ *Тыркова А.В.* — *Бурцеву В. Л.*, 25 сент. ст. ст. [1919] (Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5802, оп. 1, ед. хр. 594, л. 16).
- ⁴⁰ *Пайнс Р.* Россия при большевиках. М., 1997. С. 134-135; *Шехтман И.Б.* Указ соч. С. 109-114.
- ⁴¹ *Пайнс Р.* Указ соч. С. 133.
- ⁴² *Kenez P.* The Ideology of White Movement // Soviet Studies. 1980. Vol. 32. P. 58-63; *Idem.* Civil War in South Russia, 1919-1920. Berkely, 1977. P. 166-177; *Idem.* Pogroms and White Ideology in the Russian Civil War // Pogroms; Anti-Jewish Violence in Modern Russian History. Cambridge, 1992. P. 293-313.
- ⁴³ АГИ. Коллекция Б.И. Николаевского. 18-5.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ *Думова Н.Г.* Кадетская контрреволюция и ее разгром. М., 1982. С. 313-314.
- ⁴⁶ Копия письма П.Б. Струве Н.И. Астрову от 12 апреля 1921, снятая К.И. Деникиной (АГИ. Коллекция П.Б. Струве. 4-19). Частично опубликовано нами в переводе на английский в журнале «Евреи в Восточной Европе» —

см. The Russian Ambassador in Paris on the Whites and the Jews // Jews in Eastern Europe. 1995. No. 3 (28). P. 54.

⁴⁷ Шехтман И.Б. Указ. соч. С. 285-288.

⁴⁸ Там же. С. 288.

⁴⁹ Маклаков В.А. — Бахметеву Б.А., 11 декабря 1919 (АГИ. Колл. В.А.-Маклакова. 3 - 3).

⁵⁰ Шехтман И.Б. Указ соч. С. 288.

⁵¹ Там же. С. 287.

⁵² Петрункевич И. Национализм и антисемитизм // Еврейская трибуна. 1920. № 2. 23 янв. С. 5.

⁵³ Родичев Ф. Привет «Еврейской трибуны» // Еврейская трибуна. 1920. № 5-6. 6 февр. С. 2.

⁵⁴ Набоков Влад. Большой вопрос // Еврейская трибуна. 1920. № 1. Янв. С. 6.

⁵⁵ Родичев Ф. Указ. соч. С. 2.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Маклаков В.А. — Деникину А.И., 3 декабря 1919 (АГИ. Россия. Посольство (Франция). 13-9).

⁵⁸ Маклаков В.А. — Бернацкому М.В., 2 декабря 1919 (АГИ. Там же.).

⁵⁹ Деникин А.И. Очерки русской смуты // Вопросы истории. 1994. № 10. С. 107-108, 120.

⁶⁰ Деникин А.И. Указ. соч. С. 108.

⁶¹ Маклаков В.А. — Бернацкому М.В., 5 декабря 1919 (АГИ. Россия. Посольство (Франция). 13-9).

⁶² Маклаков В.А. — Нератову А.А., 23 декабря 1919 (АГИ. Там же. 8-6)

⁶³ Маклаков В.А. — Кривошеину А.В., 11 октября 1920. (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 9-7).

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Маклаков В.А. — Бахметеву Б.А., 21 октября 1921 — «Окунуться в Россию»: Переписка В.А.Маклакова с Б.А.Бахметевым / Публ., вступ. статья и примеч. О.В. Будничко// Отечественная история. 1996. № 2. С. 160, 159.

⁶⁶ Столь же прагматичен Маклаков был и в разговоре с представителями еврейских общин: «Все, что вы сказали, так ужасно..., — сказал он в ответ на рассказ о погромах. — Они мешают моей работе в Париже» // Шехтман И.Б. Указ. соч. С. 287.

⁶⁷ Шульгин В.В. 1917-1919 / Предисл. и публ. Р.Г. Краснюкова // Лица: Биографический альманах. М.; Спб., 1994. Т. 5. С. 172, 169.

⁶⁸ Шульгин, в частности, писал: «Обвинительный акт по делу Бейлиса является не обвинением этого человека, это есть обвинение целого народа в одном из самых тяжких преступлений, это есть обвинение целой религии в одном из самых позорных суеверий. При таких обстоятельствах, будучи под контролем миллионов умов, русская юстиция должна быть особенно осторожной и употреблять все силы, чтобы оказаться на высоте положения... Не надо быть юристом, надо просто быть здравомыслящим человеком, чтобы понять, что обвинение против Бейлиса есть лепет, который любой защитник разобьет шута...» — Цит по: Шульгин В.В. Дни; 1920. М., 1989. С. 26-27.

⁶⁹ Шульгин В.В. Дни; 1920. С. 181-182.

⁷⁰ Шульгин В.В. Указ. соч. С. 167-168; Шульгин В.В. 1917-1919. С. 169, 178-179.

⁷¹ О деятельности «Азбуки» см. подготовленную В.Г. Бортневским публикацию «К истории осведомительной организации «Азбука» (Русское прошлое: Историко-документальный альманах Спб., 1993 Кн. 4. С. 160-193)

⁷² Шульгин В.В. Что НАМ в НИХ не нравится. Спб., 1992 С. 75.

⁷³ Шульгин В.В. Указ. соч. С. 81-82

⁷⁴ Шульгин В.В. По поводу одной статьи (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 22-24).

⁷⁵ Маклаков В.А. — Шульгину В.В., 5 марта 1925 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 13-11). Концепция Б.Н. Чичерина, которой следовал Маклаков, изложена в статьях, собранных в книге «Польский и еврейский вопросы: Ответ на открытые письма Н.К. Ренненкампа» (Берлин, 1899). Открытые письма ректора Киевского университета Ренненкампа «Польский и еврейский вопросы» были опубликованы в «Киевлянин» в 1898 г. и затем изданы отдельной брошюрой (Киев, 1898).

⁷⁶ Шульгин В.В. — Маклакову В.А., 28 мая 1925; Маклаков В.В. — Шульгину В.В., 5 июня 1925 (АГИ. Там же).

⁷⁷ См. Азурский М. Идеология национал-большевизма. Париж, 1980. С. 224-227, 238-245.

⁷⁸ Шульгин В.В. Три столицы. М., 1991. С. 478.

⁷⁹ Шульгин В.В. Указ. соч. С. 455.

⁸⁰ См. подробнее в нашей статье «Еврейский вопрос в эмигрантской публицистике 1920—1930-х годов». (Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 3(7). С. 4-27).

⁸¹ «Россия и евреи» — сборник статей, выпущенный в Берлине в 1923 г. группой видных еврейских публицистов и философов - И.М. Бикерманом, Д.С. Пасмаником, Г.А. Ландау, Д.О. Линским и др., в котором авторы принимали ответственность за участие евреев в русской революции и обвиняли евреев, не принявших Октябрьскую революцию, в недостаточно активном участии в антибольшевистском движении.

⁸² Шульгин В.В. Что НАМ в НИХ не нравится. С. 222.

⁸³ Шульгин В.В. — Маклакову В.А., 17 декабря 1929 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 13-15).

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Величина, которой можно пренебречь.

⁸⁶ Маклаков В.А. — Шульгину В.В., 23 декабря 1929 (АГИ. Там же).

⁸⁷ Шульгин В.В. — Маклакову В.А., 15 января 1930 (АГИ. Коллекция В.А. Маклакова. 13-16).

⁸⁸ Маклаков В.А. — Шульгину В.В., 25 января 1930 (АГИ. Там же).

⁸⁹ Шульгин В.В. — Маклакову В.А., 3 февраля 1930 (АГИ. Там же).

⁹⁰ Бульорис — французский городок, в котором в то время жил Шульгин.

⁹¹ Маклаков В.А. — Шульгину В.В., 13 февраля 1930 (АГИ. Там же).



И. Розенталь

МОСКВА НАЧАЛА XX ВЕКА: ЕВРЕИ, ВЛАСТЬ, ОБЩЕСТВО

Преобразование пореформенной Москвы в соперничающий с Петербургом крупнейший экономический и культурный центр повысило ее притягательность для еврейского населения России. Но и в изменившихся условиях Москва сохраняла особый полуофициальный статус второй столицы — хранительницы традиционных устоев государства, причем к неоспоримым признакам превосходства Москвы причислялась и этническая однородность ее жителей. Вследствие этого практика применения законодательства по еврейскому вопросу приобретала здесь одновременно охранительный и рассчитанно показательный характер.

Не могли остаться сугубо локальными и возникавшие в связи с этим на почве обычной для неправового государства подмены законности «целесообразностью» и «усмотрением» противоречия между властными структурами и общественностью (при том, что в составе московской общественности были и влиятельные консервативные слои). Исключения из общего правила могли быть и проявлением произвола, и означать известное «ослабление». Многое зависело от индивидуальных качеств администраторов, но в любом случае власть стремилась представить себя высшим арбитром, выражающим общенациональные интересы.

Реальное соответствие государства этому своему назначению стало оспариваться по мере развития капитализма. Два момента, отделенные друг от друга рубежом первой революции, дают возможность проследить и оценить эту тенденцию. Выселение евреев из Москвы, которым ознаменовал начало своего генерал-губернаторства (1891 г.) великий князь Сергей Александрович, вызвало недовольство представителей торгово-промышленных фирм Москвы и Иваново-Вознесенска, не

Исаак Соломонович Розенталь — доктор исторических наук, академик РАН, главный научный сотрудник Музея современной истории.

считавших, что тем самым правительство защищает их интересы. Они указывали на ущерб, нанесенный экономической жизни Московского промышленного района и благосостоянию его жителей. Отмечалось также, что осталась незаполненной ниша, освобожденная выселенными евреями-ремесленниками, занимавшимися мелким ремонтом одежды и обуви.

Несмотря на то, что акция по выселению евреев не вполне соответствовала закону (он предусматривал выселение в черту оседлости только ремесленников и был обнародован 28 марта 1891 г., в Москве же выселение началось с опережением, в январе), ходатайство о разрешении евреям-купцам первой гильдии, приписанным к другим губерниям, временно проживать в Москве было удовлетворено далеко не сразу и оформлено как особая милость¹.

Два десятилетия спустя ту же роль защитника экономических интересов русского населения взял на себя московский губернатор В.Ф. Джунковский, в прошлом адъютант убитого в 1905 г. Сергея Александровича. При этом губернатор, известный своей гуманностью и нетипично уважительным отношением к закону, по существу следовал возобладавшему после революции 1905—1907 гг. экономическому курсу, который предусматривал отказ от политики стимулирования частнопредпринимательской деятельности, проводившейся С.Ю. Витге. В то же время губернатор был убежденным сторонником аграрных преобразований, связанных с именем П.А. Столыпина. Информация и адресуемые правительству предложения Джунковского, касающиеся евреев, вписывались в рамки этих приоритетов.

В своих всеподданнейших отчетах за 1910 и 1911 гг. Джунковский сообщал, что евреи приобретают все большее влияние в промышленности и торговле, несмотря на узаконения, ограждающие Москву и губернию от их наплыва. Губернатор отрицательно оценивал стремление евреев арендовать землю, перешедшую в личную собственность крестьян в результате проведения столыпинской аграрной реформы, а также входить в число пайщиков товариществ, владеющих недвижимостью вне городов. Закон от 10 мая 1903 г. запрещал лишь приобретать недвижимость в собственность, но поскольку, по мнению губернатора, аренда также была явлением «крайне нежелательным», «глубоко прискорбным» и даже «особенно опасным», «нарушающим в корне цели, преследуемые великой земельной реформой», он во всех случаях отказывал в такого рода просьбах. С этим согласился, прочитав отчет Джунковского,

Николай II. Кроме того, губернатор предлагал обязать евреев продавать полученные по наследству паи и запретить приобретение их в дальнейшем, установив для нарушителей «строгие уголовные кары».

Сообщая о ходатайствах предпринимателей по этому поводу, Джунковский признавал, что было бы неправильно тормозить развитие промышленности и что для строительства и расширения фабрик и заводов земля необходима². Судя по всему, губернатору было не вполне ясно, как разрешить возникшее противоречие. Следует также иметь в виду, что сам он предпочитал дистанцироваться от черносотенных кругов, а недруги Джунковского из этого лагеря приписывали ему дружбу с «людьми определенно кадетской складки»³. Однако вряд ли они возразили бы против того, что содержалось в его всеподданнейших отчетах.

Современники, а впоследствии и некоторые историки склонялись к тому, что политику по еврейскому вопросу непосредственно диктовали государственной власти правомонархические организации, правящие круги прислушивались только к черносотенному «общественному мнению». «Вожаки «Союза русского народа» суют нос всюду, вмешиваются во все дела, министры с ними обнимаются, государь их благодарит», — так представлялось в 1908 г. положение вещей на вершине властной иерархии директору одной из московских гимназий Н. Высотскому и, вероятно, не только ему⁴. Нельзя вместе с тем не заметить, что правительству никогда не удавалось полностью удовлетворить воинствующих антисемитов. Исследования и документальные публикации последних лет рисуют более сложную картину взаимоотношений между государством и группировками правых, которые отождествляли себя со всем русским населением и от его имени ратовали за крайнее ужесточение антиеврейского законодательства⁵.

В экстремальной ситуации 1905-1906 гг. государство требовало, говоря словами Столыпина, «дикий патриотизм обывателя», неизбежно обращавшийся против евреев. Московский генерал-губернатор С.К. Гершельман считал безусловно правильным и полезным использовать «Союз русского народа» в качестве одной из опор власти, вплоть до поддержки организаторов политических убийств, как это было в случае с убийством редактора «Русских ведомостей» Г.Б. Иоллоса. Фактически возглавлял черносотенцев-террористов чиновник особых поручений при генерал-губернаторе А.А. Буксгевден⁶.

4 Вестник Еврейского университета

Не раз демонстративно подчеркивал свои симпатии к черносотенным союзам и деятелям Николай II, в том числе при посещении Москвы. «Самодержец любит Вас», — писали из Москвы В.М.Пуришкевичу⁷. Позиция монарха была, однако, хотя и важным, но все же не решающим определителем практической политики, ибо с авторитарным режимом и основополагающей установкой правительства на «успокоение» невозможно было совместить экстремизм и претензии лидеров крайних правых на исключительность. По их же словам, они хотели находиться вне стеснявшего их «волшебного круга законности и порядка», а также иметь постоянный прямой выход на верховную власть, минуя бюрократические инстанции⁸. Выпады против бюрократии, не исключая губернаторов и министров, органичные для русского консерватизма и восходящие к славынофильству (но рассчитанные также на привлечение массовых симпатий), обоснованно воспринимались здравомыслящей частью правящей элиты как дестабилизирующий фактор.

Среди причин охлаждения властей к правым следует назвать и разочарование в их способности объединить широкие слои населения, в том числе в Москве. В 1906–1907 гг. Русская монархическая партия насчитывала здесь номинально 10–12 тыс. членов — почти столько же, сколько в это время реально входило в московскую кадетскую организацию. Но уже тогда Московское охранное отделение отмечало, что деятельность правых в Москве характеризуется разрозненностью, мелкой склочностью лидеров и отсутствием каких-либо реальных результатов, а в губернии организации правых партий вообще отсутствуют⁹. В последующие годы положение не изменилось. Отвечая в январе 1912 г. на запрос министра внутренних дел, Джунковский сообщал, что в Москве и губернии «нет или почти нет действующих монархических организаций»; ничем не проявил себя и Всероссийский национальный союз, «ничтожный по численности»¹⁰.

Все это побуждало московские власти избрать (не без трений между первыми лицами администрации) линию поведения, суть которой сформулировал градоначальник А.А. Рейнбот, инструктируя начальника охранного отделения Е.К. Климовича и имея в виду организации правых: «Не слушайте их, но и не отталкивайте»¹¹. Лидеры правых увидели в этом непозволительную для власти нейтральность. А.И. Соболевский даже заявил, что «правительство не за нас»¹².

Сами же они стандартно объясняли слабость своего влияния засильем контролируемой еврейским капиталом либеральной прессы (что для Москвы было совсем не бесспорно), добиваясь от властей, с одной стороны, все большего субсидирования своих изданий, а с другой, ужесточения законодательства о печати — в уверенности, что это привлечет на их сторону читателей либеральных изданий. «В самом деле, что смыслят в истории и политике бесчисленные московские приказчики, наборщики, чиновники и подобная публика? Что им газеты наврут, с тем они носятся, — писал некто Н. Любавин, видевший в этом главную причину провала правых в Москве на всех выборах в Государственную думу. — Изменит правительство свою политику относительно газет, и настроение города быстро изменится»¹³. Позже выдвигались предложения в случае «если смута выйдет на улицу», закрыть все «левые» столичные газеты и в первую очередь сытинское «Русское слово» как наиболее распространенную не только в Москве, но и во всей России, хотя по классификации правых ни эта газета, ни «Русские ведомости» и «Утро России», также издававшиеся в Москве, к «еврейским» не принадлежали¹⁴.

До 1891 г. в Зарядье — районе Москвы, наполовину заселенном евреями, преимущественно ремесленниками и мелкими торговцами, не наблюдалось, как свидетельствовал выросший там писатель И.А.Белоусов, особого антагонизма в их отношениях с взрослыми русскими жителями Зарядья. «Зато мальчишки — ученики разных ремесленников — не давали прохода еврейской детворе; от них доставалось и взрослым», что, очевидно, было рутинной реакцией на облик евреев, внешние стороны их быта и религиозных обрядов¹⁵.

Накануне выселения 1891—1893 гг. в Москве проживало, по полицейским данным, около 35 тыс. евреев, в 1897 г. оставалось 8,2 тыс., в 1912 г. численность их достигла 12 тыс. (без населения пригородов)¹⁶. Последствием изгнания евреев-ремесленников явилось не только исчезновение мест компактного проживания евреев в городе и общее сокращение их численности, но и изменение социальной структуры московского еврейства, что в свою очередь усилило процесс ассимиляции.

Уже в 1902 г., во время однодневной переписи населения Москвы и губернии, до 45% евреев назвали родным языком русский. Реальная цифра, вероятно, была несколько ниже, поскольку такие ответы могли быть и вынужденными. Но и для тех, кто готов был отвергнуть свою культуру во имя рус-

ской, это было сопряжено с морально-психологическими трудностями, особенно если вставал вопрос о переходе в православие, что ощущалось как уступка насилию, унижение человеческого достоинства¹⁷. Черносотенная пропаганда, однако, все чаще подчеркивала, что главное — не вероисповедание, а принадлежность к «расе», и, следовательно, ограничений в правах не должны избежать ни переменившие веру, ни их дети.

Наибольшее беспокойство консервативной части московской общественности вызывало теперь увеличение числа образованных евреев, чему власти, по мнению правых, не препятствовали. Между тем в Москве, как и в других городах, сохранялась в неизменном виде «процентная норма» (попытка отменить ее, предпринятая в 1906 г. правительством С.Ю. Витте по инициативе министра народного просвещения И.И. Толстого, провалилась, так как царь поддержал меньшинство министров-противников отмены)¹⁸. Но служило раздражителем и прямое следствие такой политики — увеличение слоя «полунинтеллигенции» из числа евреев, сдавших экстерном экзамены за гимназический курс, не всегда полный, часто ценой больших лишений, чтобы, получив профессию фармацевта или зубного врача, вырваться из черты оседлости. По уровню культурного развития они далеко отставали от дипломированной русской интеллигенции. Из этой среды вербовались в немалом количестве и активисты революционных партий¹⁹.

В 1905 г. московский раввин Я.И. Мазэ обратился к губернатору Джунковскому (именуя его «непосредственным моим начальником») с просьбой предоставить ему право — по согласованию с генерал-губернатором и министром внутренних дел — содержать секретаря и прислугу из черты оседлости, так как среди евреев внутренних губерний нет лиц с соответствующим научным и религиозным цензом²⁰. По всей вероятности, накануне первой мировой войны картина была уже иной и не только в той сфере, которая интересовала Мазэ. Черносотенцы негодовали, например, по поводу того, что московский городской голова «замещает все почти должности главных врачей в больницах лицами еврейского вероисповедания»²¹. В Москве, как и в Петербурге, высока была доля евреев среди помощников присяжных поверенных. В Литературно-художественном кружке — главном центре неформального общения московской интеллигенции — около трети членов составляли евреи, видимо, не столько представители свободных профессий, сколько, по выражению одного из посетителей, «гешефтмахеры» из числа членов-соревнователей этого клуба²².

Антисемитизм не находил сочувствия среди политически активной, прогрессивной части московской буржуазии, наиболее близкой либеральной интеллигенции (А.И. Коновалов, братья Рябушинские, П.А. Бурыйкин и др.)²³. До войны влияние их в Московском биржевом комитете и Обществе фабрикантов и заводчиков Московского промышленного района еще не было доминирующим, по постепенно росло. В 1912 г. председатель общества Ю.П. Гужон в записке председателю Совета министров В.Н. Коковцову протестовал против гонений на евреев (на сей раз со стороны нижегородского губернатора А.А. Хвостова, в разгар ярмарочного сезона). Он снова обращал внимание на экономические последствия таких мер: выселения, ограничения и стеснения, чинимые евреям местными властями, расстраивают хозяйственную жизнь страны, лишая торговлю и промышленность старых и опытных посредников, а от конфискации товаров страдают русские фабриканты и заводчики, отпускающие товары в кредит. Это ведет не только к непоступлению платежей, но и к потере местного рынка. «Стеснять свободу, перемещая людей, равносильно тому, чтобы затруднять свободное кровообращение в живом организме», — заключал Гужон²⁴. Сторонники равноправия евреев преобладали, как показали проводившиеся опросы, среди московского студенчества, несмотря на определенную его деполитизацию.

Психопатическое самозаstraчивание «захватом» евреями «всего», мнимой еврейской опасностью, грозящей русскому народу гибелью, переросло усилиями традиционалистски настроенной интеллигенции в систему мифов, неподвластную доводам рациональной критики²⁵. Сложнее ответить на вопрос, в какой мере эта мифология совпадала с массовыми настроениями, учитывая слабость черносотенных организаций.

В свое время А.Я. Аврех, обратившийся к теме антисемитизма в царской России после десятилетий замалчивания этой темы, писал, что в межреволюционный период, благодаря «возросшей в огромной мере сознательности народа», «антисемитизм все больше и больше начинал терять свою действенность»²⁶. Скорее всего это утверждение (выраженное все же с известной гибкостью) явилось вынужденной данью требованиям идеологической цензуры. Антисемитизм далеко не всегда исчезал в «школе великой революции», опыт 1905 г. мог оставить и иной след в сознании тех или иных участников революционных событий, не говоря уже о политически пас-

сивной массе населения. К тому же население Москвы продолжало быстро расти прежде всего за счет новых выходцев из деревни: две трети жителей города составляли в 1912 г. москвичи, родившиеся вне Москвы, она превратилась, как сказал однажды бывший товарищ городского головы Н.Н. Щепкин, в «скопище провинциалов из тянувшихся к Москве губерний»²⁷. Падение прямого влияния праворадикальных организаций не означало поэтому, что среди жителей Москвы и губернии исчезли созвучные их идеологии умонастроения.

Представляют в этом смысле интерес соображения, высказанные некоторыми московскими общественными деятелями уже в эмиграции. Ретроспективно оправдывая свои позиции в предреволюционные годы (позиции различные), они сходным образом оценивали массовые настроения тех лет. Так, в письмах к Л.О. Дан (февраль 1957 г.) Е.Д. Кускова объясняла свое и С.Н. Прокоповича участие в тогдашнем масонском движении тем, что «9/10 русских людей были не только беспартийны, но они ненавидели партии и партийность», это была «антисемитская и голая в смысле политическом среда». «Для одних — Винавер и Мандельштам «подчинили» еврейству Милокова, для других — Либердан и т.д.». Это «русское сырье», продолжала Кускова, надо было прежде всего вычистить. Этой работой мы и занимались. Она была очень трудна»²⁸.

Если оставить в стороне специфическую трактовку Кусковой вопроса о партийности (сама она после недолгого пребывания в партии кадетов в 1905 г. ни в какую другую партию не вошла), то ее оценка массового сознания, несомненно, соответствовала действительности. Подобные достаточно трезвые оценки еще до первой мировой войны пришли на смену кратковременной эйфории 1905 г., когда некоторым либералам показалось, что «Москва переродилась, она не то, чем была раньше». «Я больше не верю в ее черносотенство», — говорил один из московских кадетских лидеров Ф.Ф. Кокошкин под впечатлением демонстрации во время похорон убитого черносотенцем социал-демократа Н.Э. Баумана²⁹. Вместе с тем примеры, которыми Кускова иллюстрировала свою мысль, напоминали о том, что сознанием обывателя более или менее успешно манипулировали крайне правые и крайне левые политические группировки (издательское соединение большевиком Демьяном Бедным фамилий двух меньшевиков — М.И. Либера и Ф.И. Дана — относилось уже к послефевральскому периоду)³⁰.

Еще одно наблюдение содержится в письме правого кадета и тоже москвича В.А. Маклакова, предпосланном парижскому переизданию так называемого «Дневника» В.М. Пуришкевича. Не ограничиваясь психологической характеристикой самого известного лидера правых, Маклаков обращал внимание на то, что и до первой мировой войны, когда тот был «величиной отрицательной», его презирали или ненавидели лишь в некоторых интеллигентских кругах, тогда как отношение широкой массы к нему было скорее дружелюбным. Имелись в виду прежде всего жители городов, читатели наиболее распространенных, «ходовых» газет; эти газеты не щадили героя думских скандалов, но, издеваясь над ним, они создавали ему популярность в «большой толпе», хотя «эта популярность была специфическая и не всем бы понравилась»³¹.

Как показывают данные опросов двадцатых годов, к такой «большой толпе» принадлежала и немалая часть грамотных московских рабочих, читавших преимущественно те газеты, которые подразумевал Маклаков, — «Копейку», «Московский листок», «Русское слово»³². Что же касается откровенно антисемитских изданий, то и они находили читателей, правда, не столь многочисленных. Часть тиража таких изданий распространялась бесплатно, и согласно отчету Русского народного союза имени Михаила Архангела за 1912-1913 гг., среди изданий, которые разошлись без остатка, были все брошюры, выпущенные в связи с делом Бейлиса и посвященные теме «ритуальных убийств»³³. Газета «Вече» — единственный в Москве орган «Союза русского народа» — имела небольшой тираж — 25 тыс. экземпляров и в начале 1910 г. прекратила существование, но своих подписчиков она передала петербургскому «Русскому знамени». Московский историк, народный социалист С.П. Мельгунов отмечал расхождение между репутацией «Нового времени» в глазах интеллигенции и прочным положением этой газеты: «Русское общественное мнение отвернулось давно от суворинского органа, и тем не менее последний процветает. Следовательно, сила общественного мнения, клеймо общественного презрения не является решающим фактором»³⁴. Это тем более правдоподобно, что и петроградские рабочие-красногвардейцы, караулившие арестованного после Октябрьской революции Пуришкевича в Петропавловской крепости, относились к нему благосклонно.

Насколько преуспели масоны в той «чистке» «русского сырья», в которой Кускова видела смысл существования ма-

сонских лож? Преувеличивать их успехи в этой области не приходится, как и вообще реальное влияние масонства, возрожденного в России после первой революции. Судя по тому, что сегодня о нем известно, главной целью этого движения интеллигенции было сближение разнородных, разделенных партийными и фракционными перегородками оппозиционных сил, преодоление традиционной особенности российской политической культуры — нетерпимости к инакомыслию и инакомыслящим. Борьбу с антисемитизмом масоны вели как публицисты и лекторы, наравне с либералами-немасонами. Брошюру инициатора воссоздания в России масонских лож профессора М.М. Ковалевского «Как решен был на Западе еврейский вопрос» выпустило в 1910 г. основанное тремя годами раньше в Москве «Общество распространения правильных сведений о евреях и еврействе», во главе которого стоял раввин Я.И. Мазэ. В состав комитета общества входили крупнейшие предприниматели Л.С. Поляков и Д.В. Высоцкий. Видное положение в московском масонстве занимали убежденные противники антисемитизма князь С.Д. Урусов — «душа организации», по определению петербургского масона А.Я. Гальперна, и В.П. Обнинский — один из основателей (в 1909 г.) «Общества единения народностей России»³⁵.

В собственную среду антисемитизм масоны не допускали. Так, по причине именно юдофобства было отказано в приеме в масонскую ложу графине В.Н. Бобринской, несмотря на все ее заслуги по части благотворительности, снискавшие ей популярность в городских низах³⁶. При этом евреев в составе московских масонских лож было, по-видимому, немного. Определенно можно назвать одно имя: в ложу «Возрождение», открытую в январе 1908 г. по поручению М. М. Ковалевского, приняли в числе первых адвоката О. Б. Гольдовского, председателя еврейского благотворительного общества «Знание», автора книги «Евреи в Москве» (об акции 1891 г.), изданной сначала анонимно в Берлине, а в 1907 г. перепечатанной за подписью Гольдовского журналом «Былое».

Но терпимость к убеждениям «братьев», проповедуемая масонами, подразумевала и возможность различий во взглядах на способы решения еврейского вопроса. Не только октябристы, выступавшие за новые формы дискриминации евреев, но и часть кадетских деятелей так или иначе приспособлялась к антисемитским настроениям и к правительственному курсу. Кадетское руководство отказалось, в частности, от агитации в

связи с делом Бейлиса до завершения судебного процесса в Киеве. Для защищавшего Бейлиса В.А.Маклакова, по его же словам, в кадетской программе были неприемлемы три пункта — принудительное отчуждение земли, всеобщее избирательное право и равноправие евреев³⁷.

Правые кадеты по-прежнему признавали необходимым упразднить черту оседлости, отвергали «зоологический» антисемитизм и использование жупела еврейской угрозы. Но эти представления о должном были соподчинены у них идее великорусского национализма, предполагавшей ассимиляцию евреев. Пропагандируя в качестве первостепенной национальной задачи России экономическую экспансию на южном направлении, в бассейне Черного моря, П.Б. Струве отводил здесь евреям, преданным русской государственности и культуре, роль «пионеров и посредников»; «... для осуществления этой задачи и вообще для хозяйственного подъема России, — писал он, — евреи представляют элемент весьма ценный»³⁸. Позиция, сформулированная в статье Струве «Великая Россия» (1908 г.) и в других выступлениях правых кадетов, вытекала также из расчета на возможность «оздоровления власти». Лишь левые члены кадетского ЦК (Н.В. Некрасов и др.), не верившие в такую возможность и предлагавшие в 1913-1914 гг. перейти к «активной» тактике, предусматривали среди прочих шагов усиление борьбы с антисемитизмом и клерикализмом. Но они находились в меньшинстве, и о другом левом кадете — москвиче В.П. Обнинском — справедливо говорили впоследствии, что он «должен был чувствовать себя в известной степени одиноким даже в близкой среде...»³⁹.

Свойственные правому крылу либерализма «государственные» черты (включая акцентирование связи между внешней и внутренней политикой) дали себя знать и в том, как Маклаков объяснял «оглушительный успех» Пуришкевича — не только политической некультурностью народа, склонностью его к анархии и бесчинству, но также и тем, что народные массы инстинктивно чувствовали искренний патриотизм Пуришкевича, проявившийся затем в период первой мировой войны. При всех сделанных Маклаковым оговорках (этот успех — «интересная психологическая загадка», и он предлагает лишь «некоторое объяснение» этой загадки) связь между антисемитизмом и патриотизмом он уловил правильно, не касаясь, однако, существенного вопроса о многообразии типов, разновидностей, проявлений патриотизма и о возможности эксплуатации патриотических чувств⁴⁰.

В соответствующей идеологической упаковке эти чувства были неотделимы в России от ксенофобии, способной принять агрессивные формы, как это произошло во время войны, в мае 1915 г., когда инспирированные высшей московской администрацией антинемецкие погромы вылились в уничтожение и разграбление имущества вообще лиц с нерусскими фамилиями. В погроме, по оценке градоначальника А.А. Адрианова, приняла участие чуть ли не половина населения Москвы. Интересна квалификация этих событий очевидцами погрома — лидерами правых. По мнению академика А.И. Соболевского, это был «погром немцев и евреев» — «не без праздного и излишнего насилия». Протоиерей И.И. Восторгов заметил, что Москва, как обычно, задавала «тон всей России», и что «толпа имела... определенный план в погромах: бить немцев, потом недобросовестных торговцев, потом евреев...»⁴¹.

Этот «план», если он даже действительно существовал, не входил в намерения центральной власти. Ни во время войны, ни накануне она не желала погромов, грозивших перерасти в неконтролируемое движение против всех имущих, и в этом с ней были солидарны умеренно правые. Еще в 1913 г., в связи с распространившимися в ходе рассмотрения дела Бейлиса слухами о предстоящих еврейских погромах, комитет монархических организаций (марковского «Союза русского народа», «Русского собрания» и «Союза Михаила Архангела») призвал своих сторонников удерживать всеми доступными им средствами население от погромов «как являющихся недозволенным законом самосудом», подчеркнув одновременно, что этот призыв не должен истолковываться «как слабость монархических организаций»⁴². Нет, однако, никаких сведений о подобных действиях правых в мае 1915 г. в Москве.

Правящие круги старались поддерживать традиционное понимание патриотизма как преданности православному монарху, обращаясь, в частности, для этого к исторической памяти народа. В предшествовавший войне период Москва усиленно выдвигалась на первый план в системе мифов, призванной укрепить самодержавие. Торжества по случаю 100-летия Отечественной войны 1812 г. и 300-летия Дома Романовых, проходившие полностью или частично в Москве, были задуманы как эмоционально впечатляющая демонстрация единения царя и народа — однако с определенными изъятиями. Так, программой торжеств 1912 г. предусматривалось участие в грандиозном зрелище на Бородинском поле представителей «ино-

родцев», одетых в национальные наряды. Евреев среди них не было — формально потому, что построенные здесь сельские старосты и волостные старшины должны были представлять крестьянскую Россию; воспринималось же это как исключение евреев из патриархальной «большой семьи», которой уподоблялась в официальной мифологии империя.

Эффективность попыток общенациональной консолидации на основе празднования исторических юбилеев оказалась в конечном итоге не столь уж высокой. Дорогостоящие праздничные мероприятия — при отсутствии «действительных успехов власти», о чем писал ведущий публицист «Нового времени» М.О. Меньшиков⁴³, — не получили безусловной поддержки даже со стороны консервативной части московской общественности. Не имел успеха и призыв Николая II к примирению, с которым он обратился к делегациям враждовавших между собой правомонархических организаций, принимая их в Кремле в первый свой приезд в Москву в 1912 г.

В то же время под историко-патриотическим флагом правые старались направить массовые настроения в привычное антисемитское русло. Представитель «Русского собрания» на V съезде русских людей В.И. Веножинский заявил, что евреи «отняли у нас крупнейшую торговлю, адвокатуру, университеты, консерваторию, ... отнимают у нас литературу», что они «не в силах духовно сблизиться с другими народами»⁴⁴. Вторя ему, в письме из Москвы к В.М. Пуришкевичу некая «русская православная патриотка» выражала недоумение, почему на съезде никто не возбудил вопрос, «где были евреи в 1612 и 1812 гг., когда Россия истекала кровью. Тогда их не было, и жертв никаких они не приносили. А теперь, когда жить в России стало хорошо, то восемь миллионов евреев желают получить равные права. Для кого же русские проливали кровь? Для кого отстаивали матушку-Москву?! Для евреев ли? Да, должно быть, что так — понемногу они все завоевывают, все забирают в свои цепкие лапы». Заключая отсюда, что у евреев не может быть любви к отечеству, корреспондентка Пуришкевича предлагала ему использовать эту аргументацию в выступлениях в Государственной Думе против равноправия евреев⁴⁵.

В тот момент — в мае 1912 г. — она могла не знать о выходе в свет в Петербурге исторического труда С.М. Гинзбурга, в котором документированно, с привлечением широкого круга источников, в том числе французских и немецких, было доказано, что «русское еврейство проявило во время Оте-

чественной войны активную преданность России, враждебность неприятелю»⁴⁶. Но вряд ли подобные книги, если бы они и были прочитаны, могли оказать какое-то влияние на общественность черносотенного пошиба. В Москве 1912 г. был озвучен изданием сразу двух книг известного идеолога антисемитизма адвоката А.С. Шмакова «Еврейский вопрос на сцене всемирной истории» и «Международное тайное правительство».

Антисемитизм по-прежнему имел немало адептов в стародворянской, неославянофильской Москве. Утратив бывшее преобладание в общественной жизни, они все еще проявляли литературную и политическую активность. Эту среду обслуживали «Московские ведомости», выходившие под редакцией основателя Русского монархического союза В.А. Грингмута, а после его смерти в 1907 г. — Л.А. Тихомирова (в чьих воззрениях П.А. Столыпин, несмотря на симпатии к этой части общественности, усматривал неприемлемый для государства клерикализм)⁴⁷, и газета «Кремль», издававшаяся Д.И. Иловайским, который своим юдофобством и консерватизмом изолировал себя от большинства московских историков этого времени⁴⁸. Сходных взглядов придерживался издатель «Русского архива» П.И. Бартенев, для которого «жидовскими» были не только книги таких историков, как Н.А. Рожков, А.А. Кизеветтер и Н.М. Никольский, но даже «Новое время» и «Русское знамя»⁴⁹. Сын П.И. Бартенева Юрий стоял у истоков «Союза русских людей», основанного весной 1905 г. в Москве и первоначально однородно аристократического по составу. До своей смерти в 1911 г. он был его председателем.

Московское дворянство, однако, давно уже не составляло единой корпорации, не определялось сословной принадлежностью и отношением к евреям. Представители самых громких аристократических фамилий Москвы не одобрили умеренную позицию по еврейскому вопросу, которую занял С. Д. Урусов, назначенный на должность бессарабского губернатора после кишиневского погрома 1903 г. По словам дочери Урусова Софьи, служба отца в Кишиневе и его «Записки губернатора», изданные за границей, внесли «некоторый холодок» в отношении к нему этих кругов, а в дальнейшем, после того, как Урусов, избранный в I Государственную Думу, разоблачил участие департамента полиции в погромной агитации, они вообще отвернулись от Урусова и его семьи — в отличие от оставшихся их друзьями московских дворян-либералов, подчас

не менее знатных по происхождению (из последних в воспоминаниях дочери Урусова названы «Бобринские, семья профессора Сергея Трубецкого (но не его брата Евгения Николаевича), кое-кто из Волконских, Голицыных, Глебовых, Оболенских...») ⁵⁰.

При том что правая печать продолжала изображать бюрократию «средостением» между царем и народом, в некоторых ведомствах преобладали идеологически близкие черносотенцам чиновники, в том числе выходцы из Москвы, куда они возвращались после ухода в отставку. Представляется неубедительной поэтому попытка отделить от черносотенства дворянски-чиновничьи монархические организации типа «Русского собрания» или его московского аналога — «Союза русских людей», чуждые якобы некультурному «монархизму толпы» и экстремизму. Вина за их «вырождение» возлагается на «политических авантюристов» — В.М. Пуришкевича, Б.В. Никольского и других ⁵¹. В 1906 г. 33% членов «Русского собрания» составляли чиновники и 22% — военные. В Собрание входили 6 губернаторов, 10 сенаторов, 9 членов Государственного совета, и стойкий антисемитизм был присущ их взглядам изначально, хотя относительно дальнейшей судьбы евреев в России они высказывались по-разному — от мнений о полезности слияния евреев с русским населением (например, Д. И. Иловайский — участник как «Русского собрания», так и «Союза русских людей» — замечал: «...Было бы хорошо, если бы они могли слиться, какая прекрасная раса вышла бы, ... еврейское племя влило бы новую струю в русский организм, струю, которая дала бы толчок его дальнейшему развитию») ⁵² до всевозможных предложений насчет способов сокращения количества евреев в России.

И.И. Толстой не раз слышал от многих из власть имущих, что следует изгнать всех евреев из России, а тех, кто все же останется, принудить к крещению «или утопить огулом в Черном море» ⁵³. Свидетельство Толстого относится к 1907 г., но эта идея, зафиксированная как конечная цель в программных документах правых партий ⁵⁴, продолжала мушкетироваться в тех же кругах и позже, причем ее реанимации также способствовали, наряду с убийством Столыпина и делом Бейлиса, торжества 1912-1913 гг. Категорично она была выражена в написанном 27 мая 1912 г. письме В.П. фон Эгерта, отставного чиновника Министерства юстиции, одного из основателей недолговечной партии правового порядка, прозванной «партией пре-

восходительных чиновников». Об этом Эгерт напоминал своему московскому адресату А.С. Шмакову: «Я основал в 05 г. партию правового порядка, но в нее вошла масса всякой дряни, и через 4 месяца я ушел». Под «дряню» подразумевались, скорее всего, деятели, с точки зрения Эгерта, недостаточно правые.

В дополнение к тому, что говорилось в выпущенной в начале 1912 г. книге Эгерта «Надо защищаться», автор книги поделился с близким ему по духу Шмаковым мечтой о создании особой общественной организации, которая «задалась бы целью достигнуть выселения евреев из России» — на средства правительства и с должным законодательным оформлением через Государственную Думу и Государственный совет. Эгерт сообщил, что говорил на эту тему в министерствах и там нашел немало «искренне сочувствующих», особенно в министерстве иностранных дел, так как «на каждом шагу теперь натыкаешься на еврейскую руку, враждебно орудующую против нас в наших международных делах». Собеседники Эгерта (очевидно, чиновники высоких рангов) считали, что это было бы «величайшим благом для России», но не верили в практическую осуществимость такого предприятия. Эгерт же доказывал, что оно осуществимо: не понадобится «никаких погромов, ни вообще жестокости»⁵⁵.

Накануне войны в высших сферах сложилось неустойчивое равновесие между сторонниками и противниками либерализации политики по еврейскому вопросу. Правительство не могло не считаться с экономическим фактором, соответствующие импульсы продолжали поступать из Москвы. Профессор И.Х. Озеров, в то время член Государственного совета, подал в июле 1914 г. записку Николаю II, в которой равноправие евреев увязывалось с изменением экономической политики; его поддержал А.В. Кривошеин. Со ссылкой на Кривошеина Озеров писал, что царь «будто бы... даже согласился», но изменил свое решение под влиянием великого князя Николая Николаевича, который сообщил царю, что «евреи чуть ли не сплошь занимаются шпионажем», вследствие чего манифест, который ожидали 6 августа, не был издан. Подтверждение этого свидетельства мы находим в дневнике московской писательницы Р.М. Хин-Гольдовской, записавшей 7 августа: «Ждали манифеста, амнистии политическим, равноправия евреев... Ничего, кроме милостивого приема и «благодарности» за щедрые жертвы»⁵⁶.

Во время войны дробление позиций общественности по еврейскому вопросу продолжалось, в том числе среди правых. Крайне правые типа К.Н. Пасхалова опасались, что правительство уступит требованиям либералов предоставить евреям равноправие, и подозревали в пособничестве этому умеренно правых и националистов. Внушала им опасения и перспектива присоединения к России в результате победы в войне новых территорий с заведомо враждебно к ней настроенным населением, включая евреев, — имелась в виду прежде всего Галиция⁵⁷ (накануне войны те же опасения высказал в известной записке, предназначенной для Николая II, П.Н.Дурново). Парадоксальным образом приблизились к позиции крайне правых иные кадеты, например, В.Н.Бобринская, правда, запальчиво заявившая, что больше она к кадетской партии, как и к любой другой, не принадлежит: «Мы, русские люди, делаем свое русское дело, и ни татары, ни армяне, ни евреи, ни малороссы ничего не получают! Так и знайте!»⁵⁸

Напротив, В.М.Пуришкевич, несмотря на нападки единомышленников, обвинявших его в «полевлении», решил пренебречь антисемитизмом в той практической деятельности по оказанию медицинской, продовольственной и иной помощи действующей армии, которой он уделял в годы войны преимущественное внимание. По его словам, в организованный им образцовый отряд Красного Креста «шли все, кто хотел работать и не боялся неприятельского огня... Были евреи врачи (почти 1/2), поляки, осетины, русские, армяне»⁵⁹. Уже накануне Февральской революции руководство Союза имени Михаила Архангела заявило, что «не признает ни за собой, ни за другими монархическими организациями права на монополию патриотизма», что, впрочем, у других правых сочувствия не встретило⁶⁰.

Это не помешало Пуришкевичу как председателю Главной палаты Союза одобрить исключение из этой организации своего сподвижника (говорили даже — друга), председателя Московской палаты В.Г. Орлова, создавшего в Москве новый «Отечественный патриотический союз», в который могли приниматься «инородцы», включая евреев. Нет, однако, сведений о действительном их приеме; сам Орлов это отрицал: «Ни немцы, ни евреи в союз не допускаются», — писал он Пуришкевичу, узнав о своем исключении и закрытии Московской палаты. Но в октябре 1916 г. организация Орлова признала евреев достойными уравнения в правах с прочими гражданами империи⁶¹.

В плане автобиографической книги Е.Д. Кусковой «Из жизни русского интеллигента», оставшейся незавершенной, она особо отметила «попытки насаждения антисемитизма для объяснения военных неудач», очевидно предполагая рассказать в связи с этим и о своей деятельности в период войны⁶². Известно, что в целом реакция русской либеральной общественности на обвинения всех евреев в измене и на предпринимавшиеся с конца 1914 г. репрессивные меры военной администрации — выселение евреев из Польши, Литвы, Курляндии, взятие заложников, запрещение переписки и издания литературы на идише и т.п. — оказалась довольно вялой. Несмотря на то, что даже в правящих верхах действия верховного главнокомандующего великого князя Николая Николаевича и начальника его штаба Н.Н. Янушкевича не нашли единодушной поддержки, либералы не решались преступить принятый в начале войны отказ от критики действий властей во имя национального единства.

«Что у нас делается с евреями — теперь, во время войны! Травят, измываются и мучат хуже прежнего... Неприличие, против которого общество протестует лишь чуть-чуть... В обществе — «передовом» — невероятный шовинизм, антисемитизм и панславизм, повальное одичание», — записывала в дневнике в первые месяцы войны Р.М. Хин-Гольдовская⁶³. Патриотизм либералов, возмущался С.П. Мельгунов, перестал отличаться от верноподданничества; вся Россия стала черносотенной, если даже в «Русских ведомостях» профессора пишут черносотенные статьи⁶⁴. В то же время Е.Д. Кускова стремилась воздействовать на редакцию ведущего органа московских либералов, добиваясь, чтобы на его страницах появился, помимо отдельных протестующих писем (например, известного филантропа Н.А. Шахова)⁶⁵, коллективный протест интеллигенции против новых гонений на евреев⁶⁶.

Речь шла о «Воззвании к русскому обществу», написанном Леонидом Андреевым и Федором Сологубом, по всей вероятности, в конце 1914 г., в ходе создания в Петрограде «Русского общества для изучения еврейской жизни». В.Е. Кельнер, подробно проследивший историю этой организации⁶⁷, воспроизвел текст воззвания по архивному экземпляру, но оно все же было опубликовано. По-видимому, редакции петроградских газет в этом отказали. Но и в Москве Кусковой, собиравшей здесь подписи, пришлось, по ее признанию, полтора месяца уламывать редактора «Русских ведомостей» профессора

А.А. Мануйлова. В конце концов Мануйлов дал согласие, однако редакция поместила документ лишь на последней, предрекламной полосе номера газеты от 1 марта 1915 г. как «Письмо в редакцию», отбросив, таким образом, название, которое дали ему авторы.

Воззвание подписали 206 представителей интеллигенции, главным образом, московской и петроградской. Составленное в осторожных выражениях, без какой-либо конкретики, оно сводилось к пожеланию, чтобы прекратились гонения на евреев, которые не раз доказывали свою любовь к родине, и им были бы предоставлены гражданские права, в том числе доступ к образованию (в 1914 г. в Московский университет приняли в соответствии с процентной нормой и в результате жеребьевки 80 евреев из 800 желавших поступить). Составители письма обосновывали это пожелание как соображениями справедливости, так и интересами государства, утверждая, что уравнение евреев в правах — «одно из условий государственного строительства».

Тем не менее, как явствует из рассказа Е.Д. Кусковой, записанного Р.М. Хин-Гольдовской, кое-кого из видных либералов не устроил и такой текст, некоторые отказались подписать обращение (Г.А. Рачинский, Е.Н. Трубецкой, кадеты М.В. Челноков, Ф.Ф. Кокошкин, В.А. Маклаков и даже А.А. Мануйлов) или подписали его после долгих уговоров (Вяч. Иванов). Не помогла и апелляция Кусковой к факту участия Трубецкого и Рачинского в Религиозно-философском обществе памяти Владимира Соловьева. Если одни заявляли, что обращение несвоевременно, то другие сопровождали свое согласие разного рода оговорками или, как Трубецкой, допускали, что для обвинений в шпионаже есть основание (в тексте письма глухо, без расшифровки упоминались лишь «несправедливые обвинения»).

Среди подписавших были все же, наряду с многими деятелями культуры, такие видные московские кадеты, как Д.И. Шаховской, П.Б. Струве, А.А. Кизеветтер, Ф.А. Головин, Н.В. Тесленко, П.П. Юренев, А.К. Дживелегов, Н.М. Иорданский. Поставили свои подписи имевшие легальное положение московские меньшевики Н.К. Муравьев, А.М. Никитин, П.Н. Мальянтович, но большевиков и других «пораженцев» в числе подписавших не обнаруживается; вероятно, Кускова к ним и не обращалась⁶⁸.

Сложность ситуации заключалась в том, что некоторые последующие шаги правительства (вынужденные не столько воздействием общественности, сколько угрозой финансового бойкота России на Западе) могли истолковываться как смягчение антиеврейской политики. Близкий правомонархическим кругам министр внутренних дел Н.А. Маклаков незадолго до своей отставки (в июне 1915 г.) принял еврейскую депутацию, которая ходатайствовала об облегчении беженцам возможности селиться вне черты оседлости; он признал, что черта оседлости — «отживший, вредный анахронизм», а бесправие евреев — «гнилая стена», но тут же заявил, что «нельзя вынимать из нее кирпичи»; он-де не желает, чтобы при своем падении эта стена его задавила⁶⁹. После ряда тщетных попыток отдельных министров «вразумить» Ставку и острых споров в самом правительстве Николай II обновил Совет министров и принял сторону его прагматичного большинства. Со второй половины 1915 г. участников войны и их детей, а также детей беженцев стали принимать в высшие учебные заведения независимо от национальности и вероисповедания⁷⁰. Разрешение евреям, принудительно выселенным из прифронтовой полосы, оставаться жить в городах вне черты оседлости было равнозначно ее ликвидации, хотя и преподносилось как мера временная и не распространялось на сельские местности внутренних районов России⁷¹.

Но последствия массовой принудительной миграции были уже необратимы: она обострила продовольственный и жилищный кризис в тылу, усилила социальное напряжение и антисемитизм среди русского населения, одновременно продолжали расти революционные настроения среди евреев. Значительное количество выселенных оказалось в Москве (всех беженцев и «выселенцев» было здесь к лету 1917 г., по данным А.Н. Курцева, свыше 170 тыс.; еврейское население Москвы достигло 60 тыс.), они встречали в лучшем случае равнодушное, а в худшем — враждебное отношение. «Сочувствие русского общества еще не проснулось...», — констатировала в связи с этим Кускова⁷².

Кроме того, для либералов оказалось затруднительным найти баланс между требованиями автономии Польши и еврейского равноправия. Показательно поведение некоторых участников «Общества единения народностей России», на заседании которого 17 ноября 1914 г. Кускова выступила с докладом о польско-еврейских отношениях, отметив, что в Польше евреи были носителями

русской культуры и языка. проводниками русского начала, и это служило одним из источников, питавших польский антисемитизм⁷³. Собрание проходило в доме фабрикантши и благотворительницы В.А. Морозовой, на средства которой издавались и «Русские ведомости». Собравшиеся согласились с содержанием доклада, и большинство полагало, что следует принять резолюцию протеста против преследований евреев, но этому воспротивились член ЦК кадетской партии, руководитель польских организаций в Москве адвокат А.Р. Ледницкий и сама Морозова, заявившая, что не потерпит принятия в своем доме антиправительственной резолюции.

Как выразился С.П. Мельгунов, Ледницкий при этом «хитросплетал»: стараясь сгладить впечатление от объективного, насыщенного фактами доклада Кусковой, он доказывал, что в Польше никогда не было антисемитизма и погромов, юдофобство не характерно и для творчества корифеев польской литературы, и единственная причина «эксцессов» — политика русского правительства. Поляки и польские евреи, живущие бок о бок 400 лет, убеждал он участников заседания, разберутся между собой в своем «домашнем деле» без постороннего вмешательства. Как только будет уничтожена черта оседлости, исчезнет «сам собой» и антисемитизм (Ледницкий исходил из того, что Польша останется в составе России). Ледницкому возражал другой московский адвокат меньшевик П.Н.Маянгович.

Результатом этого конфликта явился фактический раскол «Общества единения народностей России». В начале 1915 г. Маянгович выступил с докладом, полемически названном «Русский вопрос о евреях», сначала в Москве, а затем в Петрограде и Одессе. Часть этого доклада под названием «О праве на вмешательство» вошла в изданный вскоре в Москве сборник статей меньшевиков и левых либералов по этому вопросу⁷⁴.

В России начала века еврейский вопрос находился, таким образом, на скрещении противоположно направленных процессов — углублявшейся общественной поляризации и одновременных поисков консолидирующих начал. Центром этих поисков в силу ряда причин была Москва. Явственно просматривается и превращение в связи с этим еврейского вопроса в своего рода разменную карту в политической игре. Как видно из приведенных фактов, и московские либералы, чьи идейно-пропагандистские возможности были наибольшими, и консерваторы преувеличивали

значение этого фактора, и те и другие эффективно воздействовали главным образом на интеллигенцию разных оттенков, но не на городские низы.

В конечном итоге ни одна из предлагавшихся моделей консолидации — ни консервативная, исключавшая евреев из объединения, ни либеральная, ни тем более радикально-социалистическая — не оказалась реально работающей на сплочение общества. Массовый антисемитизм в эпоху крушения империи, находившийся до этого, как правило, в латентном состоянии, вырвался наружу, составив органичную часть революционного слома государства и общества — несмотря на определившееся уже в феврале 1917 г. поражение правомонархических партий.

¹ *Гальдовский О.Б.* Евреи в Москве. Страница из истории современной России. Берлин, 1904. С. 3-9; *Гессен Ю.* Москва в новое время // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., [б.г.] Т.11. Стлб. 334-338.

² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 826, оп. 1, д. 107, л. 85 об. - 86, 115, 128 об.

³ Факты биографии Джунковского, на первый взгляд, несовместимые, своеобразно отражают противоречивость правительственной политики. Известно, что именно Джунковский передал дворцовому коменданту Д.Ф. Трепову (ранее занимавшему должность московского обер-полицейстера) текст «Протоколов сионских мудрецов», который Трепов затем вручил Николаю II, но роль губернатора в данном случае не была инициативной. Произошло это, по видимому, в первой половине 1906 г. (в июне Трепов внезапно умер). См.: *Бурцев В.Л.* В погоне за провокаторами. «Протоколы сионских мудрецов» — доказанный подлог. М., 1991. С. 291-293. С другой стороны, в материалах о русских масонах начала века, собранных в эмиграции Б.И. Николаевским, имеется косвенное указание на связь Джунковского с масонами («как-то был связан»). См.: *Николаевский Б.И.* Русские масоны и революция. М., 1990. С. 99. Это, однако, не может служить доказательством его участия в масонской организации. Джунковский — был близок с действительно входившим в масонскую ложу А.И. Сумбатовым-Южиным, но лишь на почве любви к театру Среди московских масонов вообще не было сановников и даже чиновников столь высокого ранга, как Джунковский. Известно, наконец, что Джунковского отвращали всякие крайности. Об этом говорит, например, характеристика, которую он дает в своих воспоминаниях В.А. Грингмуту, хотя и ошибаясь о его происхождении «из евреев»: «Это был представитель самого крайнего консерватизма... Принял православие и сделался ярким юдофобом, что не соответствовало его наружности — был он определенно еврейского типа». Поведение правых вызывало отпор Джунковского и в период его пребывания на государственной службе. См. *Джунковский В.Ф.* Воспоминания. М., 1997. Т. 1. С. 238 и др.

⁴ *Толстой И.И., Гессен Ю.И.* Факты и мысли. Еврейский вопрос в России. СПб., 1907. С. 149; Из отчета о перлюстрации департамента полиции за 1908 г. // Красный архив. 1928. № 2. С. 148.

⁵ См подробнее Национальная правая прежде и теперь: историко-социологические очерки. Ч. 1. СПб., 1992; *Степанов С.А.* Черная сотня в России: 1905-1914 гг М., 1992; *Нарский И.В.* «Революционеры справа»: черносотенцы на Урале в 1905-1916 гг. (Материалы к исследованию «русскости»). Екатеринбург, 1994; Власть и оппозиция: российский политический процесс XX столетия М., 1995; *Rawson Don C.* Russian Rightists and the Revolution of 1905. Cambridge, 1995 и др.

⁶ Падение царского режима. М.; Л., 1926. Т. 1 С. 351-353; Л; М., 1925 Т. 2. С. 43-45; М.; Л., 1926. Т. 6. С. 120-123.

⁷ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265. 1912, д. 569, л. 1396.

⁸ Правые в 1915 — феврале 1917 // *Минувшее.* М.; СПб., 1993. Вып. 14. С. 173-174.

⁹ Правые и конституционные монархисты в России в 1907-1908 гг. // *Вопросы истории.* 1997. № 6. С. 105-107.

¹⁰ *Соловьев Ю.Б.* Стратегия самодержавия и состав политических сил на местах в период выборов в IV Думу // *Непролетарские партии России в трех революциях.* М., 1989. С. 92.

¹¹ Падение царского режима. Т. 1. С. 136.

¹² Правые партии. 1905-1917. Документы и материалы. М., 1998. Т. 1. С. 351

¹³ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265. 1912, д. 569, л. 1371.

¹⁴ Правые партии... М., 1998. Т. 2. С. 452-453.

¹⁵ *Белюсов И.* Ушедшая Москва. Записки по личным воспоминаниям с начала 1870 годов М., 1928. С. 18-24.

¹⁶ См. *Куповецкий М.С.* Еврейское население Москвы (XV-XX вв.) // *Этноические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры).* М., 1987. С. 61, 64.

¹⁷ Об остроте этой проблемы свидетельствует относящаяся к 1910 г запись в дневнике будущего академика, а тогда студента Н.М. Дружинина — со слов его знакомых, московских интеллигентных евреев. Дневник Николая Михайловича Дружинина // *Вопросы истории.* 1995. N 10. С. 152.

¹⁸ *Голос Москвы.* 1908. 21 сент.; *Иванов А.Е.* Высшая школа России в конце XIX — начале XX века. М., 1991. С. 288-289.

¹⁹ См. *Иков В.К.* Листопад // *Вопросы истории.* 1995. N 11-12. С. 99-100.

²⁰ ГАРФ, ф. 826, оп. 1, д. 1076.

²¹ Там же, ф. 102 ОО, оп. 265. 1912, д. 569, л. 1335.

²² Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ), ф. 1337, оп. 1, д. 224, л. 56.

²³ *Вест Дж. Л.* Буржуазия и общественность в предреволюционной России // *История СССР.* 1992. N 1. С. 198.

²⁴ *Бернацкий М.В.* Евреи и русское народное хозяйство // *Щит.* Литературный сборник М., 1916. С. 31; *Бурьшкин П.А.* Москва купеческая М., 1990 С. 301-302.

²⁵ См. подробнее: Переписка В.В. Розанова и М.О. Гершензона. 1909-1918 // *Новый мир.* 1991. N 3.

²⁶ *Аврех А.Я.* Столыпин и Третья дума. М., 1968. С. 37.

²⁷ Протоколы Центрального комитета конституционно-демократической партии. 1905-1911 гг. М., 1994. Т. 1. С. 94.

²⁸ Из архива Л.О. Дан. Амстердам, 1987. С. 181, 183.

²⁹ М.М. Винавер и русская общественность начала XX века Париж, 1937 С. 174-175.

³⁰ С «Либерданом» 1917 г можно сопоставить тот факт, что в начале своей поэтической деятельности Демьян Бедный по собственному признанию «чувствовал себя монархистом», а также позднейшую его оценку — в духе аргу-

ментов дореволюционных черносотенцев — антисталинской партийной оппозиции двадцатых годов: «... Во-первых, это все евреи, а во-вторых — эмигранты (до Февральской революции. — *И.Р.*)... Троцкий чуть что заявляет: «Я уеду за границу», а нам, русакам, уехать некуда, тут наша родина, тут наше духовное имущество» (высказывание 1927 г.). Демьян Бедный не был оригинален, подобные взгляды имели широкое хождение как среди коммунистов, так и вне партии. Сталин их использовал для укрепления своей власти. См. «За обеденным столом». Воспоминания М.К. Куприной-Иорданской в записи Н.К.Вержбицкого // Встречи с прошлым. М., 1988. Вып. 6. С. 78-79; *Чужовский К.* Дневник 1901-1929. М., 1991. С. 427; *Валентинов Н.В.* Наследники Ленина. М., 1991. С. 198.

³¹ Из дневника В.М. Пуришквича. Убийство Распутина. Париж, 1923. С. 7-8.

³² *Кабо Е.О.* Очерки рабочего быта. М., 1928. С. 49, 82, 88, 94, 100, 104.

³³ Правые партии... Т. 2. С. 371-373.

³⁴ Голос минувшего. 1916. N 5-6. С. 400.

³⁵ *Николаевский Б.И.* Указ. соч. С. 128-129, 136.

³⁶ *Мельгунов С.П.* Воспоминания и дневники. Вып. 1. Париж, 1964. С. 193.

³⁷ ГАРФ, ф. 629, оп. 1, д. 6, л. 36 об.

³⁸ *Струев П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911. С. 83-84. См. также: *Шелохаев В.В.* Либеральная модель переустройства России. М., 1996. С. 88-91, 240-242. Ср.: *Аврех А.Я.* Указ. соч. С. 36-41.

³⁹ Голос минувшего. 1916. N 5-6. С. 151.

⁴⁰ Из дневника В.М. Пуришкевича... С. 8-10.

⁴¹ «Борьба наша проиграна». Документы правых 1914-й — февраль 1917 г. // Исторический архив. 1994. N 5. С. 39, 43; *Кирьянов Ю.И.* «Майские беспорядки» 1915 г. в Москве // Вопросы истории. 1994. N 12. С. 137-150.

⁴² Правые партии... Т. 2. С. 356.

⁴³ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265. 1912, д. 569, л. 1362.

⁴⁴ Правые партии... Т. 2. С. 189-190.

⁴⁵ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265. 1912, л. 1335. Общая численность еврейского населения России на самом деле составляла, согласно переписи населения 1897 г., 5,2 млн. человек (из них вне черты оседлости проживало 6%); к 1913 г. она достигла 6,8 млн. С 1881 по 1908 г. свыше 1,5 млн. евреев эмигрировали.

⁴⁶ *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 года и русские евреи. СПб., 1912. С. 47.

⁴⁷ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265. 1909, д. 385, л. 58.

⁴⁸ *Бабич И.В.* Дмитрий Иванович Иловайский // Историки России XVIII-XIX веков. М., 1996. Вып. 3. С. 40.

⁴⁹ *Воронский А.* За живой и мертвой водой. М., 1970. С. 313-314.

⁵⁰ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), ф. 550, к. 4, д. 16, л. 97 и об.

⁵¹ См., например: *Стародубцев А.С.* Из опыта русской консервативной организации // Социологические исследования. 1994. N12. С. 127-129.

⁵² *Иловайский Д.И.* Мелкие сочинения, статьи и письма. М., 1896. Вып. 2. С. 91-92.

⁵³ *Толстой И.И., Гессен Ю.И.* Указ. соч. С. 150.

⁵⁴ Третий съезд русских людей (октябрь 1906 г.) предусматривал реализацию новых антиеврейских мер «до тех пор, пока, наконец, не возродится с новой силой национальное самосознание Русского Народа и не назреет в стенах Таврического дворца закон о поголовном изгнании этого племени из Русской земли». См. Правые партии... Т. 1 С. 237.

⁵⁵ ГАРФ, ф. 102 ОО, оп. 265 1912, д. 569, л. 1330. См. также: *Энгель В.* Либеральные тенденции в «еврейской политике» самодержавия конца XIX - начала XX века // *Вестн. Евр. ун-та в Москве* 1994. N 3 (7) С. 60.

⁵⁶ Мемуары профессора И.Х. Озерова // *Вопросы истории* 1997 N 1. С. 92; *Хин-Гольдовская Р.М.* Из дневников 1913-1917 // *Минувшее. М.*; СПб., 1997. Вып. 21. С. 541.

⁵⁷ «Не понимают величия русской государственной идеи». Переписка К.Н. Пасхалова 1914-1917 гг. // *Источник* 1995. N 6. С. 6, 14.

⁵⁸ *Хин-Гольдовская Р.М.* Указ. соч. С. 556

⁵⁹ «27 февраля мы могли стать гражданами...» Тюремные записи В.М. Пуришкевича // *Исторический архив*. 1996. N 5-6. С. 127.

⁶⁰ *Правые партии...* Т. 2. С. 630.

⁶¹ ГАРФ, ф. 117, оп. 1, д. 68, л. 12; «Борьба наша проиграна...» С. 65-66; *Правые партии...* Т. 2. С. 536, 607-611.

⁶² Из архива Л.О. Дан. С. 193.

⁶³ *Хин-Гольдовская Р.М.* Указ. соч. С. 544, 547.

⁶⁴ *Мельгунов С.П.* Указ. соч. С. 185-186.

⁶⁵ *Русские ведомости*. 1914. 11 октября.

⁶⁶ Из архива Л.О. Дан. С. 183.

⁶⁷ *Кельнер В.* Еврейский вопрос и русская общественная жизнь в годы первой мировой войны // *Вестн. Евр. ун-та в Москве* 1997. N 1 (14). С. 70-72.

⁶⁸ *Русские ведомости* 1915. 1 марта; *Бурыйкин П.А.* Указ. соч. С. 302-303 (автор ошибочно датирует это выступление временем «незадолго до войны 1914 года»); *Хин-Гольдовская Р.М.* Указ. соч. С. 544, 554-556. Председатель Религиозно-философского общества искусствовед Г.А. Рачинский был, по определению Э.К. Метнера, «чиновным лицом и нечиновным мыслителем» (до февраля 1907 г. он занимал должность советника Московского губернского правления, но, по мнению губернатора Джунковского, «совершенно не подходил к этой должности», хотя «человек это был благороднейший и честнейший, очень умный и весьма образованный, начитанный»). К периоду службы Рачинского относится свидетельство Андрея Белого, который вспоминал о благодарности московских раввинов Рачинскому, «не раз их выручавшему, и о том, в частности, что он «чтим был раввином Мазэ; чтит раввина Мазэ...» См.: *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 108; Он же. Между двумя революциями. М., 1990. С. 451; *Джунковский В.Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 204-205.

⁶⁹ *Журнал журналов*. 1915. N 20. С. 16.

⁷⁰ *Иванов А.Е.* Указ. соч. С. 289.

⁷¹ См. подробнее: *Катков Г.М.* Февральская революция. М., 1997. С. 74-79; *Ганелин Р.Ш.* Еврейский вопрос во внутренней политике России в 1915 году // *Вестн. Евр. ун-та в Москве* 1997. N 1 (14). С. 41-65.

⁷² Как пишет польский историк Я. Канцевич, мелкие фабриканты, торговцы и домовладельцы, переселявшиеся с конца XIX в. в промышленные центры Польши из других губерний черты оседлости, не знали тогда польского языка и пользовались русским (Доклады вторых Морозовских чтений. Ногинск, 1996. С. 59, 62-63). Тем более враждебным было отношение к евреям, высланным в 1891 г. из Москвы, где многие из них прожили от 20 до 40 лет: для поляков они были не только нежелательными конкурентами, но «русскими» и «странными идеалистами», то есть настроенными безоговорочно отрицательно к власти, несмотря на все, что им пришлось пережить (*Гольдовский О.Б.* Указ. соч. С. 9).

⁷³ *Кускова Ек.* Как и чем помочь? // *Щит*. С. 147-152.

⁷⁴ *Мельгунов С.П.* Указ. соч. С. 188-190; *Хин-Гольдовская Р.М.* Указ. соч. С. 548-549, 587; К еврейскому вопросу в Польше. М., 1915. С. 251-258.

Д. Сегал

«ПРОПАВШИЕ ЕВРОПЕЙЦЫ»: АССИМИЛИРОВАННАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В XX ВЕКЕ

Представленные в настоящей статье материалы появились в результате научной инициативы отдела славистики Еврейского университета в Иерусалиме — инициативы, так сказать, «снизу», без всякой административной организации, материальной поддержки со стороны академических инстанций и лишь морально поощряемой общественными кругами русского еврейства в Израиле, и мы искренне благодарны им за это. В этих материалах можно видеть следы экзистенциальных обстоятельств людей русской культуры, оказавшихся вне границ ее функционирования. Несомненно, что следы этих обстоятельств отпечатались и в самой статье, и этим она, надо думать, отличается от общего тона складывающегося литературоведения в России, которое обретает и академическую весомость, и даже, я бы сказал, определенную удовлетворенность — с одной стороны, а с другой — роскошь кружкового и салонного свободного личного общения. Все это либо до нас еще не дошло, либо с нас уже слетело. Ведь за обжигающими иногда душу следами общения ее с холодной историей и еще более холодной социологией скрываются не только личная судьба и личный мир, а именно они, добавим, и представляют-то особый и специальный интерес, но и некоторая более общая — во многих смыслах — ситуация.

Сперва казалось, что ситуацию эту породил сам феномен эмиграции и иммиграции, культурного выхода (исхода) и прихода, но в последнее время все более приходится убеждаться в том, что, хотя эмиграция, экскультурация и инкультурация и имеют к этому отношение, но все-таки речь идет о явлениях, экзистенциально и исторически несравненно более обширных,

Дмитрий Сегал — профессор, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра русских и славянских исследований

жестоких и болезненных, ибо замешаны в них не только те, кто уезжал сам, но и те, кого «уезжали» или «переселяли» или просто выталкивали вон из дома прикладами в спину...

Речь идет о том, что через шестьдесят лет после начала второй мировой войны у тех, кто ее пережил детьми, а также у тех, кто переживал ее последствия, появляется потребность по-новому взглянуть на свое духовное наследие, а говоря более земным языком — на свое наследство. Здесь нельзя не провести параллели с тем, что начало происходить и происходит до сих пор в странах бывшего Советского Союза. Казалось бы, процессы внешне сходны: как жители бывшего Советского Союза, так и русские евреи Израиля вступают во владение теми духовными ценностями, которые ранее от них скрывались: вся полнота национальных культур (включая и творчество эмиграции), с одной стороны, и еврейская национальная культурная и религиозная традиция — с другой. Однако и по существу и, самое главное, в деталях процессы эти протекают в России и в Израиле различно.

В Израиле, с самого начала сионистской работы, еще в восьмидесятых годах прошлого века было несколько направлений, по которым шло освоение еврейского культурного наследия (социалистическое, просветительское, национально-религиозное), но все они сходились в том, что наследием признавалось лишь созданное еврейским народом на его исторической территории библейской Эрец-Исраэль, а то, что принадлежало последним двум тысячам лет, прошедшим с момента окончательной ликвидации еврейской территориальности в Палестине, должно быть решительно отставлено. Сюда входила как сложившаяся в этот период еврейская ортодоксальная религиозность, так и все, что было сделано евреями в широко понимаемом культурном плане в лоне других культур.

По целому ряду причин, о которых здесь не место говорить, за последние десять лет наблюдается решительное расширение влияния еврейской ортодоксальной религиозности во всех сферах жизни Израиля. Параллельно повысился интерес к разнообразным культурам исторической еврейской диаспоры. Однако пока этот интерес был направлен исключительно на культуры, реализовавшие себя в специфически еврейском языковом медиуме, то есть на языках еврейской диаспоры: идише, ладино, еврейско-арабском, еврейско-персидском и подобных языках. Здесь и там возникал интерес к еврейскому творчеству и на нееврейских языках, но опять-таки

в исключительно еврейской среде (что касается еврейского творчества на русском языке, то следует упомянуть классические исследования В. Львова-Рогачевского¹, впервые введшего в русском литературоведении термин «русско-еврейская литература», а также современные работы на эту тему пионера этого направления в наше время Шимона Маркиша).

Более или менее очевидно, что для российских евреев, иммигрировавших в Израиль, их еврейское культурное наследие не ограничивается вышеперечисленным. Мы считаем своей насущной научной и гражданской задачей формулирование принципов выделения, изучения и описания этой «выпавшей», «пропавшей» части еврейского культурного наследия. И здесь возникает целый ряд исследовательских задач, чей облик и напряженность определены специфичностью и уникальностью именно еврейской культурной ситуации в новое время. Но сначала о важнейшей экзистенциальной ее компоненте. Одну из них мы только что упомянули — невключение в Израиле культуры ассимилированного еврейства в сокровищницу еврейского наследия. Но, на самом деле, это невключение есть лишь другой аспект, оборотная сторона той непримиримой враждебности, которую питал и во многом еще питает окружающий культурный мир — западный и восточный, христианский и мусульманский — к евреям и еврейству. Враждебность эта, кажется, не уменьшается по мере того, как евреи становятся похожими в культурном плане на окружающие народы, а лишь увеличивается, — и вот само еврейское национально-освободительное движение, сионизм, каким-то необъяснимым образом соглашается с гонителями и ненавистниками евреев и решает «убрать» из культурно-психологического портрета еврейства те самые черты, которые антисемиты приписывали евреям как народу, и которые сионисты признали за действительно существующие и объяснимые тяжелой реальностью двухтысячелетнего изгнания.

На первых порах существования сионистского проекта этот подход действительно работал, и доказательством его действенности можно считать превращение части еврейского народа в Израиле в один из самых динамических и успешных новых государственных народов в эпоху деколонизации. Упор на создание новых качеств, подходящих для тяжелых условий существования в обстановке вечной борьбы и опасности, был оправданным. Теперь, однако, по прошествии пятидесяти лет с момента образования государства, пришло время взглянуть

на все эти проблемы по-новому. Эта потребность связана со все более растущей актуальностью Катастрофы в сознании еврейского народа и в сознании западного мира в целом.

Как и почему случилось, что именно сейчас начинают говорить о все новых и ранее замалчиваемых аспектах Катастрофы — проблема совсем не простая. Осмелюсь предложить одно простое объяснение этому: пока на Западе было активно в общественном и жизненном плане поколение, причастное ко второй мировой войне, оно, сознательно или бессознательно, сопротивлялось раскрытию всей правды. А правда эта заключалась, увы, в том, что в 1933-1945 гг. влиятельные общественные и политические круги во всех странах Запада не пытались предотвратить преступления против евреев, о которых им хорошо было известно, а иногда и способствовали уничтожению евреев, замалчивали эти преступления, а в некоторых случаях — особенно в Европе — и наживались на них. Наиболее предосудительным в моральном и политическом плане было сотрудничество с бывшими нацистами, широко практиковавшееся в США, Канаде, Англии и Австралии, когда их использовали в качестве друзей и агентов в эпоху «холодной войны».

Лишь теперь, когда все эти факты стали не только известными, но во многом потеряли свою взрывчатость в результате крушения бывшего Советского Союза и его восточноевропейской империи и по мере ухода из жизни того поколения, вдруг стала вырисовываться во всех своих неприглядных деталях картина европейской жизни эпохи 30—40-х годов. Оказалось, что многие вполне уважаемые фигуры (например, покойный президент Франции Франсуа Миттеран), обязаны своей карьерой тем первым связям и успехам, которых они добились во время своей службы в коллаборационистских, оккупационных и нацистских режимах. Справедливости ради отметим, что это верно и относительно некоторых высоких коммунистических функционеров (например, Жорж Марше в той же Франции). Оказалось, что многие вполне честные, казалось бы, и порядочные люди живут в квартирах и домах, доставшихся им или их отцам после депортации евреев, и т. д., и т. п. Во многих случаях в Германии члены семей нацистских преступников, бывшие эсэсовцы и коллаборационисты получают от как будто антифашистского и демократического правительства Германии весьма солидные пенсии, выплачиваемые, помимо прочего, еще и потому, что средства, награбленные у убитых евреев, так и остались в новой демократической Германии и смог-

ли быть направлены на финансовую поддержку немецких «участников войны».

Тот факт, что все это начинает будоражить память (а может быть, и совесть) цивилизованного Запада, приводит нас к выводу: если морально неприемлемо забывать о том, что многие европейские общества смогли встать на ноги после войны за счет награбленного еврейского имущества, то еще более морально неприемлемо соглашаться с тем, что могло быть хоть какое-то оправдание в культурном, идеологическом и общественном преследовании евреев. Иначе говоря, следует вернуться в сокровищницу еврейского культурного наследия и все, созданное массами европейского городского еврейства в рамках тех обществ и культур, в которых оно жило. Это возвращение нужно прежде всего еврейскому народу в Израиле, оно нужно и для всей западной культуры во всех ее вариациях, изводах и разветвлениях.

* * *

Теперь о некоторых исследовательских проблемах, связанных с культурой городского еврейства в XX в. Прежде всего, как очертить границы наших объектов, где городское еврейство Европы смыкается с городским европейским населением вообще, где оно теряет свои еврейские черты и признаки? Другая, связанная с предыдущей проблема: как определить отличия русской культуры от культуры еврейской, но уже в плане внутренней структуры. Понятно, что в русской культуре до 1917 г. центральное место занимало так или иначе осознанное и оформленное переживание православия, а в еврейской — еврейства и еврейской религии; понятно, что в русской культуре сюжеты и мотивы колоссального (размах, территория, сила) занимают важное место, а в еврейской — мотивы малого и даже маленького. Для русской культуры важно ощущение, присутствие некоей ценностной иерархии, ощущение, которое немедленно трансформируется в структуру образа творца, его самоощущение и т.п. Для еврейской культуры само понятие какой бы то ни было иерархии — ценностной, онтологической, функциональной — не имеет смысла. Поэтому в русской культуре до сих пор в высшей степени актуально противопоставление **высокой** и **низкой** культуры, **настоящей** культуры и **подделки**, **элитарной** и **массовой** культуры.

В еврейской же культуре (мы берем лишь ее современный,

светский извод, поскольку для традиционной религии это — очевидно) существует негласная презумпция равенства: сама постановка вопроса о том, кто лучший, самый лучший поэт, писатель, художник и т.п. кажется бессмысленной: «вчера один, завтра другой», «для меня — один, а для вас — другой». Конечно, с русской культурой в еврейскую начинает проникать и момент иерархизации, но лишь как момент исторический, а то и просто временный, после которого наступает снова господство равенства. Так, всем ясно, что Хаим-Нахман Бялик — «национальный еврейский поэт», но это объясняется тем, что таковым его объявили в дореволюционной российской журналистике, а также его большим общественным весом. Никому в голову не приходит, как в русском литературоведении, искать секрет его первенства в «материи» его стиха.

Может показаться, что момент этот — чисто поверхностный, даже социально окрашенный. Несомненно, в безиерархичности еврейской культуры просвечивает бесклассовая внутренняя структура еврейского общества, тот факт, что евреи не знали «феодализма», но для нашей темы, связанной с определением культуры ассимилированных городских евреев, этот момент чрезвычайно важен. Этот момент определяет внутреннее ощущение и поведение еврея в культуре, которое может быть определено строками из весьма известного в свое время стихотворения Михалкова: «Он вместе с нами в дом входил, / Садился, где хотел, / Он вместе с нами ел и пил, / И наши песни пел». И подобно тому, как этот симпатичный персонаж Михалкова впоследствии оказывается совсем уж не таким симпатичным, так для «исконных» владельцев русской культуры, привыкших к тому, что у всех и всего есть свое место в иерархии, подобное поведение могло казаться достаточно предосудительным. Отсюда иеремиады Блока и филиппики Белого по поводу вторжения в русскую культуру чуждых элементов, по поводу «вырождения» европейской культуры.

Очень хорошо описал сущность этого ощущения культуры ассимилированного еврейства Мандельштам, когда в «Шуме времени» сказал, что разночинцу не нужна биография, у него нет поместий — ему их заменяет полка с книгами.

Но мне могут возразить, что такое разночинское ощущение культуры не специфично для одних только ассимилированных евреев, а характерно для любой ситуации аккультурации, например, для индийцев, пакистанцев и жителей островов Карибского моря, оказывающихся в Англии, для магре-

бинцев — во Франции, для «нацменов» — в России. И действительно это так. Многие в культуре ассимилированного еврейства действительно подобно этим явлениям. Многие, но далеко не все. И тут я подхожу к заглавию моей статьи. Я утверждаю, что культура ассимилированных евреев была европейской и только европейской культурой по существу своему, что другой она не могла быть и счастлива была этим, и этим ощущением органичной и зачастую счастливой европейскости она отличалась от тех культурных явлений, которые мы с ней сопоставили и для которых типично чувство отчужденности, враждебности к европейской культуре, того, что французы называют *ressentiment*.

Дело в том, что если в эпоху средневековья культурное самосознание Запада было самосознанием христианским, то упрочение культуры нового времени привело к выработке нового типа культурного самосознания, в котором христианство было не абсолютной парадигмой, а одним из важнейших, но не единственным элементом мировоззрения и образа жизни. Появление таких культурных концептов, как «человек вообще», «культура вообще», «цивилизация», «прогресс» привело к выработке универсальной европейской культуры, в которой нашлось место и евреям.

Конечно, и здесь все не было одномерным и направленным в одну лишь сторону, поскольку одновременно с появлением новой мировой культуры подверглось эрозии прежнее универсальное христианское (а точнее говоря, католическое) мировоззрение, сменившееся конкурировавшими друг с другом национализмами. Не входя подробно в историю образования светского эмансипированного еврейского общества в каждой европейской стране, отметим, что этот процесс шел параллельно с оформлением национальных культур и с открытием национализма. Это, казалось бы, параллельное развитие мировой западной культуры, национальных европейских культур, культуры европейского эмансипированного еврейства и собственно еврейской культуры среди масс евреев Восточной Европы и Российской империи на еврейских языках было прервано взрывом реакционного национализма почти одновременно во всех европейских странах: в 80-е — 90-е годы XIX века, когда идеи пангерманизма в странах немецкого языка, французского клерикального шовинизма, панславизма и английского джингоизма, направленные друг против друга, одновременно и с необычайной яростью обратились против евре-

ев. В конце XIX в. это привело к знаменитому делу Дрейфуса, послужившему вехой не только в истории еврейского народа, но и в истории Европы и всего мира.

* * *

В России эмансипация еврейства началась лет на сто позднее, чем в Европе. Если в странах Европы эмансипация началась с предоставления еврейскому населению отдельных экономических и личных прав, то в России ее начало связано с отниманием их у евреев в эпоху Николая I. По сути дела эмансипация и просвещение евреев в России начались как их эмансипация и просвещение в европейскую, а не русскую культуру, поскольку училища, куда стало возможным поступать евреям, начали их обучение на немецком языке, который считался какое-то время «настоящим» языком просвещения российских евреев, и лишь позднее стало возможным обучать евреев светским предметам на языке идиш, на русском языке, а потом и на иврите. Более того, процентная норма привела к тому, что та часть еврейского населения России, которая могла позволить себе это материально, стала отправлять своих детей на учебу сперва в Австрию, Германию и немецкую Швейцарию, а потом, в конце XIX в. — в страны французского языка — Францию, Бельгию и французскую Швейцарию.

Если в 60-е годы XIX в. число светски образованных людей среди российских евреев было сравнительно невелико (хотя и увеличивалось с каждым годом), то к концу XIX в. значительный процент людей со средним медицинским, техническим, педагогическим образованием в тех краях России, где им можно было жить, были евреи. Причины этому следует искать не в либеральности российской системы просвещения того времени, а в энергии самого еврейского населения и в объективной потребности весьма динамичного в своем развитии российского хозяйства в этих людях.

Надо заметить, что конец XIX — начало XX в. — это не время массового проникновения евреев в высшие этажи европейской культуры. Напротив, в большинстве стран евреи находились на достаточно низких ступенях социально-культурной лестницы: Уайтчепель в Лондоне, Марэ в Париже, Йоденбреестраат в Амстердаме — кварталы еврейской бедноты, еврейских рабочих. Поэтому влияние социал-демократии в еврейской среде было огромным. Именно социал-демократия превратила еврейское население Западной и Восточной Евро-

пы в организованное городское общество, связанное современной идеологией, структурой и традицией. Более того, социал-демократическая, и более широко, прогрессивная идеология становится привлекательной не только для собственно пролетарских слоев еврейства, но и для еврейской ассимилированной интеллигенции вообще — для евреев — деятелей искусства, науки, образования, здравоохранения, техники и т.п.

Можно сказать, что ко времени первой мировой войны широко понимаемый социализм в разных его изводах — социал-демократическом, социалистическом и коммунистическом — стал духовным и интеллектуальным и, главное, практическим идеалом широких масс еврейского народа, а в особенности еврейской ассимилированной интеллигенции. Вообще в большой битве между правым национализмом и прогрессивным социализмом симпатии евреев были, разумеется, на стороне социализма, поскольку многие европейские национальные движения были замешаны на антисемитизме — религиозном, бытовом, политическом или расовом или на лобой их комбинации.

Возникает естественный вопрос — как же эта картина согласуется, во-первых, с динамикой развития собственно еврейского национально-освободительного движения и, во-вторых, с эволюцией экономических и политических идей, преобразовавшей идеалы и принципы, существовавшие в начале XX в. Решительно можно констатировать, что все вариации еврейского национально-освободительного движения носили если не прямо социал-демократический, социалистический или коммунистический характер, то уж, во всяком случае, характер западническо-прогрессивный. Конечно, среди еврейских политических партий, тех, которые не преследовали освободительные цели, были и религиозные, консервативные партии («Мизрахи»), но их влияние среди неортодоксальной, урбанизированной еврейской массы было ничтожным. Главным фактором, привлекавшим евреев к идеям социализма и просветительского прогресса, были концепции интернационализма, солидарности и социального и научно-технического прогресса. Эти идеи обещали отмену антиеврейских ограничений, а в будущем и изживание антиеврейских предрассудков под влиянием просвещения и улучшения условий жизни и труда.

Особенно привлекательной и, так сказать, выполненной как бы специально для евреев, была идея интернационализма.

У других народов идея интернационализма не могла быть органичной, поскольку они реально сталкивались с другими народами и культурами, как правило, в негативном контексте, даже когда речь шла о народах близкой или общей религии — не было общности культуры и языка. Для евреев же дружественный контакт с другими еврейскими группами, у которых мог быть другой еврейский, а позднее и нееврейский язык, был нормой, поскольку эти другие группы никогда не выступали по отношению к какой бы то ни было еврейской общине как противники или соперники. Конечно, в реальной этнической практике евреи испытывали постоянные тяготы антисемитизма, однако в мировоззрении ассимилированного еврейства они могли выступать как своего рода поверхностное, неглубокое, не сущностное явление, в то время как сознание общности с другими этническими группами, пусть лишь еврейскими, могло восприниматься как нечто более подлинное.

Как кажется, можно реально проследить влияние идей интернационализма на судьбы отдельных представителей еврейской ассимилированной интеллигенции и на судьбы целых групп. В первую очередь идеи интернационализма распространялись в среде еврейских эмигрантов из России в Западную Европу. Многие из них оказывались в Европе как студенты, поскольку поступить в русские учебные заведения еврейским молодым людям было крайне трудно. Другие были частью российской политической эмиграции, в которой евреи составляли особую группу, так как, не оставляя своих политических пристрастий, они были более мобильными. Именно в среде политических эмигрантов до революции вырисовывается любопытное социально-культурное явление — еврейский международный революционер. Такими были, например, Роза Люксембург и Карл Радек, принимавшие участие в польской и немецкой социал-демократии, а Радек впоследствии — в немецком и русском коммунистическом движении.

В 30-е годы в этом крыле европейской интеллигенции, в котором евреи играют видную роль, представляют особый интерес фигуры типа Артура Кестлера и Луиса Фишера, начинающие свою деятельность как левонастроенные, иногда еврейски самоидентифицирующиеся молодые интеллигенты левого направления, они становятся коммунистами, попадают на какое-то время в Советский Союз, иногда вступают в ВКП /б/, возвращаются на нелегальную работу на Запад, разочаровыва-

ются в сталинизме, становятся антикоммунистами. Сюда следует причислить и фигуры вроде А. Орлова и В. Кривицкого, которые в СССР достигают видного партийно-чекистского положения, а затем, боясь попасть в мясорубку чисток, бегут на Запад, где примыкают к антисталинскому, антикоммунистическому лагерю.

Но это лишь одна из возможностей обретения «международной биографии». Еще до того как международная политическая деятельность такого заговорщицкого плана стала возможной, еврейские эмансипированные интеллигенты открывают для себя возможность личностной реализации в нескольких культурах. Надо, конечно, предварить это указанием на то, что в некоторых профессиях и сферах жизни принадлежность к нескольким культурам и даже народам издавна считалась нормой, а не исключением, и в этих профессиях и сферах евреи занимали, как только это стало для них возможным, весьма видное и непропорционально большое относительно своей численности место. Речь идет о профессиях «исполнительских» — о музыке, театре, искусстве. Музыканты-исполнители, певцы всегда свободно передвигались из страны в страну, и в России именно в этих профессиях евреи раньше, чем в других, достигли довольно высокого положения, вспомним хотя бы Антона и Николая Рубинштейнов. Именно в этих профессиях в XX в. намечилось выделение некоей международной элиты, куда могли входить представители разных народов.

Особенно ярко проявили себя евреи как раз в той области, в которой исторически им не дано было проявить себя в связи с ограничениями, которые накладывала еврейская религия, — в пластическом искусстве — в живописи и в скульптуре, где велика была роль и русских творцов. Я говорю здесь не о деятельности евреев или русских в тех странах, где они родились, а о международном резонансе их творчества: Василий Кандинский, Казимир Малевич, Марк Шагал, Жак Липшиц, Наум Габо, Хаим Сутин, Осип Цадкин — вот примеры художников, которых кроме, пожалуй, Шагала — да и того скорее в религиозном плане, трудно записать по ведомству лишь одного народа. Шагал — еврей, но он же и русский, и француз. Он — европеец, но и американец. Именно в этой сфере видно, что сильные национальные корни и пристрастия вовсе не мешают развитию новой всемирной эстетической чувствительности и нового языка этой чувствительности.

* * *

К эстетическому проявлению эмансипированной и ассимилированной еврейской личности мы еще вернемся, а теперь продолжим обзор деятелей культуры — евреев, которые проявили себя в более чем одной культуре. Одним из тех, кто достаточно рано пересек межкультурные и межгосударственные границы несколько раз, был философ, социолог и политический публицист Давид Койген (1879–1933). Русской общественности Д. Койген стал широко известен в годы первой мировой войны как один из наиболее популярных и плодотворных сотрудников кадетской «Речи», где он печатал талантливые статьи на политические и исторические темы, в которых анализировалась немецкая политика². В особенности любопытны статьи Д. Койгена «Трагедия германизма», публиковавшиеся в 1914–1915 гг. в «Северных Записках», в которых он провел глубокий историко-культурный анализ немецкого средневековья, немецкой реформации и немецкого романтизма³. В этих статьях поражает подлинное знание материала, проникновение в самые непростые глубины немецкой культуры и сила исторического прозрения, позволившая Койгену предвидеть роковую роль Германии в позднейших перипетиях европейской жизни.

Для тогдашнего русского читателя Койген выглядел взявшимся ниоткуда еврейским специалистом по немецкой культуре. Но Койген «взялся» как раз оттуда — из Германии. Дело в том, что до 1913 г. (18 лет, с 1896 г.) Койген провел значительную часть своей жизни в Германии и стал во всех отношениях немцем. Он учился с 1896 по 1900 г. в Берне, Цюрихе, Мюнхене и Париже. Специальностью его была современная философия, и в 1900 г. он получил в Берне степень доктора философии за диссертацию, посвященную истории философии и общественной мысли младогегельянцев. С 1901 до 1913 г. Койген служил в качестве приват-доцента в Мюнхене, а потом в Берлине, где он вращался в кругах еврейской интеллигенции и был близок к руководству социал-демократической партии. Койген был некоторое время секретарем известного руководителя социал-демократии Эдуарда Бернштейна. В 1903 г. Койген издает свою книгу «Культурное мировоззрение социализма», а в 1912 г. — «Культура и демократия». Э. Бернштейн написал к обеим книгам предисловия.

Таким образом, в Петербург переселяется не какой-нибудь анонимный приват-доцент из Берлина, а один из центральных мыслителей тогдашней немецкой, а, следовательно, и европейской социал-демократии⁴. В своих сочинениях по философии культуры Давид Койген пытается развить историческую типологию становления различных этапов культуры. Он постулирует определенные закономерности (совершенно в духе Гегеля, чья философия оказала на него большое влияние), которые он находит в становлении форм социальной жизни (общество, сообщество, нация, народ и т.п.) и форм культуры. Социализм выступает в этой картине как некая высшая форма социально-культурной организации, характеризующаяся, прежде всего, полной добровольностью и снятием любых проявлений социального принуждения.

По-видимому, неприятие немецкого этатизма (согласно этой теории воля государства должна преобладать над любыми другими волевыми импульсами) заставило Койгена, в ранних немецких сочинениях которого явно просматривались идеи русского народничества, покинуть Германию и перебраться в Петербург. Возможно здесь могли действовать и личные причины, поскольку в Германии он не мог рассчитывать на большее чем приват-доцентуру. В России, как мы уже сказали, Койген становится влиятельным сотрудником самой влиятельной русской газеты и, когда начинается война, он использует свое незаурядное знание Германии и немецкой культуры для раскрытия, как он считал, глубинных причин случившейся катастрофы, которые он усматривал именно в особенностях немецкого культурно-исторического типа.

Начавшаяся в России революция спутала все планы. Койген оказывается в Киеве, где становится профессором социологии в Киевском университете; в 1917-1918 гг. он издает «Вестник культуры и политики» и, в конце концов, после скитаний, несчастий и приключений, ему удается покинуть Украину. В 1921 г. он снова поселяется в Берлине. Здесь он возвращается в свою немецкую ипостась, становится профессором социологии Берлинского университета, пишет книги по теории социологии⁵, издает вместе с Ф. Хилкером и Ф. Шнеерзоном ежеквартальный сборник по социологии, философии истории и культуры «Этос» (1925-1928)⁶. В январе 1933 г. Койген умер в Гамбурге. Через год в издательстве «Шокен», еще существовавшем в Лейпциге, вышла посмертная книга Койгена «Дом Израиля», где были собраны его неопубликованные ста-

тьи на еврейские темы⁷. В них Койген рассматривает культурно-исторические аспекты еврейства как отдельной цивилизации, оказавшей формирующее влияние на развитие всей мировой культуры.

Жизнь и судьба Давида Койгена характеризуют определенную модель судьбы еврейского интеллигента его поколения. Главное здесь — это приверженность европейскому позитивистскому прогрессивному мировоззрению наднационального типа. Для Койгена культура — это некий всемирный процесс, определенная параллель марксову процессу «развития производительных сил», но в духе более умеренной социал-демократии, процесс, призванный раскрыть лучшее в человеческой природе. Культура, по Койгену, это тот аспект «всемирно-исторического процесса», который должен обеспечить свободное от катастроф и катаклизмов развитие производительных сил. В таком образом понимаемой культуре национальные формы суть явления внешнего порядка, скрывающие подлинные глубинные процессы.

Можно вполне представить себе, что подобные теоретические представления о культуре широко разделялись многими представителями интеллигенции, особенно научной и научно-технической, в Европе, в том числе и в России. С теми или иными коррективами мы находим сходные взгляды у М. Горького, у многих участников русского «освободительного движения» конца XIX в. (П.Н. Милоков, Н. Кареев и др.). Койген принадлежал к старшему поколению еврейской ассимилированной интеллигенции, при этом существенно, что процесс его становления как мыслителя, ученого и общественного деятеля начался в России с ее климатом народничества и общественной ангажированности, но завершился в Германии, где, с одной стороны, неизмеримо серьезнее относились к университетской и академической карьере, а с другой — для еврея-интеллигента существовала возможность одновременного проявления себя в немецкой академической среде и в среде немецкого еврейства, полностью сросшегося с немецкой средой.

В России в силу многих причин не возникла еврейская культурная (академическая, интеллектуальная, общественная) деятельность на русском языке такого масштаба, как в Германии. До революции препятствием этому был вероисповедный, с одной стороны, и антирелигиозный, с другой стороны, характер общественной жизни, а после революции — упор на

так называемые коммунистические ценности, в которых не было места для еврейской культуры. В России размышления о культуре, особенно у ассимилированных евреев, носили либо характер совершенно «интернациональный» или русский, коммунистический, либо — в отдельных случаях — были связаны с русской религиозной философией.

В тех случаях когда речь шла о выдающихся деятелях культуры, всегда можно было проследить отчетливое, а иногда и решающее влияние немецкой культуры. Б.Л. Пастернак заимствовал важнейшие элементы своей поэтической эстетики у выдающегося еврейско-немецкого философа Германа Когена, который, кстати говоря, в те годы, когда у него учился Б. Пастернак, особенно интенсивно разрабатывал историософию еврейства. Сам же Пастернак как раз эти моменты философии Когена решительно отверг. В другом плане немецкая культура повлияла на О. Мандельштама: он опирался на немецкую поэзию эпохи Просвещения и даже более поздние явления интерпретировал именно в ее духе. Вообще «домашность» немецкой культуры была предметом рассуждений Мандельштама и в контексте его видения будущей европейской гуманистической традиции. Наконец, совершенно иначе и вполне самобытно немецкая культура была усвоена пианисткой М. Юдиной, еврейкой по рождению и воспитанию и рьяной православной по вероисповеданию. Для Юдиной немецкая романтика явно стала основой ее художественного мироощущения.

Все эти примеры показывают, что для многих русских еврейских интеллигентов этого поколения немецкая культура была важнейшей, если не главной, компонентой их «европеизма». Конечно, включение ревностных последователей христианства Пастернака и Юдиной в эту «обойму» демонстрирует всю проблематичность самой группы, о которой идет речь в настоящей статье, — когда перестает ассимилированный еврей быть евреем?

Очень и очень сложно ответить на этот вопрос. Конечно, желание субъекта (он же объект!) процесса ассимиляции столь же важно, как и желание ассимилирующей среды, а также той среды (еврейской), откуда происходит человек. Думается, что нет одного ответа, одной мерки. Существенно лишь одно: в мире, где еврейство и отношение к евреям являются важными культурными, личностными и экзистенциальными категориями, еврей, проходящий процесс ассимиляции, никогда не может полностью покинуть еврейство, а, соответственно, его куль-

турный облик всегда будет входить каким-то своим аспектом в картину культуры ассимилированного еврейства.

Таким образом, не только Лев Троцкий, Борис Горбатов или Леон Блюм должны быть признаны полноправными создателями этой культуры, но и такие евреи, формально и неформально обратившиеся в христианство, как Лорд Биконсфильд (Бенджамин Дизраэли, премьер-министр Англии), Борис Пастернак, Мария Юдина и даже недавно канонизированная католическая святая Эдит Штейн. В российском более современном контексте сюда должен будет войти покойный отец Александр Мень, несмотря на то что он уже и родился христианином, именно потому что его национальная принадлежность была важной компонентой его личного и духовного облика.

* * *

Хочу отметить вторую фигуру, которую вслед за Давидом Койгеном я считаю в высшей степени показательной для той картины культуры ассимилированного европейского еврейства, которую я хочу здесь набросать. Речь идет о профессоре Эйгене Розенштоке-Хюсси (Eugen Rosenstock-Huessy) (1888-1973), одном из крупных ученых и общественных деятелей Германии. В 1933 году он был вынужден эмигрировать в США, где успешно занялся второй академической карьерой — на этот раз на английском языке⁸. Э. Розеншток, как и некоторые другие еврей-эмигранты в Америке, особенно те, кто занимался кино, живописью, театром (Билли Уайлдер, Эрнст Любич), являет собою пример человека, осуществившего переход из одной культуры в другую, но при этом сохранившего творческие потенции и в своей первоначальной культурной структуре. С другой стороны, Э. Розеншток и его теоретические воззрения, которые, следует заметить, начали пользоваться определенным успехом и в культурных кругах современной России (журналы «Вопросы философии» и «Диалог и карнавал»), вполне могут быть охарактеризованы как, по большому счету, «невытребованные». Сам Э. Розеншток вполне принадлежит к категории «пропавших европейцев».

Происходил он из очень культурной, состоятельной и ассимилированной еврейской среды. Его семья жестоко пострадала во время Катастрофы. Сам же он 17 лет от роду крестился в лютеранство, пройдя религиозное откровение, о котором писал позднее как о центральном событии своей жизни. Всю

оставшую жизнь Розеншток причислял себя к верующим христианам, хотя — и в этом и его личная особенность и особенность той культурной ситуации, в которой находились немецкие евреи в догитлеровской Германии, — он никогда не окрещивался от своего еврейства, а позднее участвовал в совместных еврейско-христианских культурных, философских и духовных поисках. Так, в годы первой мировой войны, будучи боевым офицером немецкой армии, Розеншток ведет интенсивную философскую переписку со своим учеником (а отчасти и учителем), известным еврейским философом Францем Розенцвейгом, позднее ставшим широко известным как автор еврейского религиозно-философского трактата «Звезда спасения»⁹. Эта переписка, во многом заложившая основы будущего еврейско-христианского диалога (после II Ватиканского собора), сыграла выдающуюся роль в культуре XX в., позволив религиозному еврею и религиозному христианину участвовать на равных в общем разговоре.

Начав свою академическую карьеру как историк права, Эйген Розеншток продолжил ее после первой мировой войны как философ истории и социолог. В двадцатые годы Э. Розеншток занялся активной общественной работой. Он, вместе с Мартином Бубером, занялся философией, теорией и практикой воспитания и образования взрослых¹⁰. Как часть этой деятельности в свое время были широко известны так называемые «рабочие лагеря», которые он организовал в верхней Силезии, тогда входившей в состав Германии. Особенностью этих лагерей было то, что в них участвовали рабочие, а точнее, безработные, студенты и люди свободных профессий: музыканты, учителя, юристы. Упор в этих лагерях делался на свободное общение людей и их взаимное воспитание и образование. Все принимали одинаковое участие в общественном физическом труде.

Отдельно следует отметить участие Э. Розенштока в берлинском журнале «Die Kreatur»¹¹ («Творение», или, быть может, «Тварность»), выходявшем в свет с 1926 по 1930 г. при участии трех редакторов: еврейского философа Мартина Бубера, католического теолога Йозефа Виттига из Силезии и известного врача Виктора фон Вайцзеккера, протестанта по вероисповеданию. Очень трудно вкратце определить направление журнала — настолько широк был круг его авторов и настолько разнообразны подходы. Особенно следует отметить общий, если так можно сказать, религиозно-философский дух журнала.

объединявший внимание и верность каждой отдельной религиозной традиции, в нем представленной. Здесь крайне любопытны исследования и зарисовки отдельных «народных групп» и поиски «народного духа» от хасидских притч, приводимых Бубером, до портретов отдельных силезских или баварских местечек Иозефа Виттига и Вильгельма Михеля¹² — и надконфессиональный, пропитанный духом свободомыслия анализ современности во всех ее новых проявлениях. Желание понять и воплотить в свободных гуманистических формах самые, казалось бы, консервативные и реакционные устремления современного общественного движения (здесь особенно интересны статьи Э. Розенштока о смысле явления **вождя** в истории и об эволюции общественных фигур **монаха, рыцаря** и т.п.)¹³ сочеталось у участников «Креатур» с решительным отвержением подлого духа современности, уповавшего на силу, насилие, зависть и горлопанство.

Для участников «Креатур» особенное значение имела фигура их старшего соратника Флоренса Христиана Ранга (1866—1924)¹⁴, философа, общественного и государственного деятеля Германии, в молодости — протестантского пастора. Ф.Х. Ранг был соратником известного политика и финансиста Вальтера Ратенау, занимавшего пост министра иностранных дел в веймарской Германии и убитого в 1922 г. правыми антисемитскими террористами. Ф.Х. Ранг до первой мировой войны участвовал в так называемом «Форте-крейс» («Потсдамском кружке»)¹⁵, куда входили не только немецкие и еврейские мыслители (М.Бубер, Г. Ландауэр, Э. Розеншток), но и французские и голландские общественные деятели¹⁶. С началом войны кружок распался, Ранг был в армии, а потом занялся хозяйственно-государственной работой.

После поражения Германии он пережил духовный кризис и к 1923 г. стал одним из зачинателей идеи создания межконфессионального, международного по своей ориентации журнала, призванного возродить (или, скорее, установить) европейское духовное единство. Однако сам Ранг не смог принять участия в осуществлении этого проекта. В 1924 г. он заболел и умер. С началом выхода «Креатур» его издатели опубликовали ненапечатанные эссе Ранга.

В научной печати уже указывалось, что одно из таких эссе, написанное Рангом в 1909 г. под названием «Историческая психология карнавала»¹⁷, содержит весьма содержательную историческую типологию того, что Ранг задолго до М. Бахтина

определяет как «другой» модус культуры. Анализ карнавала Рангом, если согласиться с его универсализирующим, как потом и у Бахтина, подходом к этому явлению, отличается, как представляется, большим проникновением в те моменты карнавала, в его, так сказать, предысторию, о которой Бахтин не упоминает вовсе. Ранг считает карнавал явлением сугубо историческим, имеющим строго очерченные географические рамки. Для него карнавал исторически начинается в древнем Вавилоне, затем заново рождается, по его мнению, в результате прямой исторической преемственности в древней Греции, откуда переходит в Рим.

Не входя в анализ и критику его исторической схемы, следует отметить, что указание на связь карнавала и солярной религии, с одной стороны, и на связь карнавала и трагедии у греков, с другой стороны, кажется весьма интересным и во многом убедительным. Так или иначе, представляется гораздо более реалистичным указание Ранга на то, что в разных культурах и на самых разных исторических стадиях карнавальное явление могут быть связаны с самыми различными, а иногда совершенно полярными эмоционально-психологическими состояниями, чем убежденность Бахтина в обязательной оптимистичности так называемой «народной смеховой культуры», особенно на ее «ранних стадиях».

Пафос этой ранней статьи одного из интеллектуальных «отцов» «Креатур» находит отзвук в духовном настрое многих авторов журнала - «пропавших европейцев». Начало статьи было добавлено Рангом в 1918 г., и оно ярко отражает этот настрой: «Война, Революция, хаос, переполох, глухое гудение и дрожь - в то время как все эти события возбуждают и волнуют самую душу нашего времени - как со всем этим соотносится история маскарада?»¹⁸ Авторы «Креатур» остро ощущали катастрофический сдвиг времени, пытаясь найти в потоке истории и линию непрерывности, и разрывы, провалы, обозначающие рождение нового. Вот как Э. Розеншток определил позднее, в 1938 г. уже после прекращения выхода «Креатур» и эмиграции из Германии особенность своего подхода к истории и в книге «Из революции. Автобиография западного человека», изданной в Америке (на английском языке).

«Эта работа призвана выявить некую умопостигаемую непрерывность в потоке человеческих страстей, глупостей и верований.

<...> Если и есть у настоящей книги хоть какой-то резон претендовать на то, что в ней достигнуто нечто исключитель-

ное, то лишь один: в ней не только заново осмыслена история Европы в свете всего, что было нами пережито в ходе мировой войны - эта зависимость от великой войны является ее исходным пунктом»¹⁹.

Тот же Э. Розеншток следующим образом определил историческое место «Креатур» в духовной жизни Европы межвоенного периода: «Все три издателя «Креатур» были мыслителями экзистенциальными. Киркегор принимался как нечто само собой разумеющееся. Книга Хайдеггера предстала перед нами как простой ученический комментарий к Киркегору, отложенному за ненадобностью на целых сто лет, и к Ницше, умолкнувшему за сорок лет до того.

<...> Но хайдеггера логика Неимения-ничего-сказать и Невозможности-более-заговорить казалась им фундаментально неверной и вызывала в них какое-то жуткое содрогание.

Именно поэтому у «Креатур» всегда будет почетная роль в возрождении немецкого языка. Значение журнала в языковой истории не выявляется в его названии. «Креатур» говорил, не заводя специально разговора о том, что, вот, он говорит. С 1919 по 1945 г. немецкий язык переживал процесс разложения, в ходе которого он буквально на наших глазах распался на гниющие части и истлел. Яркий свет дуговых ламп Просвещения кладет конец всем различительным категориям, необходимым для настоящего и обязывающего разговора. Но «Креатур» начал разговор как бы с самого начала, смело и мужественно. Журнал говорил столь свободно и не будучи ничем обремененным, как будто бы тогда уже явственно угрожающее безумие гитлеризма было уже давно далеко позади.

В сущности, «Креатур» освободил трех своих издателей от заблуждения, что, в принципе, мы способны говорить только, если ждем от наших собеседников, что в конце концов они будут говорить то же самое, что и мы сами. Ибо до скончания века те, кто сотворены («креатуры»), всегда должны говорить разное — а издатели журнала тем более. В этом заключена вся разница между абстрактным мышлением и живым разговором. Когда двое ученых заняты отвлеченным мышлением, они действуют исходя из предпосылки, что в конце они должны придти к одному и тому же результату. И в той мере, в какой этот один и тот же результат оказывается недостижимым, предполагается, что либо один из них, либо оба ошибаются. <...> Столетие разума поставило идеал правды, которая, благодаря своей логико-математической форме, должна быть одной и

той же для всех. Поэтому языки церкви, евреев и язычников были объявлены чистыми мифами, лишенными ценности как правда <...>

«Креатур», однако, пытался извлечь уроки из борьбы, которую вели Киркегор, Фейербах, Достоевский, Ницше, Уильям Джемс. Все они обнаружили, в конце концов, что никому не удастся сказать ничего, если все говорят одно и то же. Мужчина говорит совсем не так, как женщина; человек — совсем не так, как Бог, еврей — не так, как христианин, ребенок — не так, как профессор. Именно поэтому и только поэтому могут они говорить друг с другом и говорить обязаны. Говорение всегда драматично и всегда предполагает разделение ролей»²⁰.

Э. Розеншток оказывается в своей общей философской позиции весьма близок Ф. Розенцвейгу и М. Буберу, а в совершенно другом плане — М. Бахтину. Это — позиция онтологичности речи. Все оказывается либо постепенным разворачиванием в творении первоначального слова Творца, как у Розенцвейга, явно находившегося под влиянием каббалы, либо диалогом человека и Бога, осуществляемым в историческом времени (Бубер), либо запечатлением в языке человеческого опыта Богопознания (Розеншток), либо — и здесь коренное отличие Бахтина от немецких мыслителей — имитацией в человеческой речи Божественного творения.

Если мы теперь взглянем с перспективы уже заканчивающегося XX столетия на все, что было достигнуто на его протяжении в плане интеллектуальном, духовном и ценностном, мы увидим, что два идущие навстречу друг другу потока: онтологизация речи и коммуникативизация опыта характеризуют его, и именно ассимилированные еврейские интеллигенты и люди, близкие к ним, сделали больше всего для реализации этих кардинальных духовных векторов XX в. Противостояли и противостоят этому все те идеологические и религиозные течения, которые убеждены в онтологической сущности своих «знаков»: от разного рода религиозных фундаменталистов, убежденных в возможности и необходимости реального соприкосновения с Богом через рукотворные знаки, в которых они видят фундамент бытия, до поклонников материи, материального, телесного в том или ином виде — от жрецов «расы», «крови», «гена» до любителей исторического материализма и вполне материальных ценностей.

Что означает онтологизация речи? Это совсем не простой и уж совсем не однонаправленный процесс, но, в своей сущ-

ности, он все-таки противостоит тому разложению языка, коммуникации и, следовательно, самой возможности человеческой общности, которое так ярко описал Розеншток применительно к нацизму и которое связано с чем-то внешне могущим показаться близким онтологизации, а именно с фетишизацией языка. Между ними близость лишь кажущаяся, ложная, а на деле ее нет. Фетишизация языка — это превращение отдельных слов, выражений в своего рода магические артефакты, не подлежащие изменению, критике, исследованию — все, что связано с проведением тоталитарного контроля посредством языка. Онтологизация речи предполагает нечто совсем другое, скорее обратное. При этом процессе речь предполагается лежащей в самой сущности бытия. Не слово свято и неприкасаемо, но слово может изменять бытие, может менять человеческую сущность. Фетишизация слова ведет к насилию над личностью, а онтологизация слова констатирует, что употребление тех или иных слов может изменить личность, само бытие: если допустима грубость, низменность в речи, то люди и сама жизнь могут стать грубыми и низменными. Это — ценностный аспект онтологичности речи. У нее есть и чисто структурные и естественно-научные аспекты. Наиболее глубокими из них являются, наверное, принцип неопределенности Гейзенберга в физике и теорема Геделя в математике, постулирующие, каждый в своем направлении, взаимное влияние языка описания и сущности описываемого. Соответственно становится понятным и обратный аспект этого процесса: коммуникативизация опыта. Все становится конгломератом коммуникативных систем. Вся действительность не только непрерывно говорит с нами в разных своих планах, углах зрения и на разных уровнях, но, чем ближе подходит двадцатый век к концу, тем более выясняется, что сама действительность, сам опыт, сама сущность, выражаясь старым философским языком, «не даны, если не заданы». Если о чем-то не сказано, его нет.

Сюда же следует отнести и результаты всех герменевтических теорий в самых разных областях — от мифологии и литературы до психологии и социологии. Выясняется, что смысловая интерпретация есть лишь взаимное сопоставление двух языков, что так называемая «фундирующая реальность» сама по себе есть язык. Могут сказать, как, впрочем, и говорили при первом появлении эйнштейновской теории относительности, что при подобной коммуникативизации опыта пропа-

дают пресловутые сущностные корни бытия, что экзистенциализм типа киркегоровского отнимает у человека всякую надежду и т.п. Может быть, это и так, но речь шла наверняка о корнях, к которым были приделаны рабские цепи, к которым были прикованы люди, и о ложных надеждах. Напротив, понимание того, что речь имеет сущностный характер, а бытие — это своего рода речь, учит человека самому, может быть, необходимому — осмотрительности и осторожности в бытии и слове, уважению к бытию и слову другого, поскольку осуществление тоталитарного идеала фетишизации слова и вещи может привести лишь к уничтожению самого субъекта. Если все, как писал Розеншток, говорят одно и то же, то не только никто не говорит ничего, но и «я», который, возможно, это все декретировал, через секунду перестану существовать, поскольку «не-я» уже усмотрел (прочел) в тексте «моего» поведения отклонение от нормы и принял соответствующие меры. После падения коммунизма мы понимаем, что именно таковым был процесс его «коммуникативного» («бытийственного») разложения.

* * *

Не случайно Эйген Розеншток в своем воспоминании о «Креатур» подчеркнул, что журналу принадлежала центральная роль в возрождении немецкого языка из той бездны, куда его погрузила вакханалия хамства, национализма и насилия. В России такую роль взяли на себя поэты, среди которых, может быть, двое наиболее талантливых и блестящих принадлежали к той самой еврейской ассимилированной интеллигенции, о которой здесь идет речь, — Борис Пастернак и Осип Мандельштам. Именно они наиболее полно воплотили не подлежащее разделению единство русского, еврейского и европейского начал. Уже насчитывающие солидный стаж пастернаковедение и мандельштамоведение успели весьма подробно и обоснованно «отчитаться» о языковых достижениях обоих поэтов, об их центральной роли в синтезе русской и европейской культур, о их целительной и искупительной службе России. Но надо что-то сказать и об их огромном и неоцененном до сих пор вкладе в судьбу и историю *еврейского* народа, вкладе, который, по понятным соображениям, связанным с религиозной биографией обоих поэтов, остается в тени.

Два момента характеризовали еврейский дух — не еврейскую религию или культуру, а именно еврейский дух — с само-

го момента появления еврейского народа на мировой арене более 3000 лет назад — это прямой, без посредников, контакт с Богом, Творцом всего Сушего, и ничем не сдерживаемая внутренняя свобода ума, духа и чувства, свобода, проявляемая и реализуемая в отдельном человеке, индивидууме скорее, чем в народе в целом. Оба поэта, творившие на языке, который лишь для них, в их поколении соединился с поэтическим гением каждого из них, сумели найти Всевышнего и выразить Его непосредственно, интуитивно, органически, — Пастернак увидел и услышал его в природе, а Мандельштам — в самой материи языка. Контакт этот помог десяткам, тысячам молодых русских евреев, для которых уже и не было другого языка, кроме русского, и другой природы, кроме природы России, снова почувствовать дыхание высшей силы в своей индивидуальной судьбе, снова ощутить величие гениальности, причем в своем собственном, так сказать, национально-культурном материале. После небывалого падения народной судьбы в эпоху Катастрофы и сталинского антисемитизма чтение стихов Пастернака и Мандельштама возродило наши души. Более того, заряд индивидуализма и небывалой свободы, в них присутствующий, помог в решении сложных личных вопросов в обстановке страха и, казалось бы, безнадежности. Иными словами, поэзия Пастернака и Мандельштама, их язык, их разговор, свободный и гениальный, «как будто бы безвременье сталинизма уже позади», показали, что евреи могут вырваться в другое духовное пространство.

На протяжении XIX и XX вв. евреев, творивших в других культурах, упрекали — то антисемиты, а то слишком узкие еврейские националисты, — что они обречены на второсортность творчества и существования, что они презрели свой несчастный преследуемый народ. Последнее обвинение иногда было совершенно несправедливым, как в случае Осипа Мандельштама, который не только не думал отказываться от своего народа, но в обстановке широко раздуваемого антисемитизма, особенно в среде ассимилированной интеллигенции, написал и умудрился опубликовать свои две прозаические вещи — «Шум времени» и «Египетскую марку», проникнутые духом еврейства. Иногда в этих обвинениях была и правда, как это было с Борисом Пастернаком, которому — уже после всего того, что случилось с еврейским народом во время Катастрофы, — было почти физически неприятно, что его читателями

являлись лишь одни «загнанные евреи», как он выразился в своем письме Ольге Фрейденберг.

Но эти обстоятельства, по большому счету, не существенны, когда речь идет о рецепции творчества ассимилированных еврейских интеллигентов самим еврейским народом, значительную часть которого в Западной Европе и советской России составляли уже ассимилированные люди. Любое явление таланта, а тем более такие гениальные фигуры, как Пастернак и Мандельштам, было фактом еврейской культуры и как такое ее укрепляло.

Но возможность вовлечения в еврейскую культуру творцов, работавших в других культурах и полностью в них ассимилированных, наступила гораздо позднее — уже в 60-е и 70-е годы, когда стало ощущаться историческое значение образования государства Израиль, которое позволило еврейским активистам, а потом и все более широким еврейским массам Советского Союза вступить во владение еврейской судьбой и историей.

В те же роковые годы между двумя мировыми войнами европейская культура, в особенности, создаваемая ассимилированной еврейской интеллигенцией, и сами творцы этой культуры, как уже знакомый нам Э. Розеншток-Хюсси, стали перед реальной возможностью делегитимации, отказа в праве на существование и гибели. Надо сказать, что распространявшийся тогда в Европе антисемитизм не получал, в сущности, единого и однозначного отпора. Во-первых, многие вполне «прогрессивные» деятели культуры не стеснялись открыто присоединяться к антисемитским кругам, вроде Дж. Б. Шоу; или, осуждая «эксцессы» гитлеризма, они говорили одновременно и о пороках еврейства, как Г. Дж. Уэллс. Во-вторых, в отдельных странах возникали довольно модные эстетические или философские направления, которые проповедовали ненависть к евреям и еврейской культуре в некоем «абстрактном», «культурном плане», а иногда скатывались до совершенно погромной агитации. Последнее характеризовало известного и весьма модного французского прозаика Л.Ф. Селина и американского поэта Э. Паунда, а более высоколобые вариации того же можно найти у Т.С. Эллиота и Л. Даррела. Более того, даже те политические и культурные деятели, которые безоговорочно осуждали гитлеровский антисемитизм, делали это так, чтобы не подумали, что именно эта черта гитлеризма им наиболее отвратительна.

Сюда же стоит отнести и левую, коммунистическую критику антисемитизма, которая, хотя и подвергала гитлеризм уничтожающей критике за антисемитизм, но решительно отказывалась от защиты евреев и еврейской культуры именно как евреев. Здесь, впрочем, следует отметить, что в моральной обстановке межвоенного периода лишь левый коммунистический антифашизм, особенно когда он был представлен Советской Россией с ее, на первый взгляд, отвержением всякой ненависти к евреям, казался еврейской ассимилированной интеллигенции единственным оплотом и защитником еврейского народа в ситуации, когда цивилизованный западный мир от него отворачивался. Лишь совсем немногие из еврейской ассимилированной интеллигенции — те, кто знали это либо на своей судьбе, либо на судьбе своих родных, — смогли распознать истинный, глубоко антисемитский характер сталинского режима. Так, еврейский поэт Довид Кнут, живший в эмиграции во Франции и издававший там в 1939 г. еврейскую милитантную газету «Affirmation» («Утверждение»), регулярно отмечал в своих заметках преследование еврейских культурных и общественных деятелей в Советском Союзе, связывая его, кстати говоря, с готовившимся тогда военно-политическим пактом Германии и СССР, о чем Кнут предупредил задолго до того, как этот пакт стал реальностью²¹.

Думается, что обстановка всеобщей травли вызвала у многих европейских евреев, в том числе и ассимилированных, чувство острой горечи, желание сбросить с себя оказавшиеся предательскими узы европейской культуры. Сам Довид Кнут перестал писать русскую поэзию, обратился к сионизму, причем, в его наиболее воинственной форме ревизионизма Владимира — Зева Жаботинского, стал активным еврейским общественным деятелем. Но именно пример и вдохновение Жаботинского не дали ему и ему подобным еврейским борцам отказаться от наследия европейской культуры.

Жаботинский видел в сионистском движении реализацию идеалов европейской культуры и еврейской истории. Он считал, что именно еврейский народ сможет наилучшим образом воплотить европейские идеалы свободы, либерализма, индивидуализма, прогресса и терпимости у себя на исторической родине — на Земле Израиля и на языке иврит. Возможно, что для Жаботинского, как и для других его соратников, людей с общей судьбой, именно понятие европейской культуры позволяло найти то общее, что было у современных ему евреев,

откуда бы они ни происходили — из России и Польши, из Венгрии и Румынии, из Германии и Франции.

Предстательство за европейскую культуру как за единый процесс, куда по праву внесли свой самый значительный и лучший вклад и евреи, мы находим в книгах Эйгена Розенштока, написанных им после эмиграции в Америку. Для него, в отличие от многих философов истории того времени, включая Бердяева, о котором он многократно упоминает, европейская история последних лет представляет собою единую непрерывность, проникнутую едиными духовными и общественными порывами. Ему чужда мысль о деградации европейской культуры в эпоху после Средневековья. Напротив, для него само Средневековье представляет собою единый процесс создания цивилизованного общества, основанного на праве и преследующего идеалы самоограничения, терпимости и любви. В той мере, в которой евреи были исключены из этих идеалов, эти идеалы были фальсифицированы, и лишь включение еврейского народа в это единое русло позволило европейской культуре стать той великой универсальной культурой, какой она стала. В этом плане Розеншток видит гитлеризм как попытку уничтожить европейскую культуру, попытку, усложненную, правда, тем обстоятельством, что Гитлер, как подлинный Антихрист, имитирует свой источник, настаивая на том, что онто и осуществляет настоящую судьбу Европы. Э. Розеншток пламенно возражает против этого, заявляя, что языческая, «народная» Европа ничем, в сущности, не отличается от любой другой примитивной культуры. Европейская культура, по Розенштоку, — это синтез трех начал: начала новозаветного, христианского, начала библейского, еврейского, и начала гностического, связанного с античностью и эллинизмом.

Обратимся теперь к третьей фигуре из круга «пропавших европейцев», о которой известно гораздо меньше, чем о двух предыдущих. Речь пойдет о Евсее (Иехошуа) Давидовиче Шоре (1891-1974), философе, публицисте и деятеле музыкального воспитания, сыне известного в свое время русского пианиста Давида Соломоновича Шора (1866-1942)²². Сын и отец Шоры уехали из России, Евсей Давидович в 1922 г., а Давид Соломонович — в 1927 году. Д. С. поехал прямо в Эрец-Исраэль, тогдашнюю Палестину, а Е. Д. сначала в Германию, где он поступил на философское отделение Фрайбургского Университета, став студентом всемирно известного философа Эдмунда Гуссерля. Там он получил звание магистра философии и

стал работать над докторской диссертацией на тему о философии искусства Георга Зиммеля. С самого начала своей жизни в Германии Евсей Давидович поддерживал теснейшие дружеские связи с широким кругом русских философов, художников, музыкантов и писателей — как в России, так и за границей. В России он переписывался со своим старшим другом архитектором Иваном Жолтовским, а также с философом Густавом Шпетом, чьи философские работы он переводил на немецкий язык, чтобы напечатать их в Германии. За пределами России Е.Д. Шор поддерживал теснейшие дружеские связи прежде всего с семейством Кандиных и семейством Степунов, обособившихся, как и он, в Германии, а также с Вячеславом Ивановым — через свою двоюродную сестру Ольгу Александровну Шор, ставшую ближайшей духовной спутницей поэта.

В 1933 г. Е.Д. Шор покидает Германию, где был активно занят переводом работ Вячеслава Иванова и других русских эмигрантов на немецкий язык, сотрудничал с известным тюбингенским издательством «Мор-Зибек»²³. Уже в 1934 году, после переезда в Италию, где он задерживается на полтора года, Е.Д. Шор публикует на немецком языке в люцернском издательстве «Вита Нова» («Новая жизнь») книгу «Германия по пути в Дамаск»²⁴, в которой пытается осмыслить духовное падение Германии в рамках философии Владимира Соловьева. В Италии Е.Шор пытается привлечь итальянских философов и деятелей культуры к участию в международных акциях против нацизма, нажимая на охлократический, антикультурный характер гитлеризма. Большого успеха ему удается добиться в Швейцарии, где Рудольф Рёсслер, основатель только что образовавшегося издательства «Вита Нова», решает обратиться к своему издательству в трибуну борьбы за спасение европейской культуры и против угрозы одичания и озверения, которую нес нацизм. Напомним в этой связи, что Рёсслер позднее, во время второй мировой войны, играл важную роль в разведывательной деятельности против Германии, передавая через советскую агентурную сеть в Швейцарии сведения о немецких войсках на восточном фронте. Парадоксальным образом уже в пятидесятые годы Рёсслер был осужден за это швейцарским судом и провел полтора года в тюрьме. Выйдя оттуда, он умер в бедности и одиночестве. Однако в 30-е годы Рудольф Рёсслер играет активную роль в организации духовного сопротивления гитлеризму на почве христианства. Сам Рёсслер при-

надлежал к ордену иезуитов и решительно отвергал нацизм и в особенности антисемитизм.

В отделе рукописей Еврейской Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме сохранился архив семейства Шор. В нем мы находим переписку между Рёсслером и Е. Шором относительно самых разнообразных вопросов, связанных с деятельностью издательства «Вита Нова», а также с общим положением в Европе и мире. Читая эту переписку, начинаешь понимать, насколько безвыходной и трагичной выглядела в те годы европейская действительность. Два человека — один в Тель-Авиве, а другой в Люцерне, — представляли в то время один из немногих очагов сопротивления гитлеризму **на немецком языке**. Предоставим теперь слово Е.Д. Шору и Р. Рёсслеру. Из сотен писем, хранящихся в архиве Национальной библиотеки, выбрано несколько, относящихся к 1938 году, когда Гитлер осуществил аншлюсс Австрии, начал кампанию угроз против Чехословакии и погрузил Германию в кошмар антисемитских погромов так называемой «хрустальной ночи». Отметим кстати, что в те годы почта работала исключительно быстро и точно, и достаточно было нескольких дней, чтобы письмо дошло из Швейцарии в подмандатную Палестину и обратно.

Как и во все времена, существование издательства, выпускающего философскую и историческую литературу, всегда было на волоске, и вопросы поисков финансовой поддержки занимали Шора и Рёсслера. Первое письмо Шора, откуда мы приведем выдержки, относится к 7 июня 1938 г. (перевод с немецкого здесь и далее мой. — Д.С.).

Дорогой господин доктор,

В связи с моим последним письмом от 16 мая я желал бы сообщить Вам, что русский религиозно-философский кружок русской эмиграции, т.е. Бердяев и его группа, смогли поставить и развить свою деятельность в Зап. Европе — в Берлине и Париже — только благодаря тому, что Американская Ассоциация Христианской Молодежи (У.М.С.А.) предоставила им в распоряжение достаточно средств. На этой основе развили свою деятельность как Религиозно-философская академия в Берлине, а затем в Париже, так и русское издательство «У.М.С.А.-Пресс». Это очень мощная организация, которая и теперь, несмотря на падение доллара, располагает огромными суммами. Не считаете ли Вы, дорогой г-н доктор, что эта организа-

ция, которая в высшей степени широка в своих взглядах, могла бы оказаться полезной в вопросе интенсифицирования деятельности Вашего издательства? Может быть, здесь удалось бы гораздо легче перебросить к ним мост, поскольку Вас ведь поддерживают и протестантские круги, и можно было бы с их стороны надеяться на связь. Мне кажется, что цели Вашего издательства вполне укладывались бы в программу этой молодежной организации. И вот еще один момент: мне представляется в высшей степени важным предложить и потребовать увеличения распространения Ваших книг и книг других подобных издательств (если такие вообще еще существуют) в кругах немецкой молодежи за границей — и это как раз с позиций Y.M.C.A. и Америки, поскольку, в противоположность русской молодежи, которая с самого начала резко выступила против большевистского духа русской революции, немецкая молодежь, находящаяся за пределами Рейха, очень тесно захвачена в тиски национал-социалистической пропаганды, которая оказывает на нее огромное влияние. В этом плане христианству и христианскому воспитанию угрожают большие опасности — и это Y.M.C.A. наверняка поймет. И не только на английском языке, но именно на немецком языке, и в частности посредством финансирования Вашего издательства и расширения и увеличения его продукции.

Что касается положения в центральной Европе в целом, то мне представляется крайне важным, чтобы у Вашего издательства имелся опорный пункт — а со временем, быть может, и центральный пункт — где-нибудь вне центральноевропейского пространства. «Левиафан» угрожает все более и более распространиться, и скоро будет царить повсюду, куда только достигает взгляд, так что свободное немецкое слово будет звучать лишь за пределами немецкой языковой области. Не обязательно верить в это будущее, для того чтобы уже сейчас принять меры, которые бы позволили в будущем учитывать эту возможность. В этой связи я решился позволить себе сделать Вам этот намек на возможные опасности, которые грозят выйти из берегов, чтобы Вы могли предпринять необходимые шаги²⁵.<...>

(Е.Д.Шор - Р.Рёсслеру)

Р. Рёсслер моментально отвечает Е.Д.Шору (10 июня 1938 г.):
<...> И сердечное спасибо позвольте мне Вам сказать за Ваше письмо Бердяеву по поводу Христианской Ассоциации

Молодежи в Америке. Поддержка с этой стороны была бы нам, разумеется, очень желательна, она нам нужна весьма срочно, поскольку в наше время уже совершенно немыслимо существование такого издательства, как наше, без по-настоящему мощной финансовой поддержки. Территория распространения теперь, после оккупации Австрии, стала слишком маленькой. Следует действовать повсюду, где есть заинтересованность в противодействии влиянию немецкой национал-социалистической пропаганды. Национал-социалистический рейх каждый месяц расходует миллионы на цели пропаганды, а демократы этому не противопоставляют практически ничего. Нечего удивляться, что при подобном положении они рано или поздно оказываются под колесами. Если в самом ближайшем будущем отношение не-национал-социалистических кругов кардинально не изменится, то будущее не только Швейцарии и других ближайших соседей Германии, но Франции и Англии представляется мне в самом черном свете. Политику по-банкирски делать больше нельзя, а этого еще не поняли господа в Париже, Лондоне и Америке — к величайшему сожалению.

Будущее покрыто туманом, и Бог весть, сколько времени мне еще удастся держать Издательство. И здесь в Швейцарии распространяется все шире и громче самая открытая национал-социалистическая пропаганда, и кроме нашего издательства, нет больше никого, кто бы решительно выступал против этого и одновременно защищал позиции европейской культуры.

<...> [Приписка от руки. — Д.С.] Естественно, что наше личное положение теперь тоже выглядит не слишком весело. У меня большие заботы по поводу Издательства, я пытаюсь сделать все, чтобы удержать его, но со дня на день это становится все тяжелее и тяжелее, ибо помощи мы не можем найти никакой, а нацистская пропаганда становится все сильнее²⁶.

(Р.Рёсслер - Е.Шору)

В последующие месяцы выясняется, что ни о какой поддержке издательству не может быть и речи, что круг читателей издательства «Вита Нова» уменьшается с каждой следующей гитлеровской агрессией («после англофранцузского предательства Чехословакии мы потеряли еще 3 с половиной миллиона потенциальных читателей». — Рёсслер — Шору). Особенно поражает Рёсслера полное нежелание западных демократов хоть как-нибудь противостоять напору гитлеровской агрессии. Он поражается тому, что в Англии и Франции («а также, к сожалению, и в малых странах!») мюнхенское соглашение привет-

ствовалось как триумф нового «мирного мышления». «Если бы это было возможно, я бы упаковал все, и оставил бы издательство — слова «честь», «достоинство» полностью потеряли свой смысл», — пишет Рёсслер Шору.

На этом фоне особенно значительно звучит письмо Е. Шора Р.Рёсслеру от 12 октября 1938 г.

Дорогой господин доктор.

От всего сердца шлю Вам мое искреннее спасибо за Ваши дружеские письма от 20, 29 сентября и 1 и 3 октября, и, прежде всего, за теплые Ваши слова дружбы и привязанности. В эти тяжелые дни нашего всемирно-исторического существования я с особой силой чувствую, что последний оплот и пристанище Духа — это чисто личные отношения человека к человеку, из которых, возможно, возникнут когда-нибудь основы новых социальных и государственных отношений. И это для меня большое утешение, что мне дано было встретить Вас на моем пути и находиться в постоянном взаимном человеческом контакте и сотрудничестве с Вами. От всего сердца благодарим Вас и Вашу милую супругу за верную дружбу и за все то хорошее, что мы получили и получаем от Вас, еще начиная с дней нашей жизни в Берлине. Потрясает и устрашает тот факт, что предвидение Леонтьева [Константина. — Д.С.], а, вернее, последствия его предвидений исполняются столь буквально в том, что касается Германии. Мировая политика великих держав несет с собою не только опасность, но полный крах общественного и правового сознания Европы. Слова Даладьё о «нескольких километрах, из-за которых еще не стоит начинать мировую войну» представляют собой нечто совершенно противоположное знаменитым словам [Чемберлена. — Д.С.] о «кусочке бумаги». Да, лицемерие ужасно. Но оно представляет собою последнее убежище признания необходимости общественной морали и общественной порядочности. Наивный, почти сентиментальный цинизм современных государственных деятелей — это предпоследняя ступень перед обрывом. Еще один шаг, и демократы слетят в пропасть варварства.

Вы помните, дорогой г-н доктор, что в моих прогнозах я никогда не предавался излишествам легко доступного оптимизма. В самом начале немецкой революции, как и в разгаре русской, я ясно мог предвидеть длительность этих событий. Ведь, если катастрофы французской революции заняли целых

25 лет, то не меньшее время должны занять и потрясения русской и немецкой революций. И несмотря ни на что, вопреки всему, несмотря на небывалое затмение политического и духовного горизонта Европы, мною уже некоторое время все более и более овладевает чувство, что где-то, как-то, одновременно, незаметно, в подземелье начинают собираться положительные духовные силы. Затмение будет продолжаться еще некоторое время и даже распространится дальше; безвоздушная пустота современной Европы предпримет новые, еще более тягостные формы, и все же во мне живет чувство, что в этом духовном пространстве начинают вырисовываться и складываться решения последнего плана, окончательного конца. Энергии настолько уплотняются и концентрируются, что внезапно наступит прорыв. Но пока это произойдет, Гитлер будет еще паясничать в своей роли соловьевского ложного мессии (из «Повести об антихристе»).

Сознание всемирно-исторических достижений - это постоянный фон нашей ежедневной жизни. Но из этого фона встают также вопросы и заботы, касающиеся индивидуальных человеческих судеб. И все эти последние месяцы и недели мы постоянно думали о Вас, дорогой г-н доктор, и я все время себя спрашиваю — и хотел бы получить от Вас ответ на этот вопрос — подготовились ли Вы лично к возможности, что Швейцария окажется затоплена потопом нацизма. Я убежден, что последнее прибежище для всех порядочных людей - это англосаксонский мир. Конечно, надо до последней минуты оставаться на своем посту. И кто знает: может быть, Швейцария избежит этой судьбы. И несмотря на это, дорогой г-н доктор, Вы должны иметь в виду и другие возможности и, по крайней мере, в смысле языка, готовить себя к возможным дальнейшим путешествиям. Если можете, напишите мне о Ваших дальнейших планах и перспективах²⁷.<...>

(Е. Шор - Р.Рёсслеру)

Рудольф Рёсслер следующим образом ответил на это взволнованное и полное сопереживания письмо Шора. Чувствуется, что он ближе к центру событий и ему приходится реагировать на них и чисто практически:

[10 декабря 1938 г.]

Дорогой господин профессор!

Большое и сердечное спасибо за Ваши дружественные строки от 15 ноября и за Ваше письмо от 12 октября, на которое я,

к сожалению, до сегодняшнего дня не мог ответить. Да, теперь Вы можете представить себе, насколько глубоко и мы погрузились в пучину общего страдания в результате последних событий, и насколько тяжело сейчас хоть частично компенсировать потерю оккупированных областей. Кроме того, приходится весьма реально опасаться, что то, что нынче происходит в Германии и Италии, скоро выпадет на долю и остальных частей Европы — ведь так называемые демократы делают все возможное, чтобы искоренить последние остатки духовной и моральной совести. В этом смысле так называемый немецкий эпизод есть лишь симптом общеевропейского и всемирного кризиса. Как становится теперь все яснее и яснее, национал-социализм и фашизм черпают свои силы исключительно из демократической пустоты и являются продуктом разложения демократического национализма и эгоизма, и пока есть гнилые деревья (а в них, кажется, не было и нет недостатка), ядовитый мох и лишай будут расти и распространяться все дальше и дальше. Конец всему этому придет лишь тогда, когда будут выкорчеваны гнилые деревья: тогда ядовитым лишайникам будет неоткуда вытягивать соки, и они вымрут. Слишком часто вижу я здесь, что свобода перестает быть духовной и общественной ценностью, а вместо этого, по крайней мере, в очень влиятельных и пользующихся привилегиями слоях населения, свободу ценят лишь как свободу предпринимательства, частной инициативы, как свободу валютной котировки. В народе как таковом еще сохранились воля и сила сопротивления, но общество так организовано, что эти силы никак не могут быть мобилизованы, и реализация их невозможна.

Покамест я бы хотел — и пока это мне удастся — оставаться поблизости от «театра военных действий, на фронте», и поэтому я не думаю о том, чтобы отыскать для себя другое место жизни и работы. Кроме того, кажется разумным и целесообразным — коль скоро уж принято решение начать борьбу и есть желание ее продолжать — оставаться как можно ближе к фронту — тем более, что переезд в англосаксонские страны, учитывая царящий там дух, совсем не представляется таким уж соблазнительным. <...> Из того, что я знаю и слышу, явствует, что Германия со все возрастающим и усиливающимся нажимом будет требовать от Италии такого же зверского и жестокого отношения к евреям, которое господствует в самой Германии. Попытки превратить эксцессы в постоянную систему могут, пожалуй, потерпеть неудачу при столкновении с

итальянским национальным характером, который совсем не склонен к немецкой основательности в исполнении приказов и добросовестности в следовании указаниям свыше. Одно очевидно: Италия будет верна своей дружбе и ради нее пойдет и на дальнейшие весьма радикальные уступки и в сфере расизма, особенно имея в виду, что грабеж итальянских евреев может принести по меньшей мере 4-5 миллиардов лир, а этот момент вообще играет необычайно важную роль во всем антисемитизме, как его насаждают в Германии и Италии.

<...>Еврейская проблема в Германии приняла гораздо более устрашающие формы, чем об этом сообщается в мировой печати. Количество доведенных до смерти или убитых самыми варварскими методами достигает по меньшей мере двух тысяч. Есть районы, где положение напоминает хаос времен тридцатилетней войны. В лесах вдоль голландской и бельгийской границы бродят группы доведенных до отчаяния евреев. Таким образом сразу после погромов [«хрустальная ночь». — Д.С.] хотели накалить обстановку до такой степени и довести ее до такого допотопного зверского уровня, что соседние государства вынуждены были бы принять этих евреев и быть втянуты, помимо своей воли, в общую атмосферу беспорядка и погромов. Самое ужасное состоит в том, что переход в эти страны большого количества беженцев, которых приняли бы не из моральных и человеческих соображений, а большей частью под давлением и без всякого желания, должно создать в пограничных с Германией странах надлежащий климат для разжигания антисемитизма. В этом и заключается их коварная система разжигания беспорядков во всем мире, противостоять которой можно было бы только в случае перехода в решительное контрнаступление и немедленного изгнания всех национал-социалистически настроенных немцев в Германию. Об этом, однако, не может быть никакой речи, поскольку повсюду царит страх перед этими варварами.

Вот Вам истинная и очень мрачная картина всего, что происходит сейчас в Европе. У меня сложилось четкое впечатление, что моральная ситуация здесь сейчас гораздо хуже, чем в России. Кажется, что у Вас в Палестине покамест воцарилось относительное спокойствие (хотя, быть может, это спокойствие перед бурей?), после того как Англия временно решила применить здесь воинскую силу. Вы, наверное, тоже пережили достаточно ужасов за последние шесть месяцев, и мы часто думали о Вас и о Вашей супруге. Мы надеемся, что в Тель-Авиве

все все-таки относительно сносно, и мы Вас сердечно приветствуем.

Вам преданный Р.Рёсслер²⁸.

Из этих писем Шора и Рёсслера мы можем получить представление о той отчаянной и безнадежной борьбе, которую вели эти два человека и с ними еще десяток единомышленников — не больше! — против страшной и бесчеловечной машины гитлеризма. Можно понять, почему Рудольф Рёсслер мог так полностью разочароваться в моральных принципах западной демократии. Действительно, моральный паралич, нежелание и неумение предупредить контрударом шантаж негодяев — и это при решительном пока военном перевесе Запада над Германией — все это кажется пределом подлости и предательства. Самое ужасное в том, что судьба евреев для Запада в тот момент не представляла проблемы — самые либеральные и прогрессивные силы не видели в преследовании Гитлером евреев ничего особенно ужасного. Нужен был немец вроде Рёсслера, чтобы проникнуть вглубь зловещих тайников национал-социалистического мышления. Понятно, почему для Рёсслера в этот момент Россия предстает как морально более приемлемое место.

* * *

С окончанием второй мировой войны решительно меняется весь моральный и духовный горизонт Европы — а теперь уже и Америки. Немецкоязычный мир рухнул как явление, равноценное миру англосаксонскому и французскому. Насильственное истребление немецкого и всего европейского еврейства, перемещение остатков немецкого и русского еврейства Германии в Израиль и Америку, подхват антисемитского знамени Сталиным, возникновение в огне и крови отчаянной борьбы государства Израиль — все это и многое другое неузнаваемо изменило картину западной культуры и мировой культуры в целом.

Наметим две важные экзистенциальные линии этой культуры, начавшиеся еще до второй мировой войны, развернувшиеся во всю силу после ее окончания и продолжающиеся и по сей день. Еврейские мыслители Европы, в частности М. Бубер, прозревали их еще до войны, но лишь после войны, после того, как американская культура вышла на всемирную арену, эти две тенденции не только окрепли, но и приобрели своих

глашатаев, опять-таки в лице еврейских мыслителей и ученых. Одна из этих тенденций — это всеобщая демократизация культуры, вторая — ее технизация, слияние науки, техники и культуры, превращение науки в ценностный фактор культуры.

Могут сказать, что обе эти тенденции наблюдались, причем в весьма усиленном виде, в культуре обоих тоталитарных государств XX в. Это верно лишь с первого весьма поверхностного взгляда. Действительно, и гитлеровская, и сталинская культура возвеличила так называемую «народность», однако понималась она в смысле, совершенно противоположном демократизации. В обоих случаях речь шла о синтетической «народности», опущенной с некоего культурного «Олимпа» вниз, народности, сочиненной в кабинетах Союза Советских [Империальных] Писателей. В случае же послевоенной американской культуры и ее продолжательницы — культуры современных средств массовой коммуникации, мы имеем дело с аутентичным культурным образованием — не из общественной структуры, как сказал Рёсслер в письме к Шору, а из народа. Надо сказать, во-первых, что эта «массовая культура» многими своими чертами напоминает традиционную народную культуру, а во-вторых, что первоначальными создателями этой массовой культуры стали евреи, эмигрировавшие в Америку из Европы, — создатели голливудского кино, создатели современной популярной музыки.

Технизация культуры также связана с превращением еврейского европейского интеллигента в американского ученого или техника. Отметим, что и в сферах науки и технологии и в связанных с ними сферах гуманитарной культуры весьма значительной была роль ученых еврейского происхождения. И здесь то внимание к языку и речи, которое, как мы установили выше, было центральным для культуры XX в., не только не исчезло, но приобрело более оформленный и осознанный характер — в том семиотическом движении, которое охватило современную культуру с начала 60-х годов и которое, вобрав многие из духовных импульсов культуры «пропавших европейцев», обогатило и искусство, и технологию, и общественную жизнь.

Думается, что открытое признание того, что современная культура, наука и жизнь растут из пепла еврейских интеллигентов — этих уничтоженных настоящих европейцев XX в., из сокровищницы забытых книг, идей и культурных фактов, забытых лишь потому, что у их создателей не было обществен-

ной и государственной силы, которая бы их защитила, думается, что это сознание должно придать современной экзистенции иногда недостающую ей жизненную силу.

¹ Львов-Рогачевский В.Л. Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 162.

² См. следующие русские работы Д.М. Койгена: *Koigen D.* Мирозрение социализма. СПб., 1906.; Христианство в освещении протестантских теологов/Ред. Д. Койген. Пер. с немецкого Ф.Д. Капелюша. СПб., 1914.

³ *Koigen D.* Трагедия германизма // Северные записки. 1914. N 10-11. С. 50-78.

⁴ Вот библиография книг Д. Койгена на немецком языке, изданных до 1914 г.: *Koigen D.* Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Bern, 1901. *Koigen D.* Die Kulturanschauung des Sozialismus. Berlin, 1903. *Koigen D.* Ideenphilosophie der Kultur. Muenchen, 1910. *Koigen D.* Kultur und Demokratie. Berlin, 1910.

⁵ См. в частности: *Koigen D.* Der moralische Gott. Berlin, 1922. *Koigen D.* Der Aufbau der sozialen Welt in Zeitalter der Wissenschaft. Berlin, 1929.

⁶ «Ethos». Vierteljahrsschrift für Soziologie, Geschichts- und Kulturphilosophie, Jahrgang 1-2, 1925/26 - 27/28. Begründer und Herausgeber D. Koigen, Fr. Hilker und F. Schneersohn. Karlsruhe.

⁷ *Koigen D.* Das Haus Israel. Berlin, 1934.

⁸ Вот наиболее важные публикации Э. Розенштока-Хюсси: *Rosenstock E.* Osteuropa und wir. Berlin, 1921; *Rosenstock E.* Werkstattsaussiedlung. Untersuchungen ueber den Lebensraum des Industriearbeiters. Berlin, 1922; *Rosenstock E.* Angewandte Seelenkunde; eine programmatische Uebersetzung. Darmstadt, 1924; *Rosenstock E.* Industrievolk. Frankfurt, 1924; *Rosenstock-Huessy E.* Out of Revolution. Autobiography of Western Man. N. Y., 1938; *E. Rosenstock-Huessy.* Ja und nein; autobiographische Fragmente. Heidelberg, 1968; *Rosenstock-Huessy E.* Die Sprache des Menschen-geschlechts; eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Heidelberg, 1963-1964.

⁹ См. издания на немецком и английском языках: *Judaism Despite Christianity* «The Letters on Christianity and Judaism» between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig, editen by Eugen Rosenstock-Huessy. Alabama, University of Alabama Press, 1949.

¹⁰ См. в особенности две книги Э. Розенштока-Хюсси: *Rosenstock E.* Lebensarbeit in der Industrie und Aufgaben einer europaeischen Arbeitsfront. Berlin, 1926; *Picht W., Rosenstock E.* In Kampf um die Erwachsenenbildung, 1912-1926. Leipzig, 1926.

¹¹ Die Kreatur. Eine Zeitschrift, viermal im Jahr erscheinend herausgegeben von Martin Buber, Viktor von Weizsaecker und Joseph Wittig. 1926-1930.

¹² См.: *Buber M.* Chassidische Geschichten // Die Kreatur. 2 Jahrgang, 1928-1929. S. 222; *Wittig J.* Das Volk von Neusorge // Die Kreatur. 1 Jahrgang, 1926-1927. S. 87; *Wittig J.* Aus meiner Letzten Schulkasse // Die Kreatur. 2 Jahrgang, 1928-1929. S. 7; *Michel W.* Der Mensch in der Landschaft // Die Kreatur. 3 Jahrgang, 1929-1930. S. 170.

¹³ *Rosenstock E.* Fuehrer oder Lehrer // Die Kreatur. 1 Jahrgang, 1926-1927. S. 52.

¹⁴ Помимо опубликованной в 1894 г. книги по церковной архитектуре Ф.Х. Ранг опубликовал при жизни лишь несколько статей литературно-фило-

софского характера (одна посвящена Г. фон Клейсту, а вторая - Дон Кихоту) и книгу актуально-политического и философского характера, призывающую к примирению с Францией и Бельгией после первой мировой войны: *Rang F.-C. Deutsche Bauhuette. Ein Wort an uns Deutsche ueber moegliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik. Mit Zuschriften von Alfons Paquet, Ernst Michel, Martin Buber, Karl Hildebrandt, Walther Benjamin, Theodor Spira u. Otto Eidmann. Sannerz und Leipzig, 1924.*

Все остальные опубликованные под его именем статьи были напечатаны в журнале «Die Kreatur». В 1954 г. сын Ф. Х. Ранга напечатал большую работу своего отца о Шекспире: *Rang F.-C. Shakespeare der Christ. Heidelberg, 1954.*

¹⁵ О «Форте-крейс» см. *Holste Ch. Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs, Berlin, 1992.* Там же см. подробную библиографию его участников.

¹⁶ В «Форте-крейс» участвовали голландский поэт и религиозный философ Фредерик ван Ееден, шведский публицист и психолог Поль Бьёрре и голландский ученый Анри Борель. К кружку был близок Ромен Роллан.

¹⁷ *Rang F.-C. Die historische Psychologie des Camevals// Die Kreatur. 2 Jahrgang, 1927-1928. S. 311-343.*

¹⁸ Там же, с. 311.

¹⁹ *Rosenstock-Huessy E. Out of Revolution. P. 19*

²⁰ *Rosenstock-Huessy E. Ja und nein. S. 109-110.*

²¹ О Довиде Кнуте см. мою вступительную статью в первом томе Собрания сочинений поэта: *Сегал Д. Довид Кнут: поэтика и эпоха // Кнут Д. Собр. соч. Сост. и комм. В.Хазана. Иерусалим, 1997. Т. 1. С 5-33.* Там же более подробно (с. 27-32) изложены история и содержание газеты «Affirmation».

²² О Д.С. и Е.Д. Шорах см. в моей статье: *Сегал Д. Вячеслав Иванов и семья Шор (по материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме) // Cahiers du Monde russe, XXXV (1-2). Janvier - juin 1994. P. 331-352.*

²³ *Iwanow W. Die Russische Idee. Uebersetzt und mit einer Einleitung versehen von J Schor Tuebingen, 1930.*

²⁴ *Schor I. Deutschland auf dem Wege nach Damaskus. Luzern, 1934.*

²⁵ Архив Рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме. Архивный номер Arc 1521.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.



З. Копельман

ЭЛИШЕВА: СЕКРЕТ УСПЕХА

Мало поймешь и стихи, не поняв, кто он, их пишущий? И где он, когда и с кем он? Чтобы лицо увидеть, надо, хоть бегло, и на другие лица, рядом, взглянуть; на поэтов одного и того же «момента».

Зинаида Гинтуц

Ее русские стихи не вошли в антологию «Сто поэтесс Серебряного века». Лишь предисловие помянуло ее неточной библиографической справкой, парой цитат да анкетным вопросом «Чем кончился ее мучительный выбор между христианством и иудаизмом? Эмиграцией, ссылкой?»¹ Дихотомия имени: Е. Жиркова и Э. Лишева; двоение языка творчества: русский и иврит, обнажившийся в стихах внутренний конфликт вероисповеданий: «В субботний час мне свеч не зажигать — Я не пойду под колокольный... звон Стоять в просторе темной церкви», — эти внепоэтические категории отвлекали критику и читателя от пристального всматривания в стихи. Секрет ярко вспыхнувшей и быстро угасшей славы ивритской поэтессы Элишевы все еще не получил убедительного истолкования. Настоящая работа предлагает возможный ответ.

Прежде всего посмотрим на Элишеву в зените славы.

«Поэтесса Элишева — русская и христианка. Когда в редакцию «Ха-торен» пришли ее написанные на иврите стихи, все показалось мне чудом: она сама, ее мягкий иврит, в котором не нашел я ни единого чуждого звука, и самый тон ее нежной поэзии», — такими словами сопроводил редактор и критик Реувен Брайнин первую публикацию Элишевы в своем журнале².

Вечер Элишевы в Иерусалиме летом 1925 г., то есть почти сразу по приезде в Палестину, подробно освещали газеты «Харарец» и «Доар ха-йом». Многочисленная публика собралась в зале школы «Лемель», чтобы послушать ивритскую поэзию

Зоя Копельман — Еврейский университет в Иерусалиме, институт иудаики

Элишевы. С лекцией о творчестве поэтессы выступил д-р Йосеф Клаузнер³. Он назвал Элишеву едва ли не единственной ивритской поэтессой, похвалил теплоту и изысканность ее лирики, отметил, что она «издали» наблюдает за движением еврейской жизни и видит особый свет, которого не замечают находящиеся в гуще, превознес «настоящий иврит» Элишевы, то есть его правильное произношение, и кстати попенял сидевшему в зале Шаулю Черниковскому⁴ за упрямую привязанность к ашкеназийскому ивриту. (Ш. Черниковский приехал в Иерусалим по делам международного Красного Маген-Давида⁵.)

В 1926 г. выступления Элишевы протоколизировались ивритской прессой и в залихватских репортажах, и в солидных резюме. Приведу выбранные наудачу примеры:

«На участке, отведенном будущему «Народному дому» [тель-авивский дом культуры, или «בנין תרבות»], море колыхающихся над скамьями голов. Несколько фигур прилепилось к забору. Под забором опасно пролезла чья-то физиономия; человек-ящерица испытующим взглядом осмотрел все вокруг: нет ли стража на его нелегальном пути? — и шустро прошмыгнул внутрь, смешался с публикой...»

или:

«Ивритская поэтесса Элишева <...> занимает важное место в нашей новой поэзии. Ее лирические стихи, прекрасные и музыкальные — как правило, короткие и всегда предназначенные для чтения на сефардский лад, — уже пять лет публикуются во всех ивритских журналах, альманахах и газетах, выходящих в Палестине, Европе и Америке. <...> Статьи о ней и о ее творчестве написаны по-немецки, на иврите и на идише, на английском, итальянском, польском, румынском языках».

Весной 1927 г. в еврейской Варшаве было два значительных события: приезд Жаботинского и приезд Элишевы. Варшавская «Ха-цфира» освещала их пребывание на одних и тех же страницах, публиковала почти рядом тексты выступлений сионистского лидера и переводы на иврит русских стихотворений Элишевы.

Сказанного достаточно, чтобы убедиться: речь идет об одной из центральных фигур ивритской поэзии. Однако вернемся к началу, к биографии.

Она родилась 20 сентября 1888 г. в городке Спасске под Рязанью. Отец, Иван Жирков, русский, православный, сначала был учителем в сельской школе, а затем стал книготорговцем и издателем книг для народных библиотек и школ. Он умер в 1917 г. Мать, из семьи осевших в Москве во времена наполеоновской кампании англичан, точнее английских ирландцев, католичка, умерла, когда дочери было три года. Елизавета воспитывалась в доме старшей сестры матери. Училась в московской женской гимназии, потом посещала фребелевские педагогические курсы⁶ «Общества учительниц и воспитательниц детских садов». В 1910 г. ее образование закончилось.

Елизавета Ивановна Жиркова с детства писала стихи, с девятинадцати лет стала относиться к сочинительству всерьез. По-русски ею были написаны несколько рассказов, так и не попавших в печать, и около 200 стихотворений, но публиковать ее начал человек, который некоторое время спустя стал ее мужем. Первой ее книжкой был сборник переведенных с идиша стихов Ш.И. Имбера «В еврейской стране»⁷. Что общего у русской девушки с идишскими сионистскими стихотворениями, вроде такого:

С тех пор, как я видел, как братья смеются,
Для горестных жалоб я слов не найду;
С тех пор, как я видел страны пробужденья,
Я только от радости плакать могу.

С тех пор, как я знаю: вы можете верить,
Не верю я больше, что Бог вам далек;
И мне ненавистны и ночи, и запад, -
С тех пор, как я взор устремил на Восток.

Ответ десятью годами позже дала сама переводчица:

«... В 1907—1908 годах мне случалось часто бывать среди евреев — в доме одной еврейской девушки, соученицы по гимназии, и так началось мое знакомство с еврейским миром и возник интерес к языку иврит. Сначала я словно в шутку выучилась читать на идише; мне это было не трудно, потому что я немного знала немецкий, а буквы выучила по учебнику ивритской грамматики на немецком языке, который принадлежал моему брату⁸, специалисту по восточным языкам».

Но еврейские симпатии и любознательность Елизаветы Ивановны идишем не ограничились:

6 Вестник Еврейского университета

«В книгах на идише мне попадались непонятные ивритские слова, которые возбудили мой интерес и желание увидеть их в их естественном древнем окружении. Так начались мои вечерние занятия в «Обществе любителей еврейского языка» в Москве в 1913 году. Учеба там продолжалась два года, но по разным причинам прерывалась, порой ненадолго. Больше я иврит никогда регулярно не изучала, и все мои знания почерпнуты из книг и бесед»⁹.

В годы первой мировой войны она была в Рязани, помогала еврейским беженцам в рамках специально организованных комитетов помощи. Там познакомилась с М. Невязским, быть может, первым своим ивритским корреспондентом, письма к которому содержат немало орфографических ошибок. Из этих писем¹⁰ мы узнаем, что «у нее нет ни родных, ни друзей, ни знакомых» (09.09.1919) и что жизнь ее проходит «без внутреннего наполнения» в «одиночестве и скуке» (24.08.1919). Подобные признания, несмотря на искренность тона, не совсем понятны, ведь в конце 1918 г. вышел в свет ее первый поэтический сборник «Тайные песни»¹¹. Псевдоним автора на обложке — Э. Лишева — в принятой в еврейских кругах того времени манере анаграммировал библейскую форму имени Елизавета — Элишева.

Отклик на книжку не замедлил явиться в русско-еврейской сионистской печати. Уже 28 февраля 1919 г. «Хроника еврейской жизни» в Петрограде писала:

«Эта маленькая книжка привлекает внимание своим необычным содержанием. «Тайные песни» — это песни о далеком Сионе, и поет их — с несомненной искренностью — поэт нееврейской национальности... принеся в дар любимому народу тайные песни своей души, наш автор вправе был взять эпиграфом к своей книжке слова из книги Руфи: «Народ твой — мой народ, и Бог твой — мой Бог».

Сообщая о книжной новинке, Фейга Коган задала угол зрения, под которым долго теперь будут рассматривать творчество Элишевы: поразительная для русской женщины любовь к еврею, провоцирующая сопоставление с библейской Руфью. И ни слова ни о литературных достоинствах стихов, ни об их несовершенстве.

А через несколько месяцев появился второй поэтический сборник Э. Лишевой — «Минуты», и снова в еврейском издательстве¹². То было время, когда она страдала от неприкаянности и

внутренней пустоты, а Быховский осаждал ее письмами с предложениями руки и сердца. И тогда, и много позже, пытаясь объяснить евреям, почему она связала с ними свою судьбу, Элишева говорила о том, какими привлекательными казались ей тогда сионисты, полные надежд на национальное возрождение, на раскрепощение и гордое будущее. У нее же, как она настаивала, не было тогда своего духовного мира — лишь туманные мечты, скука и одиночество. Похоже, она и замуж вышла по той же причине. Брак был зарегистрирован в загсе в Москве в 1920 г., религиозное бракосочетание было невозможно из-за разницы вероисповеданий:

И тот, кому душа принадлежит, —
Избранник мой пред Богом и пред светом, —
Моей руки с торжественным обетом
Серебряным кольцом не освятит...

(«Тайные песни». С. 6-7.)

О муже Элишевы, Семене Львовиче (Шимоне) Быховском (1881?, Почеп — 1932, Кишинев) известно немного. Как явствует из писем к нему друга детства, ивритского писателя Й. Х. Бреннера¹³, он был сионистом с молодых ногтей. Приятель У. Н. Гнесина¹⁴, подвижник ивритской словесности, книгоиздатель. В 1906-1907 годах Быховский преодолевал препоны и рогатки цензуры ради того, чтобы евреи России читали издаваемый Бреннером в Лондоне журнал «Ха-меорер» («Пробуждающий». — *иврит*). В 1906 г., когда после русской революции замерла еврейская общественная и издательская деятельность, Быховский замыслил издательство переводов на иврит мировой литературы «Нисьонот» («Опыты») и издал сборник из трех рассказов Чехова. Подобное предприятие сумел осуществить после первой мировой войны богатый коммерсант Авраам Йосеф Штыбель¹⁵, тоже, кстати, интересовавшийся «Ха-меорером». Быховский познакомился со Штыбелем в Варшаве зимой 1906/1907 года, и стоит ли удивляться, что ивритские стихи Элишевы впервые появились в печати на страницах издаваемого Штыбелем альманаха «Ха-ткуфа» («Эпоха». Осень 1921. N 13. С. 396-401). Затем ее стихи были напечатаны в ивритских журналах «Ха-торен» («Мачта». Октябрь 1922, Нью-Йорк), «Ха-поэль ха-цаир» («Молодой рабочий». Декабрь 1923, Тель-Авив) и «Ха-олам» («Мир». Январь 1925, Лондон). С 1921 г. она начала писать на иврите и рассказы. Связи мужа отворили

ей двери редакций, но и само по себе ее творчество оценивалось весьма высоко. Вот одно из ранних тому свидетельств — письмо Г. Шофмана¹⁶ Ф. Ляховеру¹⁷, редактору «Издательства А.И. Штыбеля» в Варшаве, сразу после первой ивритской публикации Элишевы. Письмо связано с подготовкой к выпуску литературного сборника «Перет» («Бряцание по лире», 1924), составителем которого был Шофман и где Элишева опубликовала свой первый рассказ «Эмет» («Истина»):

«Пожалуйста, отнеситесь со вниманием и усердием к просьбе Ш. Быховского из Москвы. Как Вам известно, он женился на русской поэтессе, христианке Жирковой, которая сама по себе значительная поэтесса (о ее *прекрасных* стихах, недавно мне присланных, хочу где-нибудь написать)».

В 1924 г. в Москве на Покровке у Быховских родилась дочь Мириам Литл. Что было делать в Советской России ивритской поэтессе и книгоиздателю? В 1925 г. семья Быховских уехала в Палестину, в Тель-Авив.

Началось триумфальное шествие Элишевы по клубным сценам еврейской Палестины, турне ее выступлений в Прибалтике, Польше, Париже, Лондоне. Всюду ее сопровождает муж. Он использует свои знакомства для организации все новых вечеров ее поэзии. Ей рукоплещет публика, сионистские и культурные знаменитости ищут встречи. Она читает свои стихи на иврите, слушает, как их поют в виде романсов, как читают в переводах на иные языки и переводят на иврит ее русские стихотворения. Она снова и снова рассказывает о себе, и привкус нереального не покидает несколько ошеломленную поэтессу¹⁸.

Греза сменилась немилосердной явью. Но позже. А во второй половине двадцатых годов Элишева активно печатала в ивритской периодике свои стихи, рассказы, рецензии и литературные очерки. В издательстве мужа «Томер» («Финиковая пальма») вышли два сборника ее стихов «Кос ктана» («Малая чаша», 1926; три тиража по 2000 экземпляров разошлись за несколько месяцев) и «Харузим» («Стихи», но и «Четки», 1928); сборник «Сипурим» («Рассказы», 1928), работа об Александре Блоке «Мешорер ве-адам» («Поэт и человек», 1929, перепечатка из «Ха-ткуфа», N 21, N 22) и роман о московской богеме «Симтаот» («Переулки», 1929), о переводе которого на русский она мечтала в последние годы жизни. Некоторые рассказы вышли отдельными книжками в других издательствах, на-

пример, «Микре тафель» («Незначительное происшествие», 1929), «Малкат ха-иврим» («Еврейская царица», 1931?). Почти не было стихотворения или рассказа Элишевы, которые не публиковались бы по нескольку раз. И все же к концу двадцатых годов восторги вокруг Элишевы стихают. А финансовая ситуация в еврейских издательствах всего мира в начале тридцатых годов сложилась неутешительная: сказался экономический кризис.

В 1931 г. Быховский попытался поправить положение и вывез жену «на гастроли». Мне не удалось найти в прессе отклики на это последнее турне Элишевы, знаю только, что оно длилось около года и завершилось в Кишине трагически: 6 июля 1932 г. Шимон Быховский умер, а вдова с девочкой вернулась в Тель-Авив. Поначалу друзья — а среди них было достаточно знаменитостей, хотя на их участие Элишева полагалась менее всего, — собирали какие-то деньги, доставали ей переводы (она перевела с английского несколько книг, но просила не считать это ее литературным творчеством). Потом пришло полное забвение, бедность сменилась нищетой, Элишева кормилась тем, что стирала чужое белье. Ее дочь выросла и уехала в Англию (где лет пять назад еще была жива и здорова). Зимой 1948/49 года Элишева собралась в Англию навестить дочь, но заболела и попала в больницу Швейцера недалеко от Твери. Там 27 марта 1949 г. она умерла. Ее похоронили рядом с поэтессой Рахелью, у озера Киннерет.

Однако в последние тяжкие годы на ее долю выпало несколько светлых дней. В 1939 г. союз писателей устроил ей юбилейный вечер, и Яков Фихман напечатал в журнале «Мознаим» теплую заметку о ее стихах. Добрый критик не удержался от покаяния, возлагая на себя и на всех вину за слишком быструю забывчивость, касающуюся, впрочем, не одной лишь Элишевы. А в 1946 г. стараниями преданных ей литераторов было издано собрание ее стихов 1922—1928 гг. И тоже был вечер. Эхо этого вечера и последней радости Элишевы различимо в черновых записях Шошанны Блувштейн¹⁹, сделанных вскоре после смерти Элишевы. Эти записки, лобезно предоставленные мне родственниками Шошанны и ее сестры, поэтессы Рахели²⁰, еще нигде не публиковались. Они скомпонованы мною из сумбурных набросков и переведены с иврита:

«Элишева, дорогая благородная подруга, как же так? Безвременно? И как раз теперь, когда признание братьев согрело тебя, Элишева.

...Я познакомилась с тобою... около двадцати лет назад, когда еще были живы Рахель и наш брат Яков^{2 1}, такой чуткий ко всему новому. Он хотел устроить для Рахели праздник. Он назвал его «вечер поэтесс». И вы собрались вчетвером: Рахель и Анда^{2 2} и Бат-Мирьям^{2 3} и ты, Элишева. Помнится, каждая из вас читала свои стихи. Сильным было впечатление от твоего чтения. Так скромно, безыскусственно и в то же время мощно и с достоинством... С тех пор миновали годы. Я не принимала участия в культурных программах «Народного дома». Лишь слышала от брата о лекциях Элишевы и о ней самой. Он восхищался ею... Ведь именно брат построил для народа дом «**בית ה'ר**» и на его сцене творил. Он воспитывал лекторов... прямо из постели их вытаскивал (они сами мне об этом говорили), и многие из учителей и писателей теперь составляют блестящую плеяду лекторов. Элишева — среди них. Она была оратором Божьей милостью, сказались ее многочисленные таланты. Острый ум, критическое чутье, зоркий глаз — и юмор. Благодаря им Элишева на сцене была неотразима... Мне посчастливилось слушать ее не столь давно на вечере, организованном «WIZO»^{2 4} по случаю выхода книги ее стихов... Как мы все наслаждались ее выступлением, каким многообещающим казалось это ее появление — вновь, после продолжительного перерыва — и каким... грустным. Ибо уже тогда она выглядела такой несчастной, что на нее без жалости и смотреть было нельзя. Несчастной, сказала я; Боже упаси, даже будучи вконец измученной, она держалась мужественно. Это меня и обмануло. В ее словах слышался вызов.

Я узнала о ее существовании в благословенную пору деятельности моего брата [Якова]... и вспомнила о ней снова лишь в связи с ним. Ты ведь была его другом. И ты отозвалась, пришла ко мне, и мы вместе ходили от писателя к писателю, пока не было решено в качестве прелюдии к увековечению его деятельности устроить вечер памяти. Тем дело и ограничилось, как ты и предрекала, Элишева...

А пока, глядя на тебя, Элишева, я вспоминала о том, что было обещано тебе, — обещано и не выполнено. Мне открылось твое жалкое положение, степень твоего обнищания и горечь обиды. «Работы» она просила, а не вспомоществования, которое отвергала всегда. Она была горда и честна. Три года назад и раньше, если бы мы тогда энергично взялись «исправлять ошибки». В те дни, может, еще можно было спасти. Я обратилась в несколько мест в поисках работы [для нее], но ответа не получила. Перевод с английского и с русского... Поищем, авось... — и так по сей день. Чем я могла помочь тебе, Элишева!

Малым: немного дружбы, немного преклонения. Мы виделись, но и во мне ты не нашла отрады... Порой я испыты-

вала острую боль от язвительной критики Элишевы... Словно меч, вонзалась она в незащищенное сердце. Лишь позднее оно обрело щит, и мы подружились. Я узнала ее поближе, кропотливо я наводила мост между нами, что далось мне с трудом. Может быть, он устоял благодаря моей игре [на фортепьяно], которую она так любила. Музыка была по-настоящему близка ей. Она и сама играла. Ее обучила тетка, учительница музыки. С тех пор прошло двадцать пять лет. Година страданий... А мне и теперь дороги проведенные с тобою минуты. Наша беседа, такая непринужденная, с проблесками свежих идей... О литературе вообще и об ивритской особенно. «Не могла я найти себе выражения ни на каком ином языке». Иврит. Она любила и почитала некоторых писателей и до последнего дня сохранила отношения с ними. И напротив, прекрасно сознавала свое место среди них и то, что позабыта. «Я дала им рукопись, и она пропала...» Ох, изменило тебе счастье, Элишева, дорогая моя. Годы войны, голод, нищета и обида. От обиды ты страдала сильнее всего, ведь один-единственный светлый уголок и был в твоей горькой судьбе. Литература, союз писателей, пэн-клуб и кучка друзей-литераторов — вот и весь твой мир. В практическом отношении ты была далека от реальности. Когда твоя книга была переиздана, как велика была радость, как ты светила этим возвратом поэтической молодости. Но когда кто-то ранил тебя вопросом, получила ли ты что-нибудь и сколько — ты отпрянула с безгловостью: за то, что я некогда писала стихи, я в свое время и получила...

Она не была практичной. Она была поэтессой... пойдем ее!.. Жить, чтоб работать, или работать ради пропитания... Жить в силу обстоятельств. «Не по своей воле ты живешь». Человек одаренный, как Элишева, избирает свой путь. То есть литературу. Она жаждала или быть библиотекарем и жить вблизи книг, или переводить написанное другими. И не нашла. Не сумела устроиться... Она как-то призналась: «Если бы мне домой приносили чуть еды, чтоб не пришлось заботиться об этом, я бы писала. Я ношу в голове целые книги». Ее друзья в последние годы уповали на то же. Начали что-то организовывать, но опоздали. Она предполагала ехать в Англию — целый год мечтала об этом, о дочери, своей единственной. Но судьба распорядилась иначе, она отправилась в дальний путь, последний, столь далекий, что глазу не охватить его края, - и осталась у нас.

...Ее муж умер. Был писателем. Другом Гнесина и Бреннера. Сионист и мечтатель-идеалист — он тоже, как и его супруга Элишева, не умел проторить себе в жизни дорогу. Он не справился с заботами о повседневных мелочах — они преследовали его до самого конца. Он умер. На чужбине, в одном из городов, где скитался вместе с женой. Не имея

средств к пропитанию, он устраивал там вечера Элишевы. Последняя надежда, но ей были в тягость все эти спектакли, ей было противно выставлять на всеобщее обозрение сокровенные тайники души...»

* * *

Ведущий исследователь ивритской поэзии Дан Мирон, посвятивший ивритским поэтессам нового времени отдельную книгу²⁵, дал Элишеве весьма уничижительную характеристику: эпигон, сентиментальный версификатор клишированных образов, поэтесса, оставшаяся в стороне от исканий и находок русского «серебряного века»; ее выученный иврит так и не стал свободной поэтической речью. Есть истина в этих словах, но прав был и читатель середины 1920-х годов, любивший стихи Элишевы.

Обозначу несколько культурно-исторических причин, которые позволяют, как мне кажется, объяснить успех поэзии Элишевы не только курьезной ситуацией.

1. Ее поэтическая речь была абсолютно свободна от штампов ивритской литературы прошлого, в первую очередь от библеизмов.

2. Она с самого начала писала свои силлабо-тонические стихи в соответствии с сефардской фонетической нормой или, как было принято пометать в журналах, «с правильным проношением».

3. Она была почти единственной в то время женщиной-поэтом.

4. Она была почти единственным автором, писавшим камерные стихи.

5. Она «легализовала» любимую подавляющим большинством читателей русскую поэтическую норму в приемлемом для сионизма и гебраизма ивритском варианте.

Итак, **первое**. «...Становится легким, грациозным, современным и стиль Элишевы. Это объясняется... и тем, что Элишева подошла к современной еврейской поэзии прямо, минуя закоулки нашей старой *мелицы*», — писал в одной из первых рецензий на ивритские стихи Элишевы критик Семен Гомельский²⁶ (פז'לן — велеречивость, как правило, на основе библеизмов). Отметив слово «современный», напомним любопытный документ чуть более ранней эпохи, весьма известный и к Элишеве непосредственного отношения не имеющий. Это

программная статья Х.Н. Бялика²⁷ «Наша молодая поэзия» в редактируемом им журнале «Ха-шиллоах» от начала 1907 г. Бесчисленные ссылки на статью как-то не затронули предложенного Бяликом критерия периодизации ивритской изящной словесности, а именно: зависимость художественного текста от библейского стиха. Так, называя Менделе²⁸, Д. Фришмана²⁹ и И.Л.Переца³⁰ отцами современной литературы на иврите, Бялик пишет: «При них ослаб диктат *мелицы*. Библейский стих более не ведет их, словно выставленная вперед клюка слепого, а тащится, болтаясь из стороны в сторону, за ними вослед».

Следующее литературное поколение, которому принадлежал и сам Бялик, всяко переиначивало ту же *мелицу*, потому что «все эти авторы прошли через молитвенную школу». (Бялик и в 1917 г. сетовал: «У меня даже в маленькое лирическое стихотворение, простенькое, и то иногда прокрадется библейский стих и встанет этаким краснобаем»³¹.)

Новаторство Бялика сказалось в обрамлении библеизмов неожиданными поэтическими контекстами, отчего классические слова получали новые смыслы, немедленно подхватываемые авторами помоложе. Этих-то молодых поэтов, чье творчество «полностью свободно, свободно даже от опьянения свободой», и приветствовал своей статьей Бялик. Но Бялик мерил от прошлого; на сегодняшний взгляд поэзия Якова Штейнберга³², Давида Шимоновича (Шимони)³³, Залмана Шнеура³⁴ в 1910—1920-е годы несомненно рвет пути библеизмов, однако в ней слышен треск разрываемых пут. То же было справедливо и в отношении поэтов третьей алии — А. Шлионского³⁵, И. Ламдана³⁶ и др. Кроме того, в их стихах оставалось немало столь массивных библейских конструкций, что читатель эпохи постмодернизма ошибочно спешит занести их в разряд подтекстов. Даже поэтесса Рахель, будучи женщиной в молитвенной школе не обучавшаяся и до приезда в Палестину иврита почти не знавшая, пополняла свой языковой багаж с помощью Танаха.

На этом фоне выученный по учебным пособиям иврит Элишевы был «незамутнен» традиционными контекстуальными сцепками. Он служил более или менее податливой драпировкой ее мыслей и образов и следовал строю русской речи, что интерпретировалось как «естественность», «простота», «современность» поэтического высказывания:

«...простота выражения или хотя бы стремление к ней отличает большую часть поэтических произведений нашего времени — русских (Блок, Ахматова, Есенин), французских (Жамм, Шарль Вильдрак) <...> Простота выражения не обязательно сочетается с даром выражения, но она всегда искупает недостаток дарования (например, в стихах Элишевы)...»³⁷

Второе. «Верное произношение». В 1923 году в библиографическом журнале «Эйн ха-корэ» (Берлин) Элишева опубликовала статью, посвященную проблеме произношения поэтических текстов. Среди прочего, она писала: «Произношение, называемое *ашкеназским*, принято в ивритской поэзии по простой, естественной причине: в начале развития этой поэзии во всех без исключения странах, где формировалась ивритская культура, это произношение господствовало безраздельно»³⁸. Далее она обрисовывает сложившуюся ситуацию, в которой сефардское произношение вытеснило ашкеназское из устной речи евреев Палестины. Теперь, чтобы услышать музыку поэзии «национального возрождения», требовалось декламировать ее по-ашкеназски. Элишева, писавшая стихи на сефардском иврите, предвосхитила норму и избавила молодое и среднее поколение палестинских читателей двадцатых годов от необходимости учить второй, почти или вовсе не знакомый им вариант языка. Иврит ее стихов с точки зрения фонетики был тем ивритом, на котором они говорили и думали, либо старались приучить себя думать и говорить. Так, палестинская жительница Рахель жаловалась на несходство своего иврита и ашкеназского выговора приехавшей из России товарки:

«Бат-Мирьям читает свои стихи (и говорит) с ашкеназским произношением, и слушать ее — просто мука». (Письмо Саре Мильштейн от 1929 г.³⁹)

Интересно, что упомянутые выше поэты третьей алии утверждали себя акцентными стихами, отмечая размеренные строфы поэтов-романтиков так называемого «поколения Бялика» (даты рождения этого поколения 1886-1889 гг.) по весьма прозаической причине: в двадцатые годы они еще не умели писать иначе, как на ашкеназском иврите, в Палестине однозначно ассоциировавшимся с *галутом*, а поэтика футуристов и имажинистов позволяла озвучивать их стихи по-сефардски и при этом не корёжить формы. Однако декламируя на ашкеназский лад разнокалиберные строки и лесенки ранних стихов Шлион-

ского (например книга «Ба-галгал», 1927), мы легко различим и ямбы, и хорей, и амфибрахии.

Третье. Предшествовавшая появлению Элишевы литература «национального возрождения» заполнила множество лакун в жанровой и тематической палитре ивритской поэзии, ориентируясь на русские и европейские образцы. Тем не менее эта литература все еще не явила своим читателям женщины-поэта, непререваемого атрибута всякой зрелой словесности начала XX в. Протежируемая мужем Элишева, получив возможность публиковать стихи в ивритских журналах, должна была не столько выдержать конкуренцию с мужской поэзией своего «момента», сколько занять пустующую нишу еврейской поэтессы. Что она с успехом и сделала. Сошлюсь на Рахель⁴⁰, выступившую на поэтическом поприще следом за Элишевой:

«Быть, по словам Черниковского, *талантливой* не такое уж большое дело (без ложной скромности), потому что кроме меня еще только три женщины пишут стихи на святом языке. Это: Элишева, Бат-Мирьям и Эстер Рааб⁴¹. По-моему, я лучше Бат-Мирьям, равна Элишеве и уступаю Эстер Рааб. Однако некоторые говорят, что именно последнюю можно сбросить со счетов, потому что ее муза слишком скаредна, а кроме качества есть еще и количество». (Из письма к Шошанне из Цфата в Берлин от 22.08.1925; выделенное слово написано по-русски.)

Четвертое. В двадцатые годы камерность стихов Элишевы была уникальным явлением. Еще не стала крылатой строка Рахели: «Мал мой мир — как мирок муравья» (стихотворение «Лишь о себе говорить я умела...»). Поэты-мужчины, напротив, старались аффектировать лирическое переживание (пожалуй, все сколько-нибудь заметные дарования, кроме Я. Фихмана⁴²), например, начинающий А. Шпюнский избрал поэтическую маску страдальца Иова. В эстафете литературных поколений спорили поэт-пророк и поэт-титан, покоритель первозданной Страны Израилевой. Масштабность была присуща тогда и поэзии двух современниц Элишевы: уроженка Петах-Тиквы Эстер Рааб являлась в лирике свободной и неукротимой дочерью опаленной солнцем земли, а Бат-Мирьям — демоницей с цветаевским накалом чувств.

Поэтический мир Элишевы уместился в раму окна, ему и в комнате избыточно-просторно, потому что эта комната пус-

та. Даже выход в поле не раздвинул горизонтов ее видения: солнце уже зашло, и тени сокрыли окраины. Пейзаж Элишевы, если и охватит широкое пространство, непременно свернет его в одну деталь:

מקום עד האפק והלילה --
מך הרים בלי-קץ,
שלוש השמים מלמעלה
וכוכב מנצנץ.
(גזו אורות)

(Пространство до горизонта и дальше — /Бескрайные просторы, / Мирное небо над нами / И мигающая звезда.)

Поэзия Элишевы противопоставила бурлящему южному темпераменту и бунтарству еврейских авторов северную созерцательность, патетике преодоления — элегическую ноту женского смирения. Намеренно непритязательный образ ее лирической героини гарантировал читательский успех — то был компромисс между демонстративным по сути своей образом поэтессы и скромным образом еврейской женщины в рамке «четырех локтей» галахи (аналога «четырех К»: Kirche, Küche, Kinder, Kleider — немецкой бюргерской традиции). В стороне от коллективных борений, поэтесса Элишева исследовала нюансы собственной одинокой души, погруженной в тишину, безмолвие, покой, грезу (одни из самых частых слов ее лирики данного периода: *דממה, שלווה, קלות, שקט, לב, נפש*).

Пятое. Насущность поэзии Элишевы. Поэтический мир Элишевы, культурный, ненавязчивый, часто сентиментальный, затрагивал глубинную струну в душах строителей «национального очага», чья личная жизнь была угнетена натиском коллективного труда и коллективного бытия сельскохозяйственных поселений. Ее поэзия грез намеренно сторонилась роковых минут и обходила молчанием ужасы революций и мировой и гражданской войн. Лишенные выраженной индивидуальности, стихи Элишевы были понятны широкому читателю и слушателю, не требуя особых интеллектуальных усилий. Эти стихи оказывали терапевтическое действие: в них жило на возрожденном иврите то любимое, домашнее, российское, от чего эти люди отказались ради национальных ценностей и идеалов, но от чего не могли и не хотели отречься. Достаточно вспомнить историю Рахели, приехавшей в Палестину в 1908 г.

и принципиально отказывавшейся говорить по-русски и понимать русскую речь. Но эта подвижница иврита и ее друзья-единомышленники позволяли себе после трудового дня, ночами, читать русские стихи и петь русские песни. Ивритские стихи Элишевы утоляли их культурную ностальгию, не задевая сионистского достоинства.

В заключение замечу, что в контексте ивритской поэзии 1920-х годов стихи Элишевы имели ряд несомненных достоинств: они варьировали иные, неизменно напевные, ритмические рисунки, включая дольки, которые позднее активно использовала Лея Гольдберг.⁴³ Элишева расцветила стихи красками. Лея Гольдберг в своей первой публикации, заметке о лирике Элишевы, проследила семантику цвета в ее стихах и отметила новизну в обращении с цветом (хотя в мировой поэзии, возможно, это уже было). Элишева продемонстрировала иной подход к пейзажу, опирающийся, как уже было сказано, на искусство детали. Ее поэзия явила минимализм художественных средств — то, что некоторые критики называли прозаичностью, и чего тогда еще не искали или не умели другие ивритские поэты. Были и просто поэтические находки, например, на стыке библейской («посеянный свет», Псалмы, 96:11) и языковой («свет глаз») метафор:

אני יודעת רק דבר אחד
כי על חייך אור עיניך...

(Я знаю лишь одно: на моей жизни посеян свет твоих глаз.)

Или:

בשקע השמש על יום-עבודה,
בזכרי-זכרונות עולים --
(גנלים)

(С закатом солнца над днем труда / Звезды воспоминаний восходят.)

С другой стороны, и это особенно бросается в глаза по прошествии времени, стихи Элишевы изобиловали поэтическими штампами. Однако иврит создавал «остраненное» читательское зрение, отчего к штампам отчасти возвращалась первоначальная свежесть. Например:

בין עצים חסופים -- את עליה
 שמרה תרזה בודדה
 אה מה לה? -- זהב עדיה
 הפך כולו חלודה!
 (את מכותבי כתבת)

(Средь обнаженных деревьев — свои листья / Сберегла одинокая береза; / Но что с ней? Золото ее подвесок / Все обернулось ржавчиной!)

Озеро Киннерет предстает

בראי של זכוכית
 הקרים המתנשאים סביב
 (על חוף ים כנרת)

(Как зеркало серебряное в раме / Гор, возносящихся во-круг.)

Порой в стихах обнаруживалась нескладность, видимо, следствие недостаточного владения языком:

ואדמה, כי גם הקץ הגיע,
 כי מצאה נפשי מולדתה.
 (על חוף ים כנרת)

(И мнится мне, что и *конец пришел*, / Что моя душа нашла свою родину.)

Время изменило ситуацию. Переход ивритской поэзии на правильное произношение, появление более талантливой и более удобной для сионистского мифа Рахели, искания поэтов разных поколений в области поэтики и тематики, наконец ослабление ностальгии по России — все эти факторы постепенно оттеснили поэзию Элишевы на периферию литературной жизни. Ее забыли.

¹ Сто поэтов Серебряного века. Антология. / Сост. М.Л. Гаспаров, О.Б. Кушлина, Г.Л. Никольская. СПб., 1996. С. 4.

² Ha-Togeh. Нью-Йорк, 1922/1923. N 9. С. 28.

Реувен Брайнин (1862, Ляды Могилевской губ — 1940, Нью-Йорк), писатель, публицист, критик, издатель, писавший на иврите и на идише; был активным палестинофилом, деятелем еврейского «национального воз-

рождения», одним из создателей Ха-хистадрут ха-иврит — организации, способствовавшей развитию культуры на иврите в США. В 1926 г. посетил СССР и, вернувшись в США, стал вести пропаганду за возрождение еврейской жизни в Советской России

³ Йосеф Гедаля Клаузнер (1874, Олькеники Виленской губ. — 1958, Тель-Авив), литратуровед, историк, пропагандист возрождения культуры на иврите, сионистский деятель.

⁴ Шауль Черниховский (1875, Б. Михайловка Таврической губ. — 1943, Тель-Авив), ведущий ивритский поэт эпохи «национального возрождения». См. о нем: *Ходасевич В* Из еврейских поэтов. Иерусалим — Москва, 1998. С. 48-56. Также *Черниховский Ш.* Стихи и идиллии. Иерусалим, 1990.

⁵ Красный Маген-Давид, еврейская медицинская организация, сходная с Обществом Красного Креста и Красного Полумесяца.

⁶ Фребелевские курсы — курсы, готовившие воспитателей дошкольного и младшего школьного возраста по системе немецкого педагога Фридриха Фребеля (1782—1852). В России получили распространение с 1880-х годов.

⁷ *Ймбер Ш.И.* В еврейской стране./Пер. с евр. Е. Жирковой. М., 1916 С. 18. Шмуэль Иаков Ймбер (1889, Сассов, Галиция — 1942, Золочев), идишский поэт, писал также по-польски. В 1911 г. посетил Палестину. Убит украинскими националистами в оккупированной нацистами Галиции.

⁸ Лев Иванович Жирков (1885, Москва — 1969, там же), советский лингвист, занимавшийся преимущественно языками иранской группы.

⁹ *Elishava*. Toldotai. // *Ktuvim* 1927 27 авг. (N 6). С 1

¹⁰ *Gnazim*. Т.1. Тель-Авив, 1961.

¹¹ *Лишева Э.* Тайные песни. М., 1919.

¹² *Лишева Э.* Минуты. М., 1919.

¹³ Йосеф Хаим Бреннер (1881, Новые Млины, Украина — 1921, Яффа), ивритский писатель, издатель, публицист; убит арабскими экстремистами при погроме в еврейских кварталах Яффы.

¹⁴ Ури Нисан Гнесин (1879, Стародуб Черниговской губ. — 1913, Варшава), ивритский писатель-модернист, первым применил на иврите прием «поток сознания».

Издательство С.Л. Быховского «Гацида», выпустившее «Тайные песни» Элишевы, именовалось по названию повести У.Н. Гнесина («гацида» в переводе с иврита — «в сторону»), писателя особенно любимого Элишевой и повлиявшего на стиль ее ивритской прозы; в 1914 г. Быховский издал одноименный сборник памяти Гнесина. Элишева будто бы перевела на русский повесть Гнесина «Эцель» («Поблизости»), но перевод не был опубликован и в писательском архиве Израиля не сохранился.

¹⁵ Авраам Йосеф Штыбель (1884, Жарки, близ Ченстохова, Польша — 1946, Нью-Йорк), коммерсант, книгоиздатель, меценат; в 1918 г. основал в Москве «Издательство А.И. Штыбеля», выпускавшее в основном переводы мировой литературы на иврит. В 1919 г. издательство переехало в Варшаву и имело в разное время филиалы в Берлине, Тель-Авиве, Нью-Йорке. В общей сложности Штыбель вложил в издание книг на иврите два миллиона долларов. Незадолго до смерти в беседе с еврейским журналистом Моше Франком Штыбель вспоминал, как «проложил Элишеве дорогу в ивритскую литературу» (На-arez 1946 9 сент. С. 3.)

¹⁶ Гершон Шофман (1880, Орша — 1972, Тель-Авив), ивритский писатель, автор очень коротких рассказов и зарисовок. С 1913 г. жил в Вене, с 1931 г. — в

деревушке близ Граца, Австрия, а с 1938 г. — в Израиле. О выборе названия «Перет» см. *Govrin N. Me-Ofek le Ofek* (Shofman G Nayav ve-yezirato) 1982. Т. 2. С. 620. Элишева знала Шофмана еще по Москве, любила его творчество, испытала его влияние и переводила на русский (см. лит.-худ. сборники «Сафрут». М., 1918, а также «Антология ивритской литературы Сост Х Бар-Йосеф и З. Копельман. М., 1999. Шофман об Элишеве как будто так и не написал, а она посвятила ему несколько статей на иврите, переписывалась с ним в самые тяжелые периоды своей жизни

¹⁷ Фишл Иерухам Ляховер (Ляховер; 1883, Хожеле, Польша — 1947, Тель-Авив), историк ивритской литературы XVIII-XIX вв., литературный деятель.

¹⁸ См. *Basok M. Prahim she-hehlimu.* // *Nof Sifrut.* 1965. С. 78

¹⁹ Шошанна Блувштейн (1888? Вятка — 1974, Тель-Авив), учительница музыки, воспитательница в детском саду; сестра поэтессы Рахели.

²⁰ Об ивритских поэтессах см.: Я себя до конца рассказала (сборник стихов израильских поэтесс) Иерусалим, 1990.

Рахель [Блувштейн] (1890, Саратов — 1931, Тель-Авив), ивритская поэтесса. См. о ней: *Радуцкий В.* По ту сторону мифа. // Двадцать два Иерусалим, сент.-окт. 1990 N 73. С. 197-205

²¹ Яков Блувштейн-Села (1880, Вятка — 1935, Тель-Авив), деятель народного просвещения среди еврейского населения подмандатной Палестины (так наз. ишув), организатор народных университетов, лектор, создатель первого в ишув «Народного дома культуры»; брат поэтессы Рахели. По окончании гимназии в Полтаве учился в университетах Лейпцига, Флоренции, Рима; доктор философии и политэкономии.

²² Анда Пинкерфельд-Амир (1902, Ржешув, Зап. Галиция — 1981, Тель-Авив), ивритская поэтесса, также и для детей. Первый сборник «*שירי החיים*» («Песня жизни», 1921). В Палестине с 1923 г. В 1950-1951 гг. работала в архиве министерства обороны и выпустила сборники стихов, написанных солдатами, павшими в войне за независимость Израиля

²³ Йохевед Бат-Мирьям [Железняк] (1901, Кеплице, Белоруссия — 1980, Тель-Авив), ивритская поэтесса. Первая публикация стихов в «Ха-ткуфа». 1923. N 14-15 Участвовала в литературной группе «*אוקטובראים וברייט*» («Октобраним иврийим», то есть «Ивритские октябристы»), верившей в возможность культуры на иврите в Советской России, и в ее сборнике «*בראשית*» («Вначале», Ленинград, 1925?). В Палестине с 1929 г. Первый поэтический сборник «*רָחֵק*» («Издали», 1932) отличался модернистскими исканиями формы и средств выражения. Вплоть до середины 1930-х гг. писала на ашкеназском иврите.

²⁴ «WIZO» — Международная женская сионистская организация, имеет отделения во многих странах и занимается гуманитарной деятельностью, в первую очередь в сфере образования и культуры.

²⁵ *Miron D 'Imahot meyasdot, 'ahayot horgot* 1991.

²⁶ «Рассвет» Париж, 1928. N 38. С. 8.

²⁷ Хаим Нахман Бялик (1873, Рады, Вольнь — 1934, Вена; похоронен в Тель-Авиве), ведущий поэт эпохи «национального возрождения», прозаик, издатель еврейских литературных памятников См о нем *Бялик Х.Н.* Стихи и поэмы. Иерусалим, 1994.

²⁸ Менделе Мойхер-Сфорим (наст имя Шалом Яков Абрамович, 1835?, Копыль Минской губ — 1917, Одесса), ведущий писатель эпохи еврейского просвещения (Гаскала) в России, основоположник ивритской литературы нового времени См о нем *Менделе Мойхер-Сфорим* Маленький человек и др М, 1961

²⁹ Давид Фришман (1859, Згерж, близ Лодзи — 1922, Берлин), писатель, поэт, литературный критик, редактор литературных журналов, переводчик на иврит; писал на иврите и на идише. Много способствовал развитию ивритской литературы нового времени. См. о нем *Фришман Д. В пустыне. Иерусалим, 1992*.

³⁰ Ицхок Лейбуш Перец (1852, Замостье Люблинской губ., ныне Польша — 1915, Варшава), писатель, поэт, один из основоположников новой литературы на идише, популяризатор еврейского фольклора; писал также на иврите.

³¹ *Meiytus I. Vi-mchizatam shel sofrim. Тель-Авив, 1977 С. 112.*

³² Яков Штейнберг (1887, Белая Церковь, близ Киева — 1947, Тель-Авив), ивритский поэт, прозаик, эссеист; до 1914 г. писал также на идише.

³³ Давид Шимонович (Шимони; 1886, Бобруйск — 1956, Тель-Авив), ивритский поэт-романтик, переводчик, в том числе почти всего М. Лермонтова; писал также прозу.

³⁴ Залман (Залкинд) Шнеур (1887, Шклов — 1959, Нью-Йорк; в 1960 г. перезахоронен в Израиле), поэт, прозаик, писал на иврите и на идише, одна из центральных фигур в ивритской литературе «национального возрождения».

³⁵ Авраам Шлионский (1900, Крюково — 1973, Тель-Авив), ивритский поэт, основоположник ивритского символизма в поэзии; переводчик, в том числе «Евгения Онегина», редактор литературных журналов, создатель школы художественного перевода на иврит. В Палестине с 1921 г. См. о нем: *Шлионский А. Горы Гильбоа. Иерусалим, 1990 (1980).*

³⁶ Ицхак Ламдан (1889, Млинов, Волынь — 1954, Тель-Авив), ивритский поэт, редактор литературного журнала. В Палестине с 1921 г.

³⁷ *Sela R [Rahel Bluvstein]. Al 'ot ha-zman (О знаке времени). // Davar. 1927 8 апр. С. 4.*

³⁸ *Elisheva Li-sheclat ha-havara ba-shira ha-'ivrit. (К вопросу о произношении в ивритской поэзии) // 'Ein ha-kore. Берлин, 1923 Т. 1. С. 170*

³⁹ *Rahel: shirim, mihtavim, reshimot, korot haueyah (Стихи, письма, записки, биография), 1985 С. 90.*

⁴⁰ Там же, С. 78.

⁴¹ Эстер Рааб (1894 или 1899, Петах-Тиква — 1981, там же), израильская поэтесса и прозаик. Ее стихи отличались колоритом Страны Израиля, местным «правильным» произношением.

⁴² Яков Фихман (1881, Бельцы, Бессарабия — 1958, Тель-Авив), ивритский поэт, переводчик, эссеист, редактор литературных журналов и хрестоматий.

⁴³ Лея Гольдберг (1911, Кенигсберг — 1970, Иерусалим), ивритская поэтесса, переводчик на иврит, в том числе «Войны и мира», литературовед, критик, инициатор создания кафедры славистики в Еврейском университете в Иерусалиме. О дольниках в ее поэзии см.: *Bar-Yosef H. Mishkal ha-dolnik be 'shir be-kfarim' shel Lea Goldberg (О дольнике в поэзии Л. Гольдберг). // Sefer Yizhak Bekon. Беер-Шева 1992. С. 99—116.*



ТАРГУМ. К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИУДАИЗМА И ХРИСТИАНСТВА

В этом разделе будут публиковаться исследования последних лет по иудаике в переводе с иврита. Редакция планирует посвящать раздел ТАРГУМ каждого двух выпусков «Вестника» определенной теме. Тема будет открываться обзорной статьей.

С. Рузер

ИУДАИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В ИЗРАИЛЬСКИХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: МОДЕЛИ ИНТЕРАКЦИИ¹

Изложенные ниже соображения призваны предварить публикацию — в этом и следующем номерах «Вестника» — переводов ряда статей, посвященных различным аспектам интеракции между иудаизмом и христианством. Статьи Э. Райнера и О. Лимор появились относительно недавно в академической печати Израиля, в то время как статьи Д. Флуссера и И. Юваля впервые публикуются в нашем журнале — публикация оригиналов на иврите несколько отстает. Редакция стремилась отобрать для перевода значительные работы последних лет, представляющие то или иное важное направление исследований и написанные (опубликованные) на иврите. Мы исходили из того, что с материалами, появившимися на английском или другом общепринятом языке академического общения, читатель сможет познакомиться и без посредничества «Вестника». При несомненной важности выбранных статей они, однако, никоим образом не представляют всех имеющихся сегодня в израильской гуманитарной науке направ-

Сергей Рузер -- доктор философии, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра религиоведения.

лений. Посему настоящий обзор будет лишь в небольшой мере сосредоточен на публикуемых в «Вестнике» статьях, его назначение — дать по возможности более общую картину.

Попытку очертить основные представленные в Израиле направления исследований различных аспектов взаимоотношений иудаизма и христианства (или: евреев и христиан) следует признать проблематичной. Во-первых, рамки короткой статьи не позволяют с достаточной полнотой описать процессы, характерные для этой чрезвычайно динамичной и многосторонней области научных изысканий. Кроме того, работы израильских ученых не существуют изолированно от подобного рода исследований в других странах. Оправданно ли говорить о некоей особой «израильской школе», когда большая часть исследователей, которые могут быть к ней причислены, являются по существу гражданами глобального «академического полиса»?²

Осознавая проблематичность предприятия, попытаюсь все же описать некоторые процессы, характерные для этой области израильской гуманитарной науки — пусть даже описание это будет заранее обречено на неполноту³. Что же касается гражданства в глобальном академическом полисе, то оно, как мне представляется, не отменяет напрочь специфических локальных особенностей, представляющих интерес для нашего читателя.

* * *

Первым и наиболее очевидным аспектом проблемы взаимосвязи двух религий является история зарождения христианства, процессы, характерные для первых десятилетий его существования. Еще сравнительно недавно упор здесь делался на греко-римском контексте раннего христианства. Однако в последнее время тенденция изменилась⁴: все больше внимания стало уделяться палестинско-еврейским истокам христианства. Утверждения о том, что «христианство зародилось в недрах иудаизма» или «Иисус был евреем» (или «в мировоззрении апостола Павла заметно влияние современного ему палестинского иудаизма») теперь уже воспринимаются как трюизм и требуют дальнейшего уточнения. Находки в Кумране, высказываемое рядом исследователей предположение, что некоторые из традиций еврейской мистики восходят к концу периода Второго Храма, переосмысление носящих апологетический характер свидетельств таких авторов, как Иосиф Флавий, — все это заставляет в значительной степени пересмотреть представление об иудаизме I в. н.э.

Как полагают теперь многие исследователи, многообразие еврейского религиозного опыта конца периода Второго Храма лишь

с большой натяжкой может быть описано в терминах долгое время державшегося противопоставления магистрального и маргинального. Соответственно требует дальнейшего уточнения и тезис о еврейском происхождении христианства. Представителем какого именно извода иудаизма (какого из «иудаизмов») был Иисус из Назарета? И с другой стороны, какой из тогдашних «иудаизмов» послужил его первым адептам тем вероисповедным контекстом, в котором смогла утвердиться вера в искупительную смерть и воскресение Мессии?

Исследования в этой области связываются в Израиле прежде всего с именем Давида Флуссера. Исследовательский метод Флуссера имеет двоякую направленность. С одной стороны, речь идет о попытке возможно более точного и полного описания различных (и зачастую конфликтующих между собой) тенденций религиозной мысли и аспектов религиозного опыта еврейства Палестины и Диаспоры конца периода Второго Храма, иными словами, о восстановлении непосредственного контекста возникновения христианства. С другой — о попытке выявить наиболее ранние формы христианского сознания и обозначить направления его постепенной модификации.

Помимо множества статей о текстах Кумрана, Д. Флуссеру принадлежат работы о псевдоэпиграфической литературе, еврейской апокалиптике, еврейской эллинистической литературе и ранних формах раввинистической традиции⁵. Сюда же следует отнести и его программные статьи, посвященные метаморфозам, имевшим место в период Второго Храма в еврейском религиозном сознании⁶, и анализу спектра существовавших тогда в Израиле мессианских верований⁷. В попытке восстановить религиозно-историческую ситуацию I в. н.э. Д. Флуссер нередко обращается и к источникам мишнаитского, а то и амораитского периодов. При наличии определенных свидетельств он склонен — с большей готовностью, чем ряд его американских и европейских коллег, — видеть в этих источниках отражение дошедших от более ранних времен традиций⁸.

Такая «консервативная» или, если угодно, «оптимистическая» исходная посылка отличает и подход Флуссера к собственно христианским источникам, в первую очередь к Евангелиям. Флуссер исходит из того, что для процесса формирования евангельских традиций — помимо элемента динамизма и переосмысления, нашедшего выражение в той череде «редакций», которые традиции эти претерпевали на устном, а затем и на письменном этапах своего существования — был свойствен также и элемент консерва-

тизма, проявившийся в стремлении сохранить память о словах Иисуса и событиях его жизни. Взаимодействию (противоборству?) этих двух импульсов Флуссер, как и ряд его предшественников, находит поучительные параллели в развитии и последующей письменной фиксации раввинистических преданий. В рамках раннехристианской традиции указанное противоборство проявляется, среди прочего, в разногласии евангельских (и шире: новозаветных) свидетельств⁹. Сравнительный анализ этих свидетельств позволяет в ряде случаев восстановить, с одной стороны, первоначальную форму традиции¹⁰, а с другой — этапы ее последующих модификаций, отражающих метаморфозы религиозного сознания.

Сопоставление спектра тенденций, характерных для еврейства конца периода Второго Храма, с трансформацией религиозного сознания в среде первых христиан позволяет уточнить характер «еврейского контекста» и более адекватно оценить элемент нового, присущий различным этапам и изводам первоначального христианства. Флуссер полагает, что восстановление исходных форм христианской традиции может в целом ряде случаев дать нам адекватное представление о религиозном мировоззрении самого Иисуса¹¹. Результаты исследовательской работы Флуссера в этом направлении были впервые сведены воедино в книге «Иисус», появившейся сначала по-немецки, а сразу вслед за тем и в английском переводе более тридцати лет назад. Сравнительно недавно она вышла и в русском переводе¹². Своего рода итогом исследований последующих десятилетий является новое, значительно расширенное и переработанное издание книги, вышедшей на английском языке в Иерусалиме в 1997 г.¹³

В других своих работах Флуссер сосредотачивает внимание на последующих этапах развития христианской традиции и изменениях, которые претерпевал со временем «еврейский контекст» верований последователей Иисуса. В частности, Флуссер склонен видеть в первом десятилетии после смерти Иисуса (еще до присоединения к новому движению Павла из Тарса) тот период, когда — скорее в силу общности социопсихологической ситуации двух движений, нежели в результате непосредственного влияния — в организации и идеологии первохристианской общины стали отчетливо прослеживаться элементы, знакомые нам по текстам Кумрана¹⁴. Вопрос о природе возможной связи между двумя этими движениями продолжает интенсивно обсуждаться, в том числе и представителями более молодого поколения израильских исследователей¹⁵.

В работах Д. Флуссера есть и дополнительный, весьма актуальный для изучения истории религиозной мысли Израиля, аспект. Безусловно, выявление еврейских параллелей раннехристианских традиций чрезвычайно важно, ибо оно позволяет восстановить первоначальный контекст (и смысловую нагрузку) этих традиций. Однако и при отсутствии документированных параллелей отдельные раннехристианские традиции могут свидетельствовать о «еврейском контексте» — в том случае, если отголоски этих традиций можно различить на более ранних и/или более поздних этапах истории Израиля. При выполнении этого условия¹⁶ определенные новозаветные мотивы, волей случая оказавшиеся единственным сохранившимся свидетельством о тех или иных аспектах еврейской религиозной мысли в I в. н.э., позволяют нам восстановить «траекторию» развития этой мысли.

Автор настоящего обзора в двух своих недавних работах пытается проанализировать в рамках указанного подхода некоторые элементы мировоззрения апостола Павла¹⁷. Статья Д. Флуссера, публикуемая в этом номере «Вестника», являет собой яркий пример описанного подхода: евангельский («христианский») призыв к альтруистической любви оказывается важным свидетельством состояния религиозной мысли Израиля в I в. н.э. Оно позволяет перебросить мост между более ранними («Послание Аристея») и более поздними (раввинистическими) свидетельствами и в значительной мере восстановить «траекторию» развития еврейского гуманизма.

* * *

Другой важной темой в проблематике взаимоотношений евреев и христиан в первые века новой эры является история течений иудео-христианского толка, то есть групп, не принявших переориентацию христианства на проповедь, обращенную к неевреям, и постепенный отказ от ряда основных элементов религиозной практики иудаизма (обрезание, суббота, диетарные законы). Судя по всему, было несколько такого рода направлений/группировок, сохранявших свое отдельное от Церкви существование по крайней мере до IV в. н.э. Заметим, что маргинальным положение иудео-христианских групп стало далеко не сразу: речь идет о длительном процессе, в результате которого маргинальной становится группа, когда-то, в самом начале бывшая доминантной. Именно поэтому есть исследователи, которые полагают, что некоторые специфические традиции, характерные для иудео-христианских «раскольников», могут восходить к первохристианской общине — до того, как она утратила свой еврейский характер.

В этой связи следует упомянуть ныне покойного Шломо Пинеса, ученого чрезвычайно широкого диапазона, известного работами в таких областях, как иранистика, арабская и еврейская филология и философия (классическим стал его аннотированный английский перевод «Наставника колеблющихся» Маймонида¹⁸) и сравнительное религиоведение¹⁹. Целый ряд его исследований касается темы иудео-христианства²⁰. В течение многих лет Ш. Пинес вел в Иерусалиме знаменитый «пятничный» семинар, тема которого может быть обозначена как «Евреи, христиане, иудео-христиане и др.». На семинаре обсуждались тексты на разных языках, относящиеся к поздней античности и Средневековью и предположительно сохранившие следы иудео-христианских традиций²¹. В работе семинара принимали участие видные иерусалимские исследователи, специализирующиеся в различных областях иудаики, филологии и религиоведения. По-видимому, влиянию Пинеса следует приписать то, что некоторые из них внесли впоследствии вклад в разработку темы, не связанной непосредственно с узкой областью их научных интересов. Так, бурные споры вызвала в свое время статья Йехуды Либеса — одного из наиболее видных исследователей еврейской мистики поколения «после Гершома Шолема» — о возможном иудео-христианском происхождении пятнадцатого благословения молитвы Амида²².

* * *

И. Либес больше не возвращался к этой теме, но за последние годы появился ряд работ других израильских исследователей, в которых ставится вопрос о возможных контактах и взаимовлияниях представителей раввинистического иудаизма и христиан (в том числе и иудео-христиан) в конце I - начале II вв. н.э., то есть в период становления новой богослужебной практики, призванной заполнить вакуум, образовавшийся в результате разрушения Второго Храма. В дополнение к традиционной модели, где упор делался на заимствование (и дальнейшую модификацию) ранним христианством еврейских богослужебных форм, теперь обсуждается и дополнительная модель, которую можно назвать диалогичной: параллельное, в рамках полемики, формирование элементов с одной стороны раввинистического, а с другой — (иудео-) христианского богослужебных ритуалов.

Израэль Юваль, перевод статьи которого на другую тему должен появиться в следующем номере «Вестника», считает, что именно эта «диалогичная» модель наиболее адекватно описывает становление ритуала еврейского Седера и текста пасхальной Агады

с одной стороны, и раннехристианской литургической практики — с другой²³.

* * *

Помимо вопроса о еврейских параллелях (прототипах?) таких основополагающих христианских обрядов, как евхаристическая трапеза (и водное крещение²⁴), в последние годы в Израиле активно обсуждаются возможные связи и взаимовлияния между двумя религиями в иной культовой сфере — в том, что касается почитания святых мест. Это направление исследований представлено публикуемой ниже статьей Эльханана Райнера²⁵. Автор начинает с анализа средневековых документов, но конечной его целью является восстановление гораздо более ранних этапов процесса, в ходе которого сложились специфические — как еврейские, так и христианские — галилейские предания вокруг ряда расположенных в этом регионе мест, издревле пользовавшихся репутацией «святых». Согласно Э. Райнеру, в случае почитания святых мест (как и в ряде других случаев) древнейшим (и формообразующим!) пластом традиции оказываются специфические местные или региональные мифы, лишь на более поздней стадии абсорбирующие на уровне интерпретации библейские, раввинистические, евангельские, апокрифические и прочие предания. Отметим, что интеракция иудаизма и христианства в том, что касается почитания святых мест, не ограничивается первыми веками новой эры, но продолжает оставаться характерной и для более поздних времен: в том же сборнике, где недавно появился английский перевод статьи Райнера, другой израильский исследователь, Арье Кофски, анализирует интеракцию между еврейскими, христианскими и региональными традициями в процессе формирования — в византийский период — культа вокруг группы хевронских святынь, связанных с Авраамом²⁶. Затрагивает эту тему и Ора Лимор в статье, перевод которой должен появиться в следующем номере «Вестника».

* * *

Итак, культ и ритуал во многих случаях оказываются той сферой, в которой — в силу стабильности укоренившихся ритуальных жестов — взаимодействие между иудаизмом и христианством продолжает осуществляться даже после окончательного самоопределения последнего в качестве отдельного вероисповедания. Другим очевидным полем такого продолжающегося взаимодействия является экзегеза библейских текстов, принятых обе-

ими религиями в качестве Священного Писания. Вопрос о возможных экзегетических контактах (включающих не только прямую и подспудную полемику, но и заимствования) между отцами церкви и еврейскими знатоками Писания эпохи Талмуда начал интенсивно дебатироваться еще в прошлом веке.

Первоначальную стадию исследований в этой области характеризовало, как некоторые теперь полагают, излишнее воодушевление и поспешность в выявлении у христианских экзегетов бесчисленных «заимствований» из раввинистических традиций. С течением времени поспешность уступила место сугубой осторожности, гораздо больше внимания начали уделять возможным «внутрихристианским» каналам передачи традиции, а также возможности независимого воспроизведения сходных экзегетических схем²⁷. Ныне предпринимаются попытки преодоления крайностей двух предыдущих этапов и создания более взвешенной картины. Своеобразным предварительным итогом этой новой стадии обсуждения проблемы может служить недавно вышедшая книга израильского исследователя Марка Хиршмана, анализирующая явные и неявные связи между раввинистической и христианской экзегезой периода поздней античности²⁸.

Представляет сугубый интерес исследование возможных экзегетических контактов там, где вдобавок к общему корпусу толкуемых книг Священного Писания евреи и христиане оказываются связаны также общностью или, по крайней мере, близостью языка. Такова ситуация в христианской литературе на сирийском языке (иначе: христианском арамейском), родственном языку Талмуда и мидрашей.

В Израиле есть несколько исследователей, затрагивающих эту тему в своих работах. Недавно вышла в свет монография Иешайаху Маори о мидрашистских традициях в Пешитте, сирийском Таргуме Библии²⁹. Однако в целом приходится констатировать, что эта важная проблема требует дальнейшей разработки. Этой цели призван служить, в частности, действующий в последние годы при Иерусалимском университете семинар — так называемая Syriac Reading Group³⁰.

* * *

Интеракция в области экзегезы зачастую принимает полемический характер, но полемика как таковая должна, по-видимому, рассматриваться как отдельный тип взаимодействия между иудаизмом и христианством — как в начальный, так и в последующие периоды сосуществования двух религий. Еврейская полемика с

христианством в византийский период носит по большей части подспудный характер. Выявлению элементов такой подспудной полемики с христианством в классических мидрашах посвящен ряд исследований израильских ученых последних лет³¹. Появление же трактатов, в которых полемическая направленность открыто заявлена и с очевидностью является смысловым стержнем, отличается в рассматриваемый период в основном христианскую традицию. Эта тема также интенсивно разрабатывается израильскими специалистами³².

Выясняется, однако, что отношение тогдашнего христианства к современному ему иудаизму вовсе не сводится к тотальному полемическому отвержению. Как показывает упоминавшаяся выше недавняя работа Оры Лимор, перевод которой будет опубликован во втором номере «Вестника»³³, ситуация тут носит амбивалентный характер: в целом ряде случаев не только еврейское Священное Писание, но и живая (устная?) еврейская традиция продолжает оставаться для христианского мира источником авторитета. Однако зависимость эта принципиально отличается от той, что характеризовала первоначальный этап христианской истории. Зародившись в недрах палестинского еврейства, христианство испытало на первоначальном этапе своего существования влияние различных еврейских течений периода конца Второго Храма, в том числе групп близких по своим воззрениям кумранской общине (Флуссер). Затем, в первые несколько десятилетий после разрушения Храма, христианство формировалось параллельно раввинистическому изводу иудаизма в рамках полемического диалога с последним (Юваль). В период же, рассматриваемый Лимор, христианство, завершив процесс самоидентификации и размежевания с иудаизмом, заново определяет для себя параметры преемственности.

* * *

Как отмечалось выше, в течение нескольких последних десятилетий все больший упор делается на выявлении еврейского контекста христианства и интеракции между двумя этими традициями на ранних стадиях их сосуществования. Такое, оказавшееся весьма плодотворным, развитие событий можно только приветствовать. Однако сосредоточенность исключительно на иудаизме и христианстве чревата искажением картины. Ряд израильских исследователей обращают наше внимание на то, что в религиозно-культурной интеракции в первые века новой эры были задейство-

ваны и другие силы и движения, без рассмотрения которых картина будет заведомо неполна. Так, Ги Струмза в своих работах анализирует роль, которую играли во взаимном «перетекании» тех или иных еврейских и христианских традиций гностические течения (или гностические «изводы» иудаизма и христианства)³⁴.

Но и включение в рассмотрение «гетеродоксальных» движений гностического толка оказывается недостаточным. В конечном счете в первые несколько веков новой эры и евреи, и христиане, и гностики разного толка были не более чем религиозно-культурными меньшинствами, существующими в рамках общего для всех них культурного (греко-римского, византийского) контекста. Следует предположить, что контекст этот в известной мере определял формы мышления членов упомянутых меньшинств даже тогда, когда они находились в противостоянии по отношению к «большому миру». Одно из набирающих силу направлений исследований занято выяснением природы этого общего «внешнего» контекста иудаизма и христианства и того, в какой мере он определял формы религиозного существования евреев и христиан — в том числе и формы их полемического противостояния друг другу³⁵.

Итак, пройдя необходимый этап выявления еврейского контекста раннего христианства и продолжающегося взаимодействия между двумя религиями в первые века их сосуществования, исследователи заново осознают важность «внешнего контекста». Можно сказать, что замкнулся своего рода диалектический виток: на сей раз «внешние факторы» — будь то гностицизм или общеимперский культурный контекст — воспринимаются как общий фон иудаизма и христианства. Похоже, что израильским исследователям в этой области не грозит заново утратить «еврейскую перспективу»: связи христианства с еврейством и, в частности, с раввинистическим иудаизмом не забываются, но остаются важным элементом общей картины³⁶.

* * *

Разумеется, ученых, исследующих взаимоотношения иудаизма и христианства в первые века их сосуществования, интересует не только «перетекание идей», но и исторические (социологические, культурные) реалии контактов между евреями и христианами. Тексты (в частности носящие полемический характер) в целом ряде случаев позволяют попытаться воссоздать отдельные элементы общей картины, и в этом направлении делаются

многообещающие попытки. Однако природа имеющихся в нашем распоряжении источников такова, что исследования пока что продолжают быть в значительной степени сосредоточены на истории идей, текстов и традиций.

Что касается средних веков, то тут сохранившиеся источники в существенно большей степени дают представление об исторических реалиях взаимоотношений евреев и христиан в Европе. Ряд израильских специалистов посвятили себя в последние годы анализу недостаточно изученных аспектов этих взаимоотношений. Разумеется, тема эта разрабатывалась и раньше, но исследования последнего времени предлагают новый взгляд на проблему. В силу этого они вызывают большой интерес, а зачастую и реакцию отторжения.

Одним из центральных элементов этого нового взгляда является отход от закрепившегося представления о еврействе Средневековья как о еврействе, в первую очередь страдающем от преследований христианского окружения, еврействе замкнутом и формирующем свое мировоззрение в изоляции от окружения. Работы таких исследователей, как уже упоминавшийся Исраэль Юваль и Элимелех Горовиц, ставят под сомнение адекватность «страдательного» стереотипа и показывают, что в ряде ситуаций евреи в этом конфликте были в не меньшей степени носителями агрессии и враждебности, чем христианская сторона³⁷. В определенном смысле Юваль, Лимор, Горовиц и другие авторы могут быть отнесены к числу «новых историков» - термин, которым поначалу обозначали группу исследователей, предложивших кардинальную ревизию истории сионизма и государства Израиль. Как и в случае с этими «первоначальными новыми», упомянутые работы исследователей средневекового периода взаимоотношений евреев и христиан вызвали резкие возражения и споры, в том числе и в самой академической среде³⁸.

С другой стороны, результаты новых исследований демонстрируют, что несмотря на обострение вражды между евреями и христианами продолжалось столь характерное для более ранних периодов «перетекание» идей, в том числе и заимствование евреями важных элементов религиозного мировоззрения их христианского окружения. Ожидающая публикации во втором номере «Вестника» статья И. Юваля³⁹ может служить ярким образчиком исследований этой «новой волны»⁴⁰. Важно отметить, что предметом заимствования здесь оказывается целый спектр идей и поведенческих реакций, связанных с одной из центральных осей еврейского мировоз-

зрения — мессианизмом. В этом смысле статья Юваля предлагает ревизию концепции, представленной, в частности, в работах Гершома Шолема и (позднего) Ицхака Бера, — концепции, согласно которой влияние средневекового христианства на современное ему еврейство касалось лишь второстепенных деталей религиозной мысли или культа, не затрагивая сферы «аутентичного еврейского духа»⁴¹.

И еще одна характерная черта исследований «новой волны»: в целом ряде работ документы средневекового периода используются как отправная точка в попытке заново осмыслить происходящее в периоды, далекие от Средневековья (*longue durée*). В публикуемой в этом номере «Вестника» статье Райнера⁴² речь идет о попытке восстановить процесс развития некоторых письменно зафиксированных в средние века традиций на гораздо более ранних исторических этапах. И, наоборот, в статье Юваля, которая должна появиться в следующем номере, анализ влияния христианского окружения на формирование еврейских мессианских концепций и движений в средние века позволяет по-новому взглянуть на пробуждение мессианских тенденций в еврействе XIX в. и на процессы, сопровождавшие зарождение сионизма.

* * *

Заканчивая этот заведомо не полный обзор, отмечу, что в последние три года форумом для обсуждения проблем взаимоотношений иудаизма и христианства (или: евреев и христиан) в первые века новой эры, в византийский период и в средние века стал междисциплинарный семинар, организованный в Иерусалиме по совместной инициативе кафедры религиоведения и Института иудаики Иерусалимского университета. Многие из упомянутых в обзоре авторов выносили результаты своих исследований на обсуждение на этом семинаре — как до, так и после их опубликования.

¹ Исследования еврейских корней христианства, равно как и других вопросов, касающихся взаимоотношений двух религий, издавна велись и ведутся в Израиле специалистами, работающими в различных отраслях иудаики: история еврейского народа, еврейская религиозно-философская мысль и др. В 1968 г. в Иерусалимском университете создается кафедра религиоведения, значительная часть исследовательской деятельности которой сосредоточена на вопросах взаимовлияния иудаизма и христианства

² Космополитический аспект израильских исследований в этой области в полной мере проявил себя в процессе подготовки раздела «Вестника». За время подготовки первого выпуска журнала к печати статья Э Райнера уже оказалась

переведенной и напечатанной в англоязычном академическом сборнике. См. ниже на стр. 184 и прим. 26.

³ Ограниченные размеры обзора заставляют отказаться от анализа тенденций в их исторической перспективе. Обсуждение предыстории и прецедентов придется отложить до другого раза.

⁴ Подключение к активному участию в исследованиях в этой области ученых, специализирующихся на исследовании иудаизма периода Второго Храма, сыграло тут не последнюю роль.

⁵ Значительная часть этих работ включена в книгу *Flusser D. Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem, 1988.

⁶ Наиболее известной из них по сей день остается статья «A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message», появившаяся в вышеупомянутом (см. прим. 5) сборнике.

⁷ См. *Flusser D. Hishtaqfutan shel emunot meshihiyot yehudiyot ba-nazrut ha-qeduma* (Преломление еврейских мессианских верований в ранне-христианских традициях) // *Meshihiyot ve-eskhatologiya* (Мессианизм и эсхатология). Иерусалим, 1984 (ивр.).

⁸ Тот факт, что до нас дошло очень мало свидетельств непосредственно I в. н.э. о раввинистическом (фарисейском) «изводе» иудаизма (подавляющее большинство свидетельств относятся к более позднему периоду и описывают ситуацию «задним числом»), служит для целого ряда исследователей основанием вовсе не рассматривать вопрос о возможных раввинистических корнях христианства, сосредоточившись исключительно на Кумране. Ущербность такого подхода недавно проанализировал Давид Сатран в статье «Qumran we-reshit ha-nazrut» (Кумран и зарождение христианства), напечатанной в сборнике под редакцией М. Броши, Ш. Талмона, С. Иефет и Д. Шварца (*Megillot mi-midbar Yehuda: arbaim shenot meḥkar* (Свитки из Иудейской пустыни: сорок лет исследований). Иерусалим, 1992. С. 152-159). Ср. *Schwartz D.R. Introduction: On the Jewish Background of Christianity // Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tuebingen, 1992. P. 1-26

⁹ Как внутри одного евангельского текста, так и между различными Евангелиями.

¹⁰ Д. Флуссер вместе с ныне покойным Р. Линдси представляют иерусалимскую школу в исследовании взаимосвязи трех первых Евангелий (так называемая синоптическая проблема). По их мнению, в ряде случаев именно Евангелие от Луки содержит версию, наиболее близкую к оригинальной форме традиции. См., напр. *Flusser D. Ha-yahas ha-sifrutit be-shelshet ha-ewangeliyonim ha-sinoptiyim* (О литературной зависимости между тремя первыми Евангелиями). *Flusser D. Yahadut u-mekorot ha-nazrut* (Иудаизм и источники христианства). Тель-Авив, 1979. С. 28-49. (ивр.). Отметим, что попытки выявить первоначальный, если угодно, «внутриеврейский» слой раннехристианской традиции предпринимаются Флуссером не только в отношении синоптических Евангелий, но и в отношении более позднего Евангелия от Иоанна, см., напр., его статью *Maqor yehudipozri shel ha-ewangeliyon lefi Yoḥanan* (Иудео-христианский источник Евангелия от Иоанна). *Ibid.* С. 60-71.

¹¹ Тут у него есть немало скептически настроенных оппонентов, сомневающих в принципиальной возможности прорвать пелену более позднего осмысления.

¹² *Флуссер Д. Исус / Пер. с нем С. Тищенко М., 1992*

¹³ *Flusser D. Jesus. Jerusalem, 1997*

¹⁴ См. Флуссер Д. V Kat midbar Yehuda we-ha-nazrut lifne Paulus (Христианство до Павла в свете находок в Иудейской пустыне) // Иудаизм и истоки христианства С. 213-358

¹⁵ Ограничусь здесь упоминанием недавней работы И Кноля, посвященной возможно ессеюскому генезису общины последователей Иоанна Крестителя, см. *Knoll I. Yedid ha-melekh - ha-mashiah shel adat Qumran* (Друг царя - Мессия кумранской общины) // *Kabbalah, Journal for the Study of Mystical Texts, 1998 N 3. P. 243-258*. См. также *Schwartz D.R. Law and Truth: On Qumran, Sadducean and Rabbinic Views or Law // Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research. Leiden, 1992 P. 227-240*

¹⁶ Предпочтительно также, хотя и не всегда обязательно, чтобы рассматриваемые традиции не касались непосредственно таких формообразующих (и специфических) верований новозаветной общины, как искупительная смерть Мессии и его воскресение.

¹⁷ См. *Ruzer S. «The Death Motif in Late Antique Jewish Teshuva Narrative Patterns and in Paul's Thought, and «The Seat of Sin in Early Jewish and Christian Sources»* (J. Assman, G. Stroumsa (eds). *Transforming the Inner Self in Ancient Religions. Leiden, 1999. P. 151-165; 367-381*).

¹⁸ *Moses ben Maimon, The Guide of the Perplexed, Translation with an Introduction and Notes by Shlomo Pines with an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago, 1963.*

¹⁹ Значительный резонанс имела работа Пинеса (Pines S. *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications Jerusalem, 1971*), посвященная средневековой арабской версии знаменитого свидетельства Иосифа Флавия об Иисусе (так называемый *Testimonium Flavianum*). Сравнительный анализ переводов этого фрагмента на другие языки, в том числе латынь, сирийский и арабский, позволяет восстановить и историю редакций греческого оригинала текста. Работа эта включена также в IV т. собр. трудов Пинеса (см. прим. 20).

²⁰ См., в частности, статьи, включенные в IV т. трудов Ш. Пинеса (*Studies in the History of Religion. Jerusalem, 1996 P. 211-486*).

²¹ Наиболее известной работой самого Ш. Пинеса в этой области остается статья «*Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*», опубликованная в 1966 г. в *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities (Vol. 2 N 13)* Статья эта включена также в IV т. трудов Пинеса (см. прим. 20)

²² См. Сатью И Либеса «*Mazmiah keren Yeshua*» («[Благословен Ты, Боже,], возвеличивающий Иисуса») *Mehkere Yerushalayim be-mahshevet Israel. 1984. N 3. С. 313-348*

²³ См. статью И Юваля «*Ha-poshim al shte ha-seifim ha-haggada shel pesah we-ha-pasha ha-nozrit*» («Пасхальная аггада и христианская Пасха») (*Tarbiz. 1996. N 65. P. 5-28*). Отмечу, что два других иерусалимских ученых, Э. Ноде и Дж. Тейлор, в своей недавно вышедшей книге обосновывают иную модель: по их мнению, раннехристианская ритуальная трапеза (евхаристия) в основе представляла собой не что иное, как адаптацию ессеюской общинной трапезы и первоначально с пасхальным седемом связана не была. См. *Nodet E., Taylor J. The Origins of Christianity. An Exploration Collegeville (Minnesota) 1998* Ноде и Тейлор преподают во французском доминиканском институте *Ecole Biblique et Archaelogique*, расположенном в Иерусалиме Оба они поддерживают ин-

тенсивные научные контакты с коллегами из Иерусалимского университета (который Э. Ноде в свое время закончил), что позволяет причислить их к числу иерусалимских (хоть и не израильских) ученых.

²⁴ Ноде и Тейлор (как и целый ряд других исследователей до них) предполагают также ессейское происхождение второго основополагающего христианского обряда — обряда крещения. По мысли Ноде и Тейлора, преемственность и непрерывность при «перетекании» религиозных традиций в новые формы — в данном случае «перетекании» еврейских традиций в раннехристианские (и не обязательно только иудео-христианские!) формы — следует искать скорее в жестах и знаках ритуала, нежели в идеях. Последние же представляют точки слома, разрыва, в которых неизменно выживающему ритуалу сообщается новое (дополнительное?) содержание.

²⁵ Э. Райнер «Иехошуа и Иешуа: от библейского повествования к региональному мифу. К вопросу о религиозном мировоззрении галилейских евреев» Первоначальный ивритский вариант статьи («Ben Yehoshua le-Yeshua — mi-sippur miqrai le-mitos meqomi: pereq be-olamo ha-dati shel ha-yehudi ha-gelili») появился в журнале *Zion* (1996 N 61. С. 281-318).

²⁶ См. *Kofsky A. Mamre: A Case of a Regional Cult? // Sharing the Sacred: Religious Contlicts and Conflicts in the Holy Land. Jerusalem, 1998. P. 19-30.*

²⁷ См. напр. *Stemberger G. Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire // Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Goettingen, 1996 P. 569-586.*

²⁸ *Хиршман М. На-миqra u-midrasho* (Писание и его интерпретация) Иерусалим, 1995 (ивр.). Годом позже книга вышла в английском переводе: *Hirshman M. A Rivalry of Genus. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity NY., 1996.*

²⁹ *Маору И. Targum ha-Peshitta le-Tora we-ha-parshanut ha-yehudit ha-qeduma* (Сирийский Таргум (Пешитта) к Пятикнижию и ранняя еврейская экзегеза), Иерусалим, 1995 (ивр.) См. также докторскую диссертацию *Ruzer S. Biblical Quotations in the Old Syriac Gospels: Peshitta Influence and Hermeneutical Constraints. Jerusalem, 1966; Idem. Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. Louvain, 1997 P. 91-102*

³⁰ Помимо иерусалимских специалистов в работе семинара принимают участие приезжающие сюда на стажировку докторанты-семитологи из других стран.

³¹ Помимо уже указанной книги М. Хиршмана упомяну в этой связи пока неопубликованные исследования Галит Хазан-Рокем, чей доклад о следах антихристианской полемики в мидраше Ваикра Раба недавно обсуждался на междисциплинарном семинаре в Иерусалимском университете. См. ниже

³² См., напр. статьи таких авторов, как Г. Струмза, Д. Сатран, М. Мах, А. Кофски и О. Ир-Шай в сб.: *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Tuebingen, 1996.*

³³ Первоначальный вариант статьи Оры Лимор на иврите, «Qedusha nozrit - samkhut yehudit» («Христианская святость на основе еврейского авторитета») был опубликован в журнале *Cathedra*, 1996. N 80. С. 31-62.

³⁴ См., напр. *Stroumsa G.G. Hidden Wisdom Leiden, 1996*, а также две первых части (*Traditioes juives et La tentation gnostique*) его же книги *Savoir et Salut. P., 1992* Отметим, что наряду с Кумранскими свитками другим «открытием века» может считаться обнаружение в монастыре в Египте в 1945 г

текстов гностического характера, восходящих к первым векам новой эры (так называемая библиотека Наг Хаммади)

³⁵ Упомяну здесь недавние (в ближайшем будущем должна выйти книга) исследования Даниэля Боярина, делящего свое время между Иерусалимом и Беркли. Боярин рассматривает параллельное становление некоторых сходных христианских и еврейских религиозных установок (мученичество, чистота/девственность) в контексте общего для этих двух меньшинств противостояния миру Империи.

³⁶ Это не значит, что опасность утраты «еврейской перспективы» напрочь миновала в других местах. Как заметил Д. Сатран в упоминавшейся выше статье (см. прим. 8), «В то время, как для некоторых исследователей открытия в Кумране послужили предлогом для того, чтобы при обсуждении контекста раннего христианства всецело сосредоточиться на рукописях Мертвого моря, забыв о раввинистическом иудаизме, для ряда других находки в Наг Хаммади (см. прим. 34) послужили предлогом для того, чтобы забыть и о Кумране, всецело сосредоточившись на предполагаемых гностических корнях христианства».

³⁷ См., напр. статью И. Юваля «Ha-nakam we-ha-qelala, ha-dam we-ha-alila - me-alilot qedoshim le-alilat dam» (Zion. 1993. N 58. N С. 33-90); См. также статью Э. Горовица «We-nahafokh hu' yehudim mul son'chem be-ḥagigat ha-purim» (Zion. 1994. N 59 (a-b). С. 129-168).

³⁸ См., напр. дискуссию в журнале Zion, N 59 (a-b), за 1994.

³⁹ «Между политическим и утопическим мессианизмом в средние века» (в оригинале: «Ben meshiḥiyut politit li-meshiḥiyut utopit bi-me ha-benayim»).

⁴⁰ К числу исследователей «новой волны» можно с полным основанием отнести и Эльханана Райнера. Оправдано ли говорить здесь о целой школе? Вопрос этот пока остается открытым.

⁴¹ См. Yuval I.J. Itzhak Baer and the Search for Authentic Judaism // The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians. New Haven; London, 1998. P 77-87. См. также статью Амнона Раз-Кракоцкина «'Lelo ḥeshbonot aḥerim' - sheelat ha-nazrut ezel Shalom we-Ver» («Не принимая в расчет внешние факторы -- о роли, отводимой христианству Шоломом и Бером») (Madae ha-yahadut. 1998. N 38. С. 73-96). Я благодарен Зеэву Элькину, обратившему мое внимание на две эти статьи и высказавшему по затрагиваемым в них вопросам ряд интересных соображений (в личной беседе).

⁴² См. прим. 25



Д. Флуссер

Моему сыну Иоханану

«ЛЮБИ ЛЮДЕЙ!»*

У истоков еврейского гуманизма

1

В последние столетия периода Второго Храма в вероучении Израиля произошли глубокие структурные изменения. Именно они определили характер развития еврейской религиозно-философской мысли в более поздние эпохи, и посему эти структурные изменения заслуживают обширного исследования. В свое время я писал об одном аспекте метаморфозы, характерной для постбиблейского периода иудаизма, а именно, о новом отношении к ближнему и к людям вообще. Речь идет не о чем ином, как о возникновении «еврейского гуманизма»¹. Несомненно, что в находящемся в процессе становления и обновления иудаизме того времени были также и иные заслуживающие внимания тенденции. Однако и в исследовании феномена религиозного гуманизма в еврействе периода Второго Храма еще не сказано последнее слово. Настоящая работа является скромным вкладом в этом направлении: многое здесь еще предстоит сделать.

Раннее свидетельство о концепции, названной нами концепцией религиозного гуманизма, находится в «Послании Аристея» — еврейском сочинении ярко выраженного эллинистического характера². Большинство ученых склонно относить время составления этого текста ко II в. до н.э.³ Послание описывает процесс создания греческого перевода Торы, так называемой Септуагинты, по повелению египетского царя Птолемея Второго. Согласно «Посланию Аристея», переводчики, числом семьдесят два, были

Давид Флуссер — профессор, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра религиоведения.

* Из трактата Авот 1, 12: «Гилель говорил “Будь учеником Аарона — люби мир и стремись к нему, люби людей и приближай их к Торе”» (прим. перев.)

посланы из Иерусалима в Египет первосвященником Элеазаром. Царь Египта, пораженный мудростью прибывших из Иерусалима книжников-переводчиков, поочередно обращается к ним с вопросами. Именно в ответах этих книжников и должна быть, по замыслу автора, представлена мудрость Израиля тех дней⁴. С относительной легкостью можно вычлениить собственно «раввинистические»* мотивы среди довлеющего в «Послании Аристея» еврейско-эллинистического материала. Автор включил в свое сочинение указанные раввинистические мотивы именно потому, что они соответствовали его основной задаче; однако такого рода внедрение элементов иерусалимского раввинизма не прошло гладко. Почти во всех случаях образуется некий «шов», остается определенная несогласованность между интегрированным раввинистическим материалом и эллинистическо-апологетическим характером сочинения в целом. Именно глубинная несогласованность основной части текста с указанными вкраплениями раввинистических традиций позволяет нам эти традиции идентифицировать. Успеху идентификации способствует также тот факт, что в раввинистической литературе существуют несомненные параллели «иерусалимским» мотивам, включенным в «Послание Аристея». Автор выбрал из доступных ему (палестинских) еврейских источников те элементы и мотивы, которые соответствовали общечеловеческой направленности его еврейско-эллинистической апологетики. Поэтому раввинистический материал, входящий в «Послание Аристея», отражает лишь одну из существовавших в еврейском мышлении того времени тенденций.

В параграфе 254 «Послания Аристея» сформулировано своего рода резюме — или лейтмотив — внутриеврейского (раввинистического) благовестия «любви к людям», приспособленного автором для его конкретных апологетических нужд. Царь спрашивает, что ему предпринять, чтобы избавиться от гневливости. Собеседник-еврей отвечает царю, что гнев не только вреден сам по себе, но еще и толкает человека на богопротивные дела: «Следует знать, что Бог управляет миром милосердно, без всякого гнева; потому и тебе надо поступать так же, царь!»⁵ В параграфе 208 царю объясняется, что значит поступать человеколюбиво: «Не следует с легкостью назначать наказания; не следует без нужды умножать пытки. Будь милосерден, ибо милосерден Бог». Подобного рода предписание («Будьте милосердны, ибо милосерден

* Имеются в виду мотивы, характерные для палестинского еврейства тех дней, конкретнее — для еврейства Иудеи (*прим. перев.*)

Бог») известно нам из Евангелия от Луки (6: 36)⁶, хотя там формулировка несколько отлична от использованной в «Послании Аристея». Правило это появляется и в Мехилте р. Ишмаэля на Исх. 15 : 27: «Абба Шауль говорит: будь подобен Ему. Как Он человеколюбив и милосерден, так и ты будь человеколюбивым и милосердным». Ясно, что появление такого рода высказываний свидетельствует об усилении вполне определенной тенденции в религиозной мысли Израиля, согласно которой Бог проявляет милосердие не только по отношению к праведникам, но и по отношению к грешникам. Человек, желающий уподобиться Богу, должен быть милосердным ко всем людям. В том же духе отвечает собеседник-еврей и на вопрос царя, в чем состоит учение Премудрости (параграф 202): «Разумеется, ты не желаешь, чтобы случилось с тобой дурное, но, наоборот, чтобы была у тебя доля во всем добром. Поэтому именно так, по-доброму, поступай и ты со всеми твоими подчиненными — как грешниками, так и добронравными. Увещивай их милосердно, ведь Бог проявляет милосердие ко всем людям».

Исследователи уже обратили внимание на то⁸, что этот параграф содержит очевидную аллюзию на знаменитое «Золотое правило». Автор сознает, что такая степень милосердия, распространяющаяся на всех людей без исключения, не соответствует морали массы, толпы. Поэтому на вопрос, с кем следует поступать великодушно, он отвечает следующим образом (параграф 227): «Все считают, что следует поступать так с теми, кто относится к нам дружелюбно. Но, по моему мнению, следует поступать великодушно и милостиво также и по отношению к нашим противникам, дабы тем самым склонить их к правильному поведению, полезному для них самих. Надо просить у Бога, чтобы так и произошло, ведь в Его воле мысли всех людей».

Полагаю, что можно считать достигнутой первую цель настоящего исследования — выделение, так сказать, внутривавинистического элемента в «Послании Аристея» и определение его характера. Подавляющее большинство раввинистических фрагментов, интегрированных в «Послание», свидетельствует о том, что уже во II в. до н.э. среди евреев Палестины существовала концепция, утверждавшая необходимость любви ко всем людям, как праведным, так и грешным — своего рода безграничное милосердие. Требование быть «милосердными потомками милосердных» было связано с представлением о Всевышнем как о Боге человеколюбивом и милосердном. Посему верующий в Бога должен стремиться уподобиться Ему в человеколюбии и милосердии.

Эту же мысль мы встречаем в последнем из «Завещаний 12 Патриархов», «Завещании Вениамина» (4, 6)⁹: добрый человек

должен поступать милосердно по отношению ко всем людям, не делая различия между добрыми и злыми, иначе он, если можно так выразиться, распадается на две разных личности.

Можно было бы привести здесь и много других примеров из литературы того периода, касающихся сего поучительного феномена¹⁰. Среди прочих Иисус из Назарета также является представителем этой тенденции в иудаизме. Ясно, что именно в кругах, проповедовавших любовь и милосердное отношение ко всем людям без исключения, возникла идея симпатии и прощения (с определенными оговорками) также и по отношению к нанесшему урон или обиду тебе лично.¹¹ Эту идею мы обсудим ниже.

2

В рамках настоящей статьи мы не занимаемся анализом отношения Торы Израиля к остальному, нееврейскому, миру в свете центральной для Торы концепции избранности Израиля. И все же необходимо отметить, что согласно самой Торе Бог Израиля является Творцом всего мира и каждого человека в отдельности. Отсюда следует, что религиозное течение, делающее упор на необходимости любви по отношению ко всякому израильтянину без исключения, было естественным образом склонно к открытости и по отношению к человеку вообще, к солидарности со всем родом человеческим. Недвусмысленное выражение этого подхода можно найти в Мишне (Санхедрин 4, 5): «...Потому и был вначале создан один-единственный Адам [и от него одного пошел весь род человеческий], чтобы ты понял, что к губящему одного человека¹² Писание относится как если бы он погубил целый мир, а к спасающему одного человека Писание относится как если бы он спас целый мир...¹³ Человек чеканит монеты одним чеканом, и все они похожи друг на друга, а Царь царей, Пресвятой, благословен Он, чеканит каждого [рождающегося человека] чеканом первого Адама и ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый человек должен говорить: «мир создан ради меня».

В процитированном фрагменте из Мишны ясно выражен особый характер еврейского гуманизма, укоренённого в осознании того, что каждый конкретный человек сравним по своей значимости со всем тварным миром в целом¹⁴, ведь ради него, конкретного человека, и создан мир. Эта еврейская концепция не тождественна проповеди любви к человечеству в целом, не исключающей принципиально возможности причинения вреда отдельному индивидууму или определенной группе людей, во имя, так сказать, мас-

штабного торжества гуманизма. В противоположность такому мировоззрению гуманизм еврейский (повлиявший и на гуманизм христианский) не способен без определенных трудностей превратиться в государственную идеологию. Ярким представителем такого специфически еврейского подхода является р. Меир, предлагающий следующее истолкование стиха из Книги Второзакония (Тосефта Санхедрин 9, 7)¹⁵: «Почему сказано “Ибо поругание Бога повешенный” (Втор. 21: 23)? — Это как в случае двух братьев-близнецов, похожих друг на друга (как две капли воды). Один был императором, властителем мира, другой стал разбойником. Через некоторое время брат-разбойник был пойман и распят на кресте. И всякий проходивший мимо говорил: “Похоже, что царь наш распят!”. Поэтому и сказано (в Торе), что «поругание Бога повешенный».

В другом месте — снова в контексте истолкования Втор. 21:23 — р. Меир высказывается в том же духе (Мишна, Санхедрин 6, 5)¹⁶: «Когда человек страдает, что говорит [о нем Писание]? Тяжко¹⁷ мне из-за моей головы, тяжело мне из-за моей руки. Если сказано в Писании: сожалею Я о [пролитой] крови нечестивых, то тем более сожалеет Бог о [пролитой] крови праведников. Таким образом, Пресвятой, да будет он Благословен, страдает вместе с каждым человеком, предаваемым казни, — будь он праведник или злодей. Так и нам следует поступать по отношению как к праведникам, так и злодеям. Ведь “вначале был создан единственный Адам. Почему же он один стал прародителем всего человечества? Чтобы не стали праведники говорить: мы произошли от праведника, и чтобы не стали нечестивые говорить: мы произошли от нечестивого” (Тосефта Санхедрин 7, 4)». Однако в основе концепции такого крайнего человеколюбия лежит еще одна, дополнительная идея, а именно идея, согласно которой человек сотворен по образу и по подобию Божьему. Нет нужды напоминать, что уже Иисусу из Назарета была знакома концепция, соединяющая предписание человеколюбия по отношению ко всем без исключения, как праведникам, так и злодеям, с утверждением открытости самого Бога по отношению ко всем людям (Мф. 5: 44-45); и слова Иисуса не родились в вакууме¹⁸.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что на р. Меира повлиял в этом пункте его учитель, р. Акива, утверждавший: «Кто прольет кровь (человеческую), тот изничтожает образ (Божий), ибо сказано (Быт 9:6): “кто прольет кровь (человеческую), того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию”» (Тосефта, Иевамот 9, 4). Этот момент разъясняется подробно в

Мехилте р. Ишмаэля (Итро, 8)¹⁹: «Писание возвещает, что каждый, кто проливает кровь, тем самым как будто умаляет образ Царя (Бога). Это похоже на случай с неким земным царем, который завоевал страну, поместил [в присутственных местах] свои изображения, поставил [на площадях] свои статуи и отпечатал свой образ на монетах. Спустя некоторое время жители перевернули его изображения, разбили статуи, отменили хождение его монеты и, тем самым, умалили образ царя. Так и ко всякому, кто проливает кровь человеческую, Писание относится, как будто он “умалил Образ Царя”, как сказано (Быт. 9:6): “ибо человек создан по образу Божию”. Оказывается, р. Акива понимал начало соответствующего библейского стиха (Быт. 9:6) следующим образом: тот, кто проливает кровь человека, тем самым как бы проливает кровь Пресвятого, Благословен Он, ибо человек создан по образу Божию²⁰.

Если же ты готов проявить милосердие по отношению к нечестивцам и даже форменным злодеям, то тогда поступай милосердно — даже сверх меры — по отношению к тем, кто причинил зло тебе лично. Как о том сказано в Тосефте²¹: “Должен обиженный просить у Бога смилостивиться над обидчиком, даже если тот не просил у него об этом, ибо сказано (Быт. 20: 17): “и помолился Авраам...” и то же в случае с Иовом, ибо сказано (Иов 42: 8): “Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов, и пойдите к рабу моему Иову, и принесите за себя жертву; и раб мой Иов помолится за вас...”. И далее говорится (Иов 42: 10): “И возвратил Господь потерю Иову, когда он помолился за друзей своих; и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде”. Р. Иехуда передавал от имени раббана Гамлиэля (что таково значение слов) (Втор. 13: 18): “И дал (Господь) тебе милость и помиловал тебя, и размножил тебя...” — Это будет тебе верным знамением: все время пока ты милуешь, Бог будет миловать тебя²². Воззрение, согласно которому желательно, чтобы обиженный просил перед Богом за обидчика, не так уж далеко от слов Иисуса, приведенных в Евангелии от Матфея (Мф. 5 : 44): “молитесь за обижающих вас и гонящих вас”²³.

В заключение следует сказать следующее: благодаря «Посланию Аристеея» мы выяснили, что уже во II в. до н.э. существовало в еврейской религиозной мысли требование поступать милосердно по отношению ко всем людям без исключения, так как Пресвятой, да будет Он Благословен, милосерден ко всем и каждому. Эта особая позиция религиозно мотивированного человеколюбия отчетливо выражена в книге Бен Сиры (27:30-28:7)²⁴, датированной началом II в. до н.э. К этому же призывал и Иисус из Назара-

рета. Мы обнаружили, что Иисус, говоря, что следует любить не только любящих нас, но и ненавидящих нас (Мф. 5: 43-44), не призывал к чему-то чуждому сынам Израиля. Подобно другим, он основывал этот призыв на идее, согласно которой человек должен стремиться уподобиться Богу (Мф. 5: 45-48). В учении Иисуса так же, как у некоторых его предшественников в Израиле и у ряда мудрецов, живших позднее, существовала неразрывная связь между любовью к людям и верой в то, что милосердие Пресвятого, да будет Он Благословен, не знает границ.

Ясно, что существует определенная напряженность между этим воззрением и коренной еврейской убежденностью в том, что Бог Израиля является справедливым Богом, награждающим праведников и наказывающим нечестивых. К сему, разумеется, присоединяется также идея избранности Израиля, противопоставленного таким образом остальным народам. Нет нужды подчеркивать важность той роли, которая выпала на долю указанному противоречию в истории еврейской мысли. Можно было бы добавить, что всякое подчеркивание элемента ненависти за счет человеколюбия чревато опасностью для еврейского народа. Однако в рамках поставленной задачи нам следует ограничить себя исключительно областью научного исследования.

¹ *Flusser D. A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message // Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem, 1988. P. 469-493; idem. Jesus. Jerusalem, 1997. P. 81-82.*

² Греческая версия «Послания Аристея» см. *Thackeray H. St. The Letter of Aristeas // Swete H.B. An introduction to the Old testament in Greek. Cambridge, 1914. P. 531-606.*

На английском см. пер. Н. Andrews в *The Apocrypha and Pseudepigrapha. Oxford, 1913. Vol. 2. P. 83-122*; на немецком пер. - P. Wendland *Die Apokryphen. Tübingen, 1900. Vol. 2. S. 1-31*, также: N. Meisner *Aristeasbrief. Gütersloh, 1977. S. 57-85*. См. также: M. Hadas, (ed. and trans) *Aristeas. N.Y., 1973.*

³ О «Послании Аристея» см.: *Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1986. Vol. 3. P. 677-687; Tcherikover A. // Encyclopedia Judaica Jerusalem. 1972. Vol. 3. P., 439; Nickelsburg G.W. Compendia Rerum Judaicarum. Section 2 Assen, 1989. P. 75-80*

⁴ Помимо собственно вопросов царя Птолемея и ответов мудрецов для нас представляет интерес еще один параграф (142), где первосвященник Элеазар объясняет жителям Александрии, почему в Тору включены также и различные заповеди практического характера: «Дабы евреи не стали грешить под влиянием других народов, возвел Бог вокруг сынов Израиля ограду из заповедей, касающихся еды и питья, осязания, слуха и зрения». Мотивы, характерные для этого фрагмента, близки к определенным мотивам, знакомым нам по собственно раввинистической литературе

⁵ Похоже, что параграф 196 также отражает внутриеврейские (раввинистические) тенденции мышления. Там сказано, что Бог одаряет людей силой и богатством. Эта идея общееврейская, и язык Послания (греческий) здесь близок к соответствующим формулировкам «Двух Путей» (1, 5) — еврейского сочинения, интегрированного в христианский трактат Дидахе.

⁶ См. мою книгу об Иисусе *Flusser D. Jesus*. P. 83.

⁷ *Mekhilta de-rabbi Ishmael*. Иерусалим, 1960. С. 127.

⁸ См. *Alexander P.S. Jesus and the Golden Rule // Hillel and Jesus*. Minneapolis, 1997. P. 372-373.

⁹ См. *Flusser D. Jesus*. P. 98-99 и главу 5.

¹⁰ Нашей целью здесь не является обзор всех аспектов отношения евреев к чужакам в эпоху Второго Храма.

¹¹ См. также известный рассказ о Брурье и р. Меире (Вавилонский Талмуд, Брахот 10а). Хулиганы беспокоили р. Меира, и он пожелал им смерти. Тогда Брурья привела такое истолкование стиха из псалма (Пс. 104: 35): «Когда исчезнут грехи с земли, тогда и нечестивых не будет более (не зря сказано - חַטָּוֹת - грехи, а не חַטָּיִם - грешники!)». Этот рассказ исторически недостоверен, во-первых, потому, что Брурья фигурирует как жена р. Меира только в вавилонских источниках, и во-вторых, как мы увидим далее, р. Меир не стал бы желать грешникам смерти.

¹² В некоторых рукописях здесь появляется глосса — «из Израйля», см. комментарий в издании Х. Альбека, Иерусалим, 1952. С. 445.

¹³ Формулировка эта была известна как Филону Александрийскому («О десяти заповедях», 37), так и Иисусу из Назарета (Лк 6:9; Мк 3:4). См. также *Flusser D. Jesus*. P. 63.

¹⁴ См. также фрагмент из *Avot de-rabbi Natan, nusah a, 31*. Изд. А. Шехтера. Нью-Йорк - Иерусалим, 1997.

По существу, фрагмент в «Авот де-рабби Натан» повторяет сказанное в Мишне (Санхедрин 4, 5).

¹⁵ Тот же текст находится в сборнике *Yalkut Ha-Makhiri* / Изд. Бубера. Иерусалим, 1967. С. 126

¹⁶ Цитируется по ms Kaufmann (Faksimile - Ausgabe des Mischacodex Kaufmann A50: Jerusalem, 1968).

¹⁷ Автор использовал в данном случае версию с глаголом: «קָלַעְיִי», существуют также версии с глаголом «קָלַעְיִי». См. изд. Х. Альбека. С. 447-448.

¹⁸ *Flusser D. Jesus*. P. 83.

¹⁹ Издание Теодор — Альбек, с. 233. А также Берешит Раба, конец раздела 32 (Теодор - Альбек, с. 326). См. также *Bacher W. Die Agada der Tannaiten*. Strassburg, 1898, 1903. Vol. 1. S 279, п 3.

²⁰ Такое, на мой взгляд, совершенно верное истолкование слов р. Акивы предложил один из ведущих современных специалистов в области раввинистической литературы Шмуэль Сафрай.

²¹ Тосефта Бава Кама 9, 29-30. См. также Иерусалимский Талмуд, Бава Кама бг. См. также *Bacher W.* Op cit. S. 94, п. 2.

²² Окончание этого фрагмента приводится согласно Иерусалимскому Талмуду.

²³ Лк. 6: 28; Римл. 12:14; I Кор 4: 12.

²⁴ *Flusser D. Jesus*. P. 84-85.

Перевод М. НАВОНА



ИЕХОШУА И ИЕШУА: ОТ БИБЛЕЙСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ К РЕГИОНАЛЬНОМУ МИФУ*

К вопросу о религиозном мировоззрении галилейских евреев

1

При описании Палестины известный еврейский путешественник XII в. Бенъямин из Туделы использует (помимо собственных впечатлений) источники различного происхождения и древности¹. Источники эти, судя по всему, были им собраны и обработаны как в ходе самого путешествия в святую землю, так и позже, при подготовке материалов для книги. Часть была переведена на иврит с латыни и современных Бенъямину романских языков, большинство же — документы, изначально написанные на иврите и приведенные в книге более или менее без изменений. Один из таких текстов — список «святых мест» Галилеи; он органично вплетен в посвященную Галилее часть книги².

Из всех опубликованных на настоящий момент подобного рода галилейских списков это наиболее древний, соответственно это и самый ранний из имеющихся у нас источников, свидетельствующих о сложившихся вокруг «святых мест» Галилеи обрядах и обычаях³. В течение ста с небольшим лет, прошедших от путешествия Бенъямина из Туделы до изгнания из Палестины крестоносцев (1291 г.), появилось еще несколько сочинений, содержащих сведения об этих обрядах. Из тех документов, что дошли до нас, складывается вполне определенное представление о сложившемся культе «святых мест», занимавшем, судя по всему, центральное место в религиозной жизни еврейских обитателей средневековой Палестины и в особенности Галилеи. Практически все имеющиеся у нас на сей счет сведения почерпнуты из путевых заметок европейских евреев, по-

Эльханан Райнер — доктор философии, Тель-Авивский университет, кафедра еврейской истории.

лучивших возможность совершить паломничество в Палестину в XII и XIII вв., когда страна находилась под властью крестоносцев. Собственных же свидетельств та специфическая религиозная культура, о существовании которой свидетельствуют эти путевые заметки, после себя не оставила — по крайней мере, нам такие тексты неизвестны⁴.

В мидрашах и в галахической литературе (как в средневековой, так и в более ранней) практически нет упоминаний об обрядах, зафиксированных в упомянутых документах и составлявших по-видимому уникальную (и тем особенно интересную), хотя и не единственную, сторону религиозной жизни евреев Галилеи. В обоих Талмудах можно обнаружить лишь намеки на связанные со «святыми местами» обряды. Вне Талмуда в текстах палестинского происхождения, почитавшихся евреями Средневековья, не найти даже намеков. Подобного рода обряды не упоминаются ни в мидрашистской литературе, ни в сочинениях, относящихся к жанру религиозной поэзии, *пюта* — это справедливо в том числе в отношении пюта и мидрашистских традиций, происходящих из самой Галилеи⁵.

В настоящей статье я попытаюсь выявить связь между преданиями, зафиксированными в средневековых списках «святых мест», и религиозным миром Палестины талмудического периода. Я предполагаю, что как традиционные обряды, связанные со «святыми местами», так и стоящий за этими обрядами миф, были известны (по крайней мере частично) уже в период формирования Иерусалимского Талмуда и ранних палестинских мидрашей. В свете данного предположения необходимо, видимо, отличать нормативную религиозность в том виде, в котором она сформулирована в талмудической литературе, от религиозных представлений, засвидетельствованных в упомянутых списках и родственных им текстах. Возможно, окажется необходимым признать существование в Галилее общины, контекст религиозного существования которой был отличен от известного нам по нормативной литературе талмудического периода.

Как уже упоминалось, в раввинистической литературе есть лишь отдельные намеки на существование этого специфического религиозного контекста. Однако анализ ряда неизученных или недостаточно изученных текстов и новое прочтение некоторых хорошо известных источников позволят нам восстановить утраченные главы истории религиозных представлений галилейских евреев Средневековья. Анализ этот позволит также выявить скрытые до сих пор связи между некоторыми документированными в средневековых источни-

ках традициями и традициями, известными нам по равнинистической литературе.

Выявление подспудного литературного родства между средневековыми списками и ранними слоями еврейской религиозной традиции — такими, как мидраш, пикют и тексты апокалиптического характера, может в принципе пролить свет и на дополнительные аспекты специфической галилейской культуры, помимо затронутых в данной статье. Эти дополнительные аспекты упоминаются, но их подробное обсуждение будет отложено до другого случая.

Наше внимание здесь будет в основном сосредоточено на системе верований, сложившейся вокруг ритуала и мифа, связанных с играющим в религиозной жизни общины доминирующую роль культом «святых мест». Согласно выдвигаемому в данной статье тезису, можно говорить о решающем влиянии, оказанном региональными факторами на зарождение, и в особенности на формирование упомянутой системы верований⁶.

2

Связанные со «святыми местами» обряды, бытовавшие в религиозной жизни евреев Палестины в средние века, достигли своего наивысшего с культурной и религиозной точек зрения выражения в рамках еврейской общины Галилеи. Только в Галилее «святые места» заняли центральное место в религиозной жизни как индивидуума (благодаря приписываемым им магическим свойствам), так и общины в целом (благодаря связанным с ними ритуалами, во многом определившими структуру сакрального календаря). В противоположность синагоге и дому учения (бейт-мидраш) «святое место» не было привязано к той или иной локальной еврейской общине, оно формировало сакральное пространство на более важном для сельской культуры уровне — на уровне региональном⁷.

Ниже я пытаюсь проанализировать связанные со «святыми местами» предания как один из компонентов местной традиции евреев Галилеи. Упор будет сделан на системе символов и образов, характерной для этих преданий. В особенности нас будут интересовать данные, позволяющие прояснить пути осмысления в рамках галилейской традиции некоторых библейских нарративов. Мы попытаемся реконструировать специфическое галилейское восприятие Священного Писания, понять, как галилейские

евреи его истолковывали, осмысляли и актуализировали в своем повседневном существовании.

Мой тезис состоит в том, что жители Галилеи трансформировали библейский нарратив так, что он оказался ассимилирован в местный миф, передаваемый из поколения в поколение в виде легенд, мидрашей, экзегетических традиций и даже в виде эпоса. Этот миф, лежащий в основе специфического галилейского нарратива, можно охарактеризовать как регионально окрашенную интерпретацию избранных фрагментов Священного Писания. Как правило, традиция, привязанная к той или иной отдельно взятой географической локализации, не позволяет выявить региональный миф в его полноте, но последний явственно проступает при параллельном анализе группы «святых мест», объединенных привязкой к определенному библейскому сюжету. В образах и событиях, связываемых с определенным местом поклонения и паломничества, нельзя видеть исключительно часть культа святых. В них следует видеть также свидетельство интерпретации библейского сюжета местными жителями, сопровождающейся интеграцией рассказа в местную традицию и его превращением в компонент локального исторического сознания.

Для обоснования предлагаемого тезиса мы рассмотрим в качестве примера группу освященных галилейской традицией локаций. Прочертив соединяющие линии между этими, на первый взгляд разрозненными точками на карте, мы попытаемся восстановить «галилейский» нарратив в его целостном виде.

Существует несколько групп библейских сюжетов, которые галилейские евреи актуализировали, локализуя описываемые там события в их родном регионе. Одна такая группа сюжетов, оказывающаяся привязанной в основном к Верхней Галилее и северной части долины Иордана, — это рассказы о семействе Иакова, от возвращения последнего из Харана до ухода в Египет. Предания эти и связанные с ними точки на местности многочисленны, они дополняют библейский рассказ и чрезвычайно расширяют его рамки. В основном эти традиции известны нам из арабских источников, и только небольшая их часть упомянута в еврейской литературе⁸. Другая группа преданий включает рассказы о сыновьях Иакова, и она тесно связана с первой группой⁹.

Мы же сосредоточимся на местах, связываемых галилейской традицией с завоеванием страны в дни Иисуса Навина (Иехошуа бин-Нуна). Речь идет в основном об окрестностях Киннерета (Геннисаретского озера) и Нижней Галилее.

3

Согласно Библии, Иехошуа бин-Нун похоронен «в Тимнат-Серахе в горах Эфраима»¹⁰. Согласно укоренившейся традиции, речь идет о поселении к югу от Шхема (ныне деревня Кафр Харис)¹¹. Такая идентификация согласуется с библейским описанием места захоронения Иехошуа, она принята также и у самаритян — так что вполне возможно, что за ней стоит древняя региональная традиция. Упомянутое Евсевием Кесарийским византийское предание, отождествляющее место захоронения Иисуса Навина с деревней Тимна в окрестностях Рамаллы, то есть несколько южнее, отражает, судя по всему, альтернативную региональную традицию¹².

Однако в ряде сочинений XII в. появляется иная идентификация места захоронения. Согласно ей, гробница Иисуса Навина — точнее говоря, гробницы обоих героев повествования о завоевании страны, Иехошуа и Калева, находятся в Нижней Галилее, в районе Тивериады. Нет никакого сомнения в том, что эта идентификация существовала параллельно двум упомянутым прежде. Она представляет, таким образом, третью региональную традицию. Вот что, например, записывает в 1180 г. еврейский путешественник Петахий из Регенсбурга:

«И очень высокий вулкан (שׁוּל חֵרֶם, гора Сотрясения)... и вдали от него Ниттай ха-Арбели в Арбеле... и на гору ведут ступени и посередине подъема захоронен Иехошуа бин-Нун и рядом с ним Калев бен-Иефуне, и возле них бьет из горы источник чистой воды, и возле каждой гробницы возведена зала... И подле одной залы виден след как будто след человека в снегу, так он виден; там ступил ангел и сотряслась Земля Израиля после смерти Иехошуа»¹³.

Таким образом, согласно Петахийе, могилы Иехошуа и Калева находятся — в противоречии с библейской версией — в долине Арбель в Нижней Галилее.

Вокруг этого предания в галилейской традиции сложилось альтернативное описание местности, где происходило погребение Иисуса Навина. На переднем плане здесь оказывается вулкан, Карней Хиттим. У его северного подножия, в Кефар Хиттине, традиция помещает Тимнат-Серах, место захоронения Иехошуа. Местное предание старается сохранить привязку к деталям библейской версии: «И похоронили его на границе его владения, в Тимнат-Серахе в горах Эфраима, к северу от горы Сотрясения (вулкана)»¹⁴. В отличие от других сходных случаев, галилейское предание не ограничилось здесь указанием на месторасположение могилы Иехошуа, оно перенесло из гор Эфраима в Галилею

весь библейский ландшафтный фон и расположило его там наподобие театральных декораций. Иначе говоря, библейский текст был прочитан в местном галилейском контексте.

На первый взгляд, упомянутое Петахийей предание об отпечатке ступни ангела имеет своим источником зафиксированную в мидраше народную этимологию названия «гора Сотрясения» (הַר גּוּעַ) как указующего на намерение Бога «сотрясти» (לְהַרְעִיץ) мир в наказание за то, что люди были слишком заняты своими делами и не пришли на похороны Иехошуа:

«Поскольку поленились евреи отплатить добром Иехошуа, захотел Всевышний сотрясти весь мир, вот почему написано «и похоронили его на границе его владения, к северу от горы Сотрясения». Р. Берахийя и р. Симон от имени р. Иехошуа бен-Леви: перечитали мы все Писание и не нашли места, имя которому гора Сотрясения. И почему гора Сотрясения? Потому что слишком заняты были евреи каждый своим и не отплатили добром Иехошуа... и вознамерился Всевышний сотрясти весь мир вместе с жителями его, как написано «и возбудилась и сотряслась Земля»¹⁵.

Процитированный мидраш говорит о намерении Всевышнего «сотрясти мир» — галилейское же предание превращает намерение в исполненное действие. Смерть Иехошуа таким образом мифологизируется. Реконструируемое по рассказу Петахийи предание не удовлетворилось толкованием названия горы. Оно перетолковывает особенности ландшафта — гора становится горой Сотрясения. Особенно любопытно объяснение вмятины на горе как следа ступни ангела — ни то, ни другое в мидраше не упомянуто.

Петахийя не единственный, кто считает, что связанное со смертью Иехошуа землетрясение не только было задумано, но и произошло в действительности. Оно упомянуто в иудео-арабской версии «Главы о постах» («Обязательные посты различных месяцев года»): «В ияр постились восемнадцатого числа в память о смерти Иехошуа и о бывшем в тот день землетрясении»¹⁶. Разумно предположить, что эта дата (по другим рукописям — 26 или 28 ияра) была днем *зияра*, то есть ежегодного паломничества к могиле Иехошуа в долине Арбель. Таким образом, *зияр* отмечал не одно, а два события — годовщину смерти Иехошуа и происшедшего в тот же день землетрясения.

Возникает вопрос, является ли мидраш косвенным отражением галилейского предания, или наоборот, галилейское предание сформировалось (или модифицировалось) под влиянием мид-

раша? Привязка приводимого Петахийей предания к местности — к вулкану и к вмятине в скале, — может, по-видимому, указывать на то, что предание вырастает из местной традиции, интерпретирующей местные же особенности рельефа: долину, гору и углубление в скале. Ландшафт выполняет здесь роль Писания, и это на его, ландшафта, основе возникает рассказ о сотрясающем землю ангеле, квазиапокалиптический миф о божественной мести и разрушении, миф, выстраивающийся не только вокруг образа героя, но и вокруг определенных географических реалий.

Таким образом, рассказ о землетрясении в день смерти Иисуса Навина лежит в основе развившегося позднее представления о Кефар Хиттим как о «святом месте», в окрестностях которого находится могила Иехошуа. При превращении местного галилейского предания в мидраш из него были удалены все указания на особенности ландшафта, ничего не говорящие потенциальным адресатам мидраша, не знакомым с местностью, где возникло предание. Поэтому в зафиксированном письменно варианте мидраша из всех географических деталей осталось одно лишь основанное на народной этимологии объяснение названия горы. Подобного рода объяснения были весьма распространены, некоторые из них проникли в письменные варианты мидрашей и так сохранились до нашего времени¹⁷.

Галилейские предания об Иисусе Навине были известны и другим путешественникам XII в. Яков бен Нетаниэль упоминает не только гробницы Иехошуа бин-Нуна и Калева бен-Иефуне, но и «синагогу господина нашего Иехошуа бин-Нуна» там же, по соседству¹⁸. Беньямину из Туделы известна «синагога Калева бен-Иефуне», речь, по-видимому, идет о вариантах одного и того же предания¹⁹. Еще раньше персидский путешественник Насир Хусро упоминает «гробницу Иехошуа бин-Нуна» в тивериадской мечети²⁰.

Похожее (или идентичное) предание зафиксировано в неопубликованном списке «святилиц» (синагог?), относящемся, по всей видимости, к X в. и написанном на иврите. В этом списке упомянута «синагога Иехошуа бин-Нуна в Тивериаде, прозываемая ארמון השחור (арам. = черная синагога)»²¹. Петахийя из Регенсбурга тоже упоминает о «синагоге в Тивериаде, построенной Иехошуа бин-Нуном» (на сей раз вне всякой связи с упомянутой им же гробницей Иехошуа)²².

Таким образом, мы видим, что в Галилее были распространены различные предания, связанные с Иисусом Навином, и что географические привязки этих преданий концентрируются вокруг двух неподалеку одна от другой расположенных точек — гробницы Иехошуа бин-Нуна в «Тимнат-Серахе», то есть в Кефар Хитти-

ме, что в долине Арбель, и «синагоги Иехошуа бин-Нуна» в Тивериаде.

Можно сказать, что образу Иехошуа была в галилейской субкультуре (или в галилейском мифе) отведена немаловажная роль: этот факт требует объяснения. Ниже будет продемонстрировано, что окрестности Киннерета в мифологическом сознании галилейских евреев были очевидным образом связаны с рассказом о вступлении сынов Израиля в Землю обетованную, поэтому нет ничего удивительного в попытках связать Иехошуа с этой частью страны. Такого рода попытка объясняет, например, следующий вариант вышеупомянутого рассказа Петахийи из Регенсбурга, сохранившийся в одной из рукописей дневника путешественника: «А в Тивериаде есть синагога и говорят, что когда Иехошуа бин-Нун перешел Иордан, он там молился»²³.

В начале XIII в. впервые высказываются сомнения в надежности галилейского предания о гробнице Иехошуа бин-Нуна - во всяком случае именно тогда сомнения эти оказываются письменно зафиксированы. Еще Менахем Хеврони, французский еврей, пробывший в Палестине в первой четверти XIII в. не меньше восьми лет и оставивший подробное и весьма точное описание страны, сообщает о гробнице Иехошуа бин-Нуна те же сведения, что известны нам по сочинениям предшествующего столетия²⁴. Но вот Шмуэль бен Шимшон из Прованса упоминает в 1210 г. (то есть одновременно с Менахемом Хеврони) о двух параллельных традициях: «Некоторые говорят, что это гробница Иехошуа, а некоторые, что это гробница Итро»²⁵. С этого момента традиция, связывающая могилу с тестем Моисея, начинает постепенно вытеснять предание о Иехошуа бин-Нуне из описаний еврейских путешественников.

Параллельно происходит переосмысление ключевых точек ландшафта — теперь они оказываются связанными с членами семейства Моисея²⁶. Но еще в XV в. сохраняются отзвуки древнего предания. Два неопубликованных описания галилейских «святых мест», записанные не ранее XV в., сообщают о могиле Иехошуа бен Перахии в Кефар Хиттима²⁷. То есть имя *Иехошуа* все еще связывается с окрестностями Арбеля, хотя память о традиции захоронения Иехошуа бин-Нуна в Кефар Хиттима практически утрачена²⁸.

Прекращение упоминаний галилейской гробницы Иехошуа происходит одновременно с появлением упоминаний Кефар Хариса как места его захоронения — локализация, соответствующая библейскому географическому контексту. Резонно предпо-

ложить, что, начиная с этого времени, галилейское предание теряет свой региональный характер и его место занимает более «точная» идентификация, старающаяся учитывать библейское повествование и другие компоненты общепалестинской традиции, видящая в них целостную картину, разные компоненты которой должны соответствовать друг другу.

Представляется, что замена галилейской локализации на более южную связана с письменной фиксацией палестинских еврейских преданий, имевших до того лишь устное хождение. Эта фиксация, начавшаяся во второй половине XII в., связана в основном с деятельностью еврейских паломников, прибывавших из Европы и стремившихся дать по возможности полное описание «святых мест» в Палестине. В отличие от местных жителей они видели в Палестине целостную географическую единицу.

После того как различные предания были собраны и записаны, стали очевидны противоречия между некоторыми из них. Процесс подгонки местных преданий под письменные источники и устранения противоречий между ними был процессом искусственным, внешним, осуществлявшимся без учета регионального характера этих преданий. Для местной традиции неважно, соответствует она или противоречит параллельным традициям, ее не интересуют подлинные географические реалии событий, описанных в оприходуемом ею тексте. За попыткой устранить противоречия между различными традициями стоит фигура прибывшего издалека путешественника-паломника, отправляющегося в Палестину, дабы найти там подтверждение литературным образам и конструкциям, на которых он воспитывался. Упадок галилейского предания есть по большей части литературный феномен. Скорее всего галилейская традиция продолжала существовать и в дальнейшем, просто начиная с конца XIII в. нам трудно проследить за ней, поскольку мы полностью зависим от описаний, оставленных прибывавшими из Европы паломниками.

4

Мы видели, как образы Иехошуа бин-Нуна и Калева бен-Иефуне были оторваны от их библейской географической привязки к горам Эфраима и Иудеи и пересажены в Нижнюю Галилею. Обратимся теперь к двум другим персонажам со сходной судьбой.

Наряду с традициями, связанными с двумя основными центрами концентрации еврейских святых мест в Палестине, Иеру-

салимом и Хевроном, имело в Средневековье хождение и предание — древнейшее, по-видимому, такого рода — о захоронении Иосифа в «Шхеме, на участке поля, который купил Иаков ... за сто кесит»²⁹. Упоминания Шхема в качестве «святого места» встречаются уже во времена Второго Храма, документированы они и в византийскую эпоху и далее без перерыва в передаче традиции вплоть до того времени, когда различные палестинские предания были собраны воедино средневековыми путешественниками³⁰.

Разумеется, повествование о погребении Иосифа неразрывно связано с повествованием о завоевании Ханаана в дни Иехошуа. Вместе со смертью и захоронением самого Иехошуа погребение Иосифа завершает процесс завоевания. Оба эти погребения упомянуты вместе в конце библейской книги Иисуса Навина. Захоронение гроба с прахом Иосифа, гроба, совершившего вместе со всем народом сорокалетнее путешествие по пустыне, завершает повествовательный цикл, начатый покупкой участка земли в Шхеме и постройкой там жертвенника — первыми шагами Иакова в Ханаане после его возвращения из Харана.

Продолжение этого цикла — в уходе Иакова с сыновьями в Египет — событие, провозвестником которого выступил Иосиф, а конец — в возвращении останков того же Иосифа на тот самый участок, который когда-то купил его отец. Представляется, что могила Иосифа в Шхеме получила в сознании некоторых евреев статус «гробницы праотцев», наподобие пещеры Махпела в Хевроне. Эта традиция документирована в новозаветной книге «Деяния апостолов»: в речи первомученика Стефана утверждается, что купленный Авраамом участок земли находился не в Хевроне, а в Шхеме, и был куплен не у Хиттийца Эфрона, а у Шхема, сына Хамора. Более того, согласно Стефану Иаков (а может быть, и все праотцы) был похоронен именно в Шхеме. Речь Стефана можно рассматривать как свидетельство о существовании такого рода традиции в I в. н.э., но степень ее распространения определить трудно³¹. Согласно «Деяниям», участок, на котором расположена Шхемская «гробница праотцев», был приобретен во владение одним из праотцев точно так же, как участок, где расположена хевронская «гробница праотцев».

Сочетание мотивов покупки и захоронения превращают место в собственность тех, кто относит себя к потомкам соответствующего прародителя-покупателя и его захороненных на участке сыновей. При этом неважно, где находится могила — в Шхеме

или в Хевроне³². Таким образом, перед нами различные региональные традиции, использующие одинаковые символы для сходных целей. Однако даже имеющееся в Библии обоснование этой шхемской локализации гробницы Иосифа, равно как и древность этой традиции и ее непрерывность, не помешали жителям Галилеи поместить гробницу Иосифа в Нижней Галилее, между Циппори и Кефар-Каной. Высокий статус гробницы Иосифа привел к тому, что наряду с гробницами Иосифа в Шхеме и Иудее (согласно «Завещанию 12 патриархов» Иосиф похоронен в пещере Махпела; такого же мнения придерживается и мусульманская традиция)³³, упоминается и гробница Иосифа в Галилее: «И пол-фарсанга до Кефар-Каны, и там похоронены Иуда-царь и Иосиф-праведник. Два гроба в пещере, и зажигают свечи каждый вечер»³⁴.

Существование трех различных локализаций могилы Иосифа и трех различных локализаций могилы Иехошуа, причем две из трех в каждом случае противоречат библейскому географическому контексту, заставляют признать, что здесь нельзя говорить об общепалестинской традиции — налицо исключительно традиции региональные. Они развиваются параллельно, отталкиваясь от общей отправной точки, — в данном случае библейского текста, который каждое региональное предание интерпретирует по-своему. Поэтому в палестинских традициях следует видеть прежде всего продукт местных, локальных субкультур, возможно — особого локального исторического сознания, развитие которого может быть реконструировано исключительно с учетом региональных контекстов.

Последний персонаж, о котором мы поговорим в связи с сюжетом завоевания Ханаана, — это не герой, а героиня. Начиная с конца XII столетия в путевых записках путешественников начинает упоминаться расположенная неподалеку от Тивериады пещера, связываемая с именами сразу нескольких женщин — имена варьируются от рассказа к рассказу. Нетрудно доказать, что в основе всех этих преданий лежит одна традиция, впоследствии обросшая различными подробностями и вариациями — традиция, по которой там захоронена пророчица Мирьям, сестра Моисея³⁵.

Известно несколько галилейских преданий, связанных с Мирьям. Наиболее важное из них приводит в XII в. Яков бен Нафтали Кохен, причем там речь идет, как и следовало ожидать, не о гробнице, а о колодце Мирьям — том самом, что сопровождал евреев в их странствиях по пустыне: «(И вода в нем) бурлила и переливалась через край, как из кувшина; и он поднимался с сынами Израиля в горы и спускался в долины, останавливаясь там же, где и они»³⁶. Согласно преданию, колодец исчез по достижении израильянами

обжитых мест. Таким образом, сокрытие колодца метафорически отмечает границу между поколением пустыни и поколением завоевателей Ханаана в дни Иехошуа, а место его сокрытия (или захоронения) — географическую межу между пустыней и Ханааном. То есть место, где сокрыт колодец, — это и есть место, где евреи вошли в Ханаан. Согласно Библии, это Шиттим, место на Иордане «напротив Иерихона». А вот как осмысляет эту географическую привязку галлейская традиция, о которой сообщает Яков Кохен: «Киннерет сладок, как мед, Иордан проходит через него, колодец Мирьям посередине него. В час, когда солнце светит в зените на гору Кармель, колодец становится виден, и он подобен колесу, которое поднимается из воды на 25 локтей и снова опускается — как я видел, так и описал»³⁷.

Если сокрытие колодца символизирует вход сынов Израиля в Ханаан, то локализация его в «Иордане, что в Киннерете», указывает на существование региональной традиции, согласно которой вход в Ханаан произошел в окрестностях Киннерета. Такая традиция хорошо согласуется с локализацией гробниц Иехошуа бин-Нуна, Калева бен-Иефуне и Иосифа в том же районе. Но в отличие от этих трех идентификаций, предание о сокрытии колодца Мирьям в Киннерете упомянуто и в Мидраше Танхума, источнике, значительно более раннем, чем использованные нами до сих пор средневековые тексты: «И виднеется над пустыней» — это о колодце, шедшем с ними, пока не сокрылся в Тивериадском море, и теперь всякий, стоящий над пустыней, видит нечто наподобие печного отверстия — это и есть колодец, что виднеется, если стоишь над пустыней»³⁸.

Другой вариант этого рассказа появляется в еще более древнем мидраше Ваикра Рабба. Он позволяет понять, к каким конкретным локациям в окрестностях Тивериады привязаны различные детали предания, и как оно в свою очередь связано с другими местными традициями о вступлении в Ханаан:

«Рассказывают историю об одном прокаженном, который спустился окунуться в Тивериадском море, и случилось так, что то был час, когда поднимается колодец Мирьям, и он увидел его и излечился. А где находится колодец Мирьям? Сказал р. Хийя бар-Аба: ведь написано “и виднеется над пустыней”; каждый, кто поднимается на вершину горы, что в пустыне, видит наподобие маленького решета в Тивериадском море, это и есть колодец Мирьям А р. Иоханан бен Марья сказал: мудрецы полагали, что он находится в точности напротив средних врат старой синагоги Сарингита³⁹».

По сравнению со «стоящим над пустыней» в мидраше Танхума с его весьма неясной географической привязкой, именно в силу своей неопределенности позволяющей сохранить соответствие библейскому тексту, автор Ваикра Рабба создает новый топоним, ни разу не упомянутый в Библии: вершина горы, что в пустыне. Слова «и виднеется над пустыней» понимаются как говорящие о человеке, стоящем и смотрящем на колодец с вершины горы, и таким образом пустыня (ивр. שׁימון) превращается в гору (הר שׁימון). Галилейское предание не только превратило пустыню в гору, оно пошло еще дальше и отождествило изобретенную гору с горой Нево⁴⁰. Мидраш устанавливает связь между местом смерти Моисея и местом сокрытия колодца, таким образом совершенно оправданно объединяя два мифологических символа, служащих знаками конца поколения пустыни и отмечающих границу между пустыней и Землей Израиля. Понятно, что не может быть единодушия между историком или географом и носителем предания по вопросу о местонахождении «горы, что в пустыне». Как бы то ни было, галилейская традиция помещает эту гору в том же географическом пространстве, что и остальные локации, связанные со вступлением Иехошуа в страну, то есть в окрестностях Киннерета. Однако в данном случае речь идет о восточной стороне озера, воспринимаемой как пустыня⁴¹. Таким образом, граница между пустыней и обжитой территорией обозначена в галилейской традиции двумя альтернативными пограничными знаками: горой Нево и колодцем Мирьям.

Заметим, что утверждения Якова Кохена, приведенные выше, основываются на талмудическом фрагменте, согласно которому колодец Мирьям виден не с горы Нево, а с несколько более скромного наблюдательного пункта: «сказал р. Хийя: тот, кто хочет увидеть колодец Мирьям, пусть поднимется на гору Кармель и оттуда увидит наподобие решета в море, это и есть колодец Мирьям»⁴². То есть не с «вершины горы, что в пустыне», она же гора Нево, а с «горы Кармель». По всей видимости, имеется в виду гора, возвышающаяся над Тивериадой — в средние века именно ее называли Кармель⁴³. Таким образом, вавилонский вариант предания не связывает смерть Моисея с сокрытием колодца; вместо этого он привязывает рассказ о колодце Мирьям к конкретной географической точке, непосредственно над Тивериадой. Целью здесь является не толкование библейского стиха, а установление точного местонахождения колодца Мирьям, поэтому указывается на имеющуюся поблизости от Тивериады гору, с которой можно колодец хорошо разглядеть.

Получается, что превращение нижней Галилеи в арену событий, связанных со вступлением израильтян в страну в дни Иисуса Навина, произошло не в XII в., а гораздо раньше, поскольку отголоски соответствующих преданий мы находим в мидраше, созданном не позднее IV-V вв. Но эти сохранившиеся в мидрашах отголоски не могли быть правильно оценены, пока не была выявлена их связь с преданиями, впервые записанными в XII-XIII вв. Эти более поздние свидетельства позволяют нам восстановить целостную традицию, присутствующую в мидрашах в чрезвычайно фрагментарном виде.

Представляется, однако, что в своей основе обсуждаемая традиция древнее мидрашей, и вполне возможно, что она восходит ко II в. до н.э. При описании войн Иакова с царями Аморейскими в созданной во II в. до н.э. «Книге Юбилеев» упоминаются Арбель, Тимнат-Серах и Гааш (שׁוּל רֵן, гора Сотрясения). Причем первые два населенных пункта согласно «Книге Юбилеев» основаны Иаковом после победы, а третье связано с ходом самой войны. Это предание повторено (с некоторыми изменениями) в «Завещании 12 патриархов». Возникает вопрос, какой именно Арбель имеется в виду в этих сочинениях — галилейский или южный, расположенный в окрестностях Шхема? Если речь идет об Арбеле галилейском, то из этого следует, что основные пункты, с которыми галилейская традиция связывает события вступления сынов Израиля в Ханаан, идентифицированы уже во II в. до н.э.

Есть несколько признаков того, что речь действительно идет об Арбеле галилейском. Галилейская традиция помещает в Арбеле могилы сыновей Иакова Шимона, Леви и его дочери Дины - главных действующих лиц вооруженного конфликта семейства Иакова с жителями Шхема; конфликт же этот тесно связан в аггаде с войнами сыновей Иакова с царями Аморейскими. Выше был сформулирован тезис о том, что в галилейской традиции, хоть она и записана чрезвычайно поздно, сохранились отзвуки древних преданий. Если так, то привязка саги семейства Иакова к галилейскому ландшафту вряд ли изобретена в Средневековье. Галилейская локализация, как представляется, опирается на древнюю традицию — на это указывает идентичность топографии поздних галилейских преданий, топографии Книги Юбилеев и Завещания 12 патриархов: Арбель (этот топоним не встречается в Библии, он возникает лишь в более поздней традиции, и при упоминании его в связи с Иехошуа наверняка имеется в виду Арбель галилейский), Гааш и Тимнат-Серах⁴⁴. Если это так, то привязка рассказа о смерти Иехошуа к Галилее, известная нам из средневековых источников, действительно могла существовать уже во II в. до н.э.

Подведем некоторые итоги. Персонажи, чьи имена оказываются связаны с теми или иными «святыми местами» в Галилее, были одновременно действующими лицами определенных фольклорных историй, имевших хождение в этом районе. И рассказчики историй, и их слушатели верили, что соответствующие библейские события произошли не где-нибудь, а именно в Галилее. Связанные с региональными «святыми местами» персонажи Библии одновременно являются героями местного эпоса, приспособившего библейское повествование к местным традициям, причем в ходе этого приспособления библейский сюжет и местные предания взаимно модифицировали друг друга. Местный эпос снабдил библейский сюжет известными ему во всех деталях декорациями - ландшафтом Галилеи.

Таким образом, местная традиция соткала изящное полотно из библейских образов и событий с одной стороны, и местного ландшафта с другой — своего рода устный галилейский мидраш. Вместе с тем было бы ошибкой считать, что каждое упоминание некоего библейского персонажа обязательно отсылает нас к описанным в Библии событиям. Иногда происходящее с героем полностью определяется местными преданиями, отличными от «официальных». Эти местные предания дали герою новую жизнь и постепенно ослабили его связь с библейским нарративом.

Представляется весьма вероятным, что и другие предания, впервые письменно зафиксированные лишь в XII в., существовали до того на протяжении жизни многих поколений в виде устной традиции. Доказательство этого тезиса сопряжено с весьма серьезными методологическими затруднениями, обусловленными прежде всего фольклорным характером исследуемых преданий, лишь в редких случаях проникающих в «канонические» еврейские тексты.

5

Обзор галилейских преданий, связанных с различными библейскими персонажами (Иехошуа, Мирьям и Иосиф), дал нам некоторое представление об их происхождении, эволюции и функционировании. Вернемся теперь к первоначально поставленной задаче и попытаемся проследить за развитием галилейской традиции, связанной с Иисусом Навином⁴⁵. Если до сих пор мы концентрировали внимание на привязках имени Иехошуа к локалиям Нижней Галилеи, Кефар-Хиттиму и Тивериаде, то далее мы обнаружим, что этот персонаж, библейский Иехошуа бин-Нун, во многих случаях оказывается в тени некоего другого, слабо идентифицируемого Иехошуа. Этот другой появляется снова и снова, в различных обличьях, не по

всей Галилее, а в определенной ее части, в основном в тех же местах, где его библейский тезка уже возникал в цитированных выше текстах, то есть в долине Арбель, в Кефар Хиттима на западной оконечности долины, в деревушке Арбель (посередине ее) и далее на востоке вплоть до долины Гинносар⁴⁶. Тематические связи, существующие между различными частями долины и создающие единое значимое географическое пространство, прослеживаются уже в приведенных выше фрагментах из сочинения Петахийи из Регенсбурга⁴⁷.

Из существования не поддающегося однозначной идентификации образа Иехошуа (мы видели уже, с какой легкостью Иехошуа бин-Нун превращается в Иехошуа бен-Перахию) следует, что миф о вступлении в Ханаан, в центре которого по необходимости стоит библейский Иисус Навин, представляет собой сплав различных преданий, по всей видимости местных, имевших хождение в Галилее. Часть преданий такого рода, пользующихся различными производными от имени Иехошуа (Иешуа), существовала вне прямой связи с образом исторического Иехошуа бин-Нун и независимо от полной, более поздней, версии вступления в Ханаан. До сих пор мы занимались местным мифом в его сформировавшемся виде; обратимся теперь к его истокам, его исходным компонентам, какими они были до объединения. Необходимо проводить различие между формированием целостного мифа и формированием его отдельных компонентов — эти два процесса необязательно идентичны.

В тексте, известном в научной литературе как «Барайта о стражах кохенов», среди мест, отождествляемых с пребыванием в Галилее библейских священнических кланов, указан и Арбель как место проживания членов священнического клана Иешуа. Как известно, «Иешуа» (ивр. יֵשׁוּעַ) — это разговорная форма имени Иехошуа, распространенная во времена Второго Храма⁴⁸. «Барайту о стражах» первым реконструировал Ш. Кляйн в начале нынешнего столетия. Впоследствии, вплоть до конца тридцатых годов, он занимался уточнением предложенной реконструкции — частично на основе параллельного фрагмента из трактата Таанит Иерусалимского Талмуда, но в основном опираясь на гимнологию VII—VIII вв. (пийут)⁴⁹. Появляющиеся в гимнах названия мест проживания кохенов различных «страж» отражают происшедшую в галилейском мифе идентификацию каждой из перечисленных в Книге Хроник «священнических страж» с тем или иным местным топонимом или, скорее, иначе: идентификацию проживавших в разных точках Галилеи священнических кланов с библейскими «стражами кохенов»⁵⁰.

Впервые локализация «стражи Иешуа» в Арбеле встречается у Пинхаса б. Яакова Кохена, гимнолога VIII в., жившего в Кафре неподалеку от Тивериады, а следовательно и от Арбеля: «Иешуа, Нишдаф, Арбель — девятая стража»⁵¹. Но та же традиция прослеживается и в известном «плаче» Элеазара Калира: «Как(одиноко) обитает лилия долин», следовательно, локализация эта была известна по крайней мере на сто лет раньше⁵². Калир перечисляет Арбель в числе других селений, где обитали священнические кланы, он не уточняет, какой именно клан пребывал там, поскольку во всем «плаче» названы только селения, а не сами стражи. Поскольку перечисление населенных пунктов само по себе не имеет никакого смысла, ясно, что в глазах автора гимна идентификация галилейских селений с библейскими «стражами» была однозначна и широко известна — упоминание селения поэтому было равнозначно упоминанию связанного с ним священнического клана.

Интересно, что анонимный ашкеназский комментатор именно так понял и прокомментировал Калира («среди «кохенов Арбеля» — стража Иешуа, прозываемая Нисраф Арбель»), только он-то уже опирался на определенные письменные источники, в то время как для аудитории Калира такая идентификация была частью живой устной традиции⁵³. «Стража Иешуа в Арбеле» упомянута и в надписи, обнаруженной в Бейт аль-Хацире в Йемене. Точное время появления этой надписи неизвестно, но резонно предположить, что как и в случае других надписей подобного рода в древних синагогах в основе ее лежит пийот⁵⁴.

Имеется еще одна традиция, связывающая имена Иешуа - Иехошуа с окрестностями Арбеля. Она сообщает о некоем кохене по имени Иехошуа и по прозвищу «бен ха-Нисраф» (בן חַנְסְרַף) сын обожженного), или «Нишдаф» (נִשְׁדָּאֵף), или «Сараф» (סָרָאֵף) — это прозвище идентично второму наименованию стражи Иешуа в гимне Пинхаса из Кафры⁵⁵. Впервые эта традиция появляется в апокалиптическом контексте в Книге Зерубавеля, написанной, как принято считать, в VII в.: «И сказал мне: Менахем бен Амиэль придет внезапно в первом месяце, в месяце нисане, и встанет над долиной Арбельской, что принадлежит Иехошуа бен Сарафу Кохену»⁵⁶. Это же имя упомянуто в Седер Олам Зута, сочинении, обычно датируемом IX в.: «И было в сто шестьдесят шестом году после разрушения [Храма]... и умер Шехания и встал вместо него Хизкия. И умер Хизкия, и похоронили его в Земле Израиля, в долине Арбельской, что принадлежит Иехошуа бен Нисрафу Кохену, к востоку от города»⁵⁷. Прозвище «ха-Нисраф» («обожженный» — прозвище чрезвычайно редкое, смысл которого до конца не ясен)⁵⁸ принадлежит, по всей видимос-

ти, первосвященнику Иехошуа бен Иехоцадаку. В более позднем варианте Книги Зерубавеля имя отца Иехошуа отсутствует, есть только указание «который происходит от Иехоцадака»⁵⁹. Таким образом Арбель превратился в место захоронения первосвященника Иехошуа бен Иехоцадака (во всяком случае, Иехошуа по прозвищу «бен ха-Нисраф» стал соотноситься с Иехоцадаком). Если в самом деле «бен ха-Нисраф» был заменен на Иехоцадака, перед нами типичный случай замены неизвестного и непонятого имени-прозвища на понятное и знаменитое. Тем самым заодно утверждается знатность кохенов Арбеля⁶⁰.

У нас есть две независимые традиции, связанные с Иехошуа бен Иехоцадаком. Они обе, как и толкуемый в них стих «вот она головня, спасенная из огня»⁶¹, легко могут объяснять прозвище «Нисраф», хотя само прозвище в них не упомянуто. Одна из них гласит: «Сказал р. Иоханан: восемьдесят тысяч недавно посвященных кохенов скрылись в очаги [כַּלְתוּתָא , в данном случае, по-видимому, комнаты?] Храма, и все они сгорели. Никто из них не спасся, кроме первосвященника Иехошуа бен Иехоцадака, именно об этом сказано: «вот она головня, спасенная из огня»⁶².

Вторая традиция сохранилась в различных вариантах: каждый из них так или иначе объясняет прозвище «обожженный».

«И сказал Навуходоносор им [двум лжепророкам, Ахаву бен Килии и Цидкии бен Маасии, см. Иер. 29:21]: хочу я испытать вас, как испытал я Хананию, Мишаэля и Азарию. Сказали ему: их было трое, а нас двое. Сказал: выберите себе кого хотите. Сказали: первосвященника Иехошуа. Они думали, что если с ними Иехошуа, у которого много заслуг, то заслугами его и они спасутся. Бросили их [в печь]. Они сгорели, а у первосвященника Иехошуа лишь обгорели одежды, как сказано: «И показал мне первосвященника Иехошуа, стоящего пред ангелом Господним, и вот, Сатана стоит справа от него, чтобы обвинять», и написано: «И сказал Господь Сатане: Господь запрещает тебе, Сатана... вот она головня, спасенная из огня». Сказал ему: знал я, что ты праведник, но почему все-таки огонь опалил тебя, пусть и немного? Ведь Хананию, Мишаэля и Азарию он не тронул вовсе! Сказал ему: их было трое, а я был один. Сказал ему: а ведь Авраам был один? Сказал ему: не было с ним злодеев, и не дана была власть огню, со мной же были злодеи, и дана была власть огню. Об этом говорит пословица: лежат рядом две сухие головни и одна мокрая — сжигают сухие мокрую»⁶³.

Хотя обе традиции, судя по всему, ставят себе целью объяснить, почему прозвище «обожженный» может быть отнесено к кохе-

ну по имени Иехошуа бен Иехоцадак, само прозвище в них не упомянуто. Оно появляется только в галилейском контексте как наименование одного из священнических кланов в пиюте Пинхаса из Кафры, в некоторых вариантах Книги Зерубавеля (но не во всех) и в Седер Олам Зута. Наиболее древний из этих источников — Книга Зерубавеля относится, как уже отмечалось, к VII в. Из чего, по всей видимости, следует, что предание о захоронении кохена Иехошуа (бен?) ха-Нисраф [(сына) Обожженного] в Арбеле представляет собой этимологическую по характеру версию происхождения галилейского клана кохенов по прозвищу «Нисраф», обитавшего в Арбеле. Семейное предание возводило происхождение семьи к упомянутому в Библии священническому клану Иешуа и видело в Иехошуа бен Иехоцадаке своего родоначальника. При этом аггадические традиции вокруг стиха о «головне, спасенной из огня» подвергались переосмыслению и выстраивалась связь между именем родоначальника, наименованием священнической стражи и семейным прозвищем⁶⁴. Таким образом, перед нами еще один способ использования имени Иешуа-Иехошуа в преданиях все той же местности.

Такая разногласия в способах привязки имени Иешуа-Иехошуа к окрестностям Арбеля свидетельствует о том, что имя это в сознании галилеян не было закреплено за одним каким-то конкретным историческим персонажем (во всяком случае, такова ситуация в рассмотренных нами до сих пор источниках). К этому разряду преданий следует отнести еще одну традицию, никак не связанную вообще ни с каким именем и ни с каким героем, но использующую понятие, обозначаемое на иврите как словом *геула* (גאולה), так и близким по звучанию к имени Иешуа словом *иешуа* (ישועה): Хийя Рабба и Шимон бен Халафта прохаживались на рассвете по долине Арбеля и увидели полосу света на востоке. Сказал Хийя Рабба рабби Шимону бен Халафте: Так же и избавление (גאולה) Израиля, сначала проявляется чуть-чуть, но чем дальше — тем больше и сильнее»⁶⁵.

Мидраш, рождающийся в ходе беседы двух галилейских мудрецов, привязывает грядущее избавление к долине Арбель. Связь эта может показаться на первый взгляд ничем не оправданной. Но после знакомства с приведенными выше преданиями, где фигурирует долина Арбель, я полагаю, можно предположить, что в первоначальном варианте слова Хийи Раббы звучали несколько иначе. Он сказал «так же и спасение (ישועה) Израиля», и лишь

впоследствии (יְשׁוּעָה) было заменено на синонимическое «избавление» (גְּאֻלָּה)⁶⁶. Если это предположение верно, мидраш опирается не только на появление полоски света на востоке. Именно сочетание рассвета с долиной Арбель, связанной с «блоком» Иехошуа — Иешуа — Иешуа, обеспечивает содержательное взаимодействие различных компонентов мидраша и позволяет р. Хийи увидеть в полоске света на востоке аллегорическую или префигурацию спасения Израиля, ибо благодаря созвучию между именем Иехошуа /Иешуа и словом יְשׁוּעָה представление о (мессианском) спасении (избавлении) изначально связано в галилейском сознании с этой местностью.

После того как было продемонстрировано существование связанного с долиной Арбель предания об Иехошуа бен Иехоцадаке Кохене и мессианской традиции, привязанной к той же долине Арбель, обратимся к мессианским аспектам образа Иехошуа бен Иехоцадака. В средневековой эсхатологической традиции Иехошуа бен Иехоцадак Кохен появляется как постоянный спутник двух небесных фигур, которые по существу есть одна: отрока Метатрона, главы «небесной академии», и отрока Гадизля, главы «академии», размещающейся «в ореховой зале, она же зала сияния, запечатанная и скрытая поблизости от залы птичьего гнезда» — образ, явно связанный с мессианскими мотивами, хотя бы потому, что «зала птичьего гнезда» воспринимается как место пребывания Мессии⁶⁷. Р. Гадизель рос сиротой: отец «зачал этого сына и умер, родила его мать и умерла». Отец отрока Гадизля описывается как обладатель сверхчеловеческих качеств: он никогда не общался с себе подобными, не занимался делами этого мира, ревностно избегал всякой нечистоты и ни о чем не говорил, «кроме как о Торе и путях праведности». Сам Гадизель «многих учил Торе», он «родился в дни преследований... и пришли враги и схватили его, и рассекли тело его на части, и поднялась душа его на небеса», то есть он умер мученической смертью. Уже Гершон Шолем заметил (со ссылкой на Дова Садана), что буквальное значение имени Гадизель (גַּדִּיזֵל) есть *Agnus Dei* (агнец Божий)⁶⁸ — имя, вполне соответствующее средневековым описаниям как Гадизля, так и его отца.

6

Представляется, что настало время задать давно напрашивающийся вопрос: существует ли связь между описанными галилейскими традициями и образом галилеянина, жившего в первом веке по

летосчислению, ведомому от его собственного рождения, — образом Иисуса (Иешуа) из Назарета. Связь между именем Иешуа — Иисус и словом *иешуа́* — יְשׁוּעָה (спасение) очевидна^{6,9}. Но есть ли связь между преданиями, повествующими о захоронении Иехошуа бин-Нуна в Кефар Хиттима, могиле Иехошуа бен Перахии в том же самом месте^{7,0}, священнической «страже Иешуа» в Арбеле и наследном владении кохена Иехошуа бен Иехоцадака «Обожженного» с одной стороны — и между Иисусом Галилеянином с другой? И если она есть, то какова ее природа: возникли ли упомянутые выше предания как реакция на христианскую традицию или же все эти предания, включая связанные с Галилеей предания об Иисусе из Назарета, восходят к одной древней галилейской традиции, представляя собой не что иное, как ее последующие изводы?

Практически с самого возникновения христианской традиции она видела в Иехошуа бин-Нуне (Иисусе Навине) префигурацию Иисуса. Причем важность Иехошуа для христианской традиции обусловлена вовсе не только идентичностью имен двух героев (Иисус = Иешуа = Иехошуа). Сопоставление Иехошуа с Иисусом переносит на Назаретянина статус ученика и наследника Моисея, единственного выходца из Египта, достигшего Земли Обетованной, вождя, введшего избранный народ в его страну и разделившего ее по жребию между коленами — все эти атрибуты подвергаются в христианской традиции аллегорическому истолкованию как атрибуты Мессии.

Уже в середине II в. Юстин Мученик опирался на тождественность имен Иехошуа и Иисуса в своем полемическом «Диалоге с Трифоном Иудеем». В «Диалоге» он, кроме прочего, описывает войну с Амалеком, где Иехошуа-Иисус побеждает, а стоящий на вершине горы Моисей творит крестное знамение^{7,1}. Параллелизму между Иехошуа и Иисусом уделяется много внимания и в творениях отцов Церкви. Виднейший богослов III в. Ориген в проповедях, посвященных Книге Иисуса Навина (собраны в труде, озаглавленном «*Selectae in Jesum Nave*»), постоянно обращается к теме идентичности имен Иешуа — Иехошуа. В книге Тертуллиана «Против Маркиона» идентичности имен посвящена целая глава^{7,2}. В IV в. Кирилл Иерусалимский в одной из своих «Проповедей для новообращенных» сопоставляет два этих образа: как руководящая роль Иехошуа реализовалась впервые при подходе к Иордану, так же и деятельность Иисуса начинается с крещения в Иордане; как Иехошуа поручил двенадцати старейшинам осуществить раздел земли, так и

Иисус поручил двенадцати апостолам распространить его учение, и так далее⁷³.

Г. Струмза выявил недавно еще одну связь между образами Иехошуа и Иисуса, чрезвычайно важную для нашего исследования. Он указал на то, что возникновение символа рыбы, часто используемого в раннем христианском искусстве как символ Иисуса, связано с именем Иехошуа бин-Нуна: «Нун» - נון - по-арамейски рыба, поэтому Иехошуа бин-Нун оказывается: «Иисус, сын рыбы»⁷⁴. Струмза показал, что еврейские, христианские и мусульманские традиции воспринимают имя «Нун» в значении «рыба» и значение это используется ими как в отношении Иехошуа, так и в отношении Иисуса⁷⁵. Для нас пока что важно одно: можно сказать, что Иисус из Назарета и Иисус Навин в рамках такого рода мышления оказываются в определенном смысле одним и тем же лицом.

Вернемся к долине Арбель. Напомним, что при описании могилы Иехошуа и ее окрестностей — горы Сотрясения (הר השע) и Арбеля — Петахийя из Регенсбурга использует сюжет, известный, хотя и в несколько видоизмененной форме, из мидраша. Согласно мидрашу, место было названо «гора Сотрясения» (הר השע) из-за того, что Бог хотел сотрясти (להרעיל) Землю, поскольку евреи были слишком заняты каждый своим, слишком взбудоражены (לגועל) и поленились отвлечься на похороны Иехошуа. Как мы помним, в приведенной Петахийей версии («А около одной залы виден след, как след от ноги человека в снегу, так видно и там наступил ангел и сотряслась Земля Израиля после смерти Иехошуа») намерение сотрясти Землю превращается в реально совершенное действие: смерть Иехошуа на самом деле сотрясла мир, и как свидетельство тому появляется след стопы ангела на освященном участке земли в Кефар Хиттим⁷⁶. Обращает на себя внимание сходство между мидрашем и описанием в Евангелии от Матфея событий, происходящих при распятии Иисуса и непосредственно вслед за ним: «Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух. И вот, завеса в Храме разодралась надвое, сверху до низу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли, и, вышедши из гробов по воскресении его, вошли в святой град и явились многим. Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину он был сын Божий»⁷⁷.

И еще: «И вот сделалось великое землетрясение: ибо ангел Господень, сошедший с небес, приступив отвалил камень от двери

гроба и сидел на нем; вид его был как молния, и одежда бела как снег»⁷⁸.

Рассказ о происшедшем непосредственно после смерти Иисуса землетрясении призван засвидетельствовать особый статус Распятого (деталь эта упоминается только в Евангелии от Матфея, но зато предшествующее ей сообщение о разрывании завесы в Храме появляется и в двух других синоптических Евангелиях)⁷⁹. Точно такую же цель преследует рассказ о землетрясении после смерти Иехошуа — указать тем, кто поленился отвлечься от своих дел, дабы принять участие в похоронах, на истинную меру величия усопшего. Сказанное относится и к упоминанию ангела. В приведенной Петахийей версии мидраша ангел спускается с небес и сотрясает землю. Это не может не напомнить сказанное у Матфея: «И вот, сделалось великое землетрясение: ибо ангел Господень сошел с небес» — хотя там слова эти приведены не в контексте рассказа о распятии, а при описании того, как женщины пришли к пустой гробнице. Спускающийся с небес и сотрясающий землю ангел упоминается и в Евангелии от Иоанна (5:4) — есть все основания полагать, что речь идет об устойчивой метафоре: ангел, насылающий землетрясение. Эта метафора может принимать различные формы, в зависимости от конкретного мифологического контекста. На связь между текстами указывает и образ снега, появляющегося у Матфея при описании одежды ангела, а у Петахийи — при описании следа («как след человеческой ноги в снегу... и там ступил ангел»).

Сходство рассказов о смерти Иехошуа в преданиях Арбельской долины с рассказами о распятии Иисуса не ограничивается мотивом землетрясения. В христианских преданиях о вознесении Иисуса на небо существует параллель рассказу о следе ангела на скале. В соответствии с византийской традицией, упоминающийся в письменных источниках, начиная с V в., след стопы, запечатленный в церкви Вознесения на Масличной горе, есть след стопы Иисуса. Он свидетельствует о том, что вознесение произошло именно на этом месте⁸⁰. Правда, рассказ о следе стопы ангела у могилы Иехошуа связан с Евангелием от Матфея (единственном из трех синоптических Евангелий, упоминающих о том, что землетрясение в момент смерти Иисуса было наслано ангелом), а предание о иерусалимской локации Вознесения основано на описании вознесения в Деяниях апостолов. Но в обеих традициях рассказ о следе стопы несет одну и ту же нагрузку:

материальное подтверждение предания, лежащего в основе освящения конкретного места, предания, утверждающего, что святость данного места обусловлена имевшей здесь место теофанией.

Таким образом, после смерти Иехошуа, как и после смерти Иисуса, сотрясается земля. В обоих случаях землетрясение вызвано приходом «одетого в белое» ангела. В обоих случаях землетрясение призвано возвестить об истинном, возвышенном статусе усопшего — в противовес их кажущейся униженности в момент смерти: один распят, а другой не похоронен с должными почестями. На первый взгляд, землетрясение при распятии заставляет одних только стоящих у креста стражников понять, что «воистину он был сын Божий», но на деле это становится известно всем, кто встречает в «святом граде» святых, «вышедших из гробов», пробудившихся, когда землетрясение разверзло их могилы. Также и происшедшее после смерти Иехошуа землетрясение призвано оповестить современников, что статус умершего значительно выше, чем они полагали.

Следует, однако, отметить, что версии, приведенные в мидраше и у Петахийи, лишены мессианских мотивов, первоначально характерных для повествования о землетрясении после смерти Иехошуа — мотивы эти, возможно, были сознательно нейтрализованы при позднейшей редакции предания. Смерть Иисуса вывела его мессианское предназначение в совершенно иную плоскость, отличную от той, в которой об этом предназначении можно было думать при его жизни. Отсюда разрыв завесы, землетрясение и воскресение из мертвых — признаки новой мессианской эры, начало которой ознаменовывает распятие. Иначе обстоит дело со смертью Иехошуа. Ни из библейского повествования, ни из мидраша не следует, что это было событие космического масштаба. Библейский образ Иехошуа никак не предполагает, что его смерть ознаменует принципиальные изменения в его статусе или наступление нового этапа мировой истории. В дошедших до нас средневековых повествованиях о его смерти также нет никаких явных мессианских мотивов — таких, скажем, как воскресение мертвых. Из чего следует, что рассказ о намерении Бога «сотрясти весь мир с его обитателями» представляет собой связующее звено между библейским образом Иехошуа и его иным, видоизмененным образом, при прояснении которого невозможно оставаться в рамках мидраша, а надо принять во

внимание и параллельные описания землетрясения, встречающиеся вне собственно раввинистических источников.

Имеется описание распятия, позволяющее достроить по крайней мере некоторые недостающие звенья в цепочке, соединяющие мидраш (в обеих его версиях) и Евангелие от Матфея. Это описание содержится в известном сочинении под названием «О Пасхе» (*Peri Pascha*), написанном во II в. н.э. Мелитоном, епископом Сардиса, проведшим юные годы в Палестине. Оно явным образом основывается на процитированном выше отрывке из Евангелия от Матфея и представляет собой его литературное расширение:

Поскольку сыны человеческие не содрогнулись, содрогнулась земля;
поскольку сыны человеческие не ужаснулись, ужаснулись небеса;
поскольку сыны человеческие не разодрали своих одежд
[в знак траура],
свои одежды разодрал ангел;
поскольку сыны человеческие не рыдали, раздался громовой окрик
Господа с небес, Всевышний возвысил голос⁸¹.

Мелитон видит связь между равнодушием людей к судьбе Мессии-Христа, особенно отсутствием траура после его смерти, и происшедшим тогда же, в час распятия, землетрясением. Молчанию «сынов человеческих» автор противопоставляет полную драматизма реакцию земли, небес, ангела и самого Бога. Равнодушие людей и их невнимание к происшедшему контрастирует с космическим значением события. Как мы помним, мидраш устанавливает схожего рода связь между смертью Иехошуа и сопровождавшим ее землетрясением.

Сущность происшедшего после смерти Иехошуа землетрясения неожиданным образом проясняется в Книге Зерубавеля, относимой, как уже говорилось, к VII в. Там есть такой отрывок: «А во втором месяце, в ияре, восстанет община Кораха... а в восемнадцатый день того же месяца сотрясуются горы и холмы и пошатнется земля и все, что на ней, и море и все, что в нем... И в восемнадцатый день месяца сивана будет великое землетрясение в Земле Израиля»⁸².

Мы уже видели, насколько важна дата восемнадцатого ияра для обсуждаемого нами вопроса: это не только день смерти Иехошуа, но и день связанного с ним землетрясения⁸³. Согласно же традиции, документированной в Книге Зерубавеля, оно произойдет — в тот же день года — и в будущем, в «свой срок», как одно из событий, сопутствующих приходу Мессии. Происшедшее в прошлом зем-

летрясение оказывается не более чем префигурацией будущего катаклизма — так же, как «исторический» Иехошуа и его смерть. Из чего следует, что смерть Иехошуа есть не просто мифологически значимое событие, как можно было бы понять из мидраша; оно обладает апокалиптическим смыслом. Книга Зерубавеля обнажает то, что скрывает мидраш: образ Иехошуа в галилейской традиции вовсе не привязан исключительно к «историческому» библейскому образу, а рассказ о землетрясении повествует не только и не столько о событиях прошлого, — упор в нем делается на то, что произойдет в будущем и ознаменует собой конец времен. Полностью значение предания проясняется только при сравнении его с рассказом о распятии Иисуса из Назарета. Таким образом, традиция, утверждавшая, что Иехошуа бин-Нун захоронен в Галилее, по всей видимости, содержала и мессианские эсхатологические мотивы, не сохранившиеся в «официальной» литературе.

Мы видим, что предание, обосновывающее сакральность гробницы в Кефар Хиттима (а может быть и всей долины Арбель) - в том виде, как мы восстановили его, опираясь на мидраш и на рассказ Петахийи из Регенсбурга — перекликается с рассказом о распятии у Матфея и с возникшими на его основании экзегетическими расширениями. Примером может служить приведенный выше фрагмент из сочинения Мелитона из Сардиса, отражающий, по всей видимости, принятый в его время на христианском Востоке экзегетический метод. Восстановить первоначальное предание можно, лишь осторожно продвигаясь по двум его ответвлениям — еврейскому и христианскому — вплоть до их общего древнего ствола и его корней.

7

Имевшая хождение на иврите традиция, согласно которой распятие Иисуса произошло в Тивериаде или ее окрестностях (а не в Иерусалиме), упомянута в арамейских фрагментах Толедот Иешу, представляющих, по согласному мнению исследователей, наиболее древнюю часть этого сочинения⁸⁴. Согласно тексту Толедот Иешу, восстановленному по различным сохранившимся фрагментам (в основном из Каирской Генизы), Иисус был схвачен в Тивериаде по приказу императора и приговорен к распятию, но с помощью колдовства превратился в птицу и улетел. После того как Иехошуа бен Перахия приказывает своему ученику Иуде-Садовнику (арам. ܐܕܘܢܐ) призвать произносимое Имя Божье и лететь вслед за Назаретянином, Иисус прячется в пещере Ильи-Пророка (Элияху). Опять же с помощью магических заклинаний он ее запирает, но пещера рас-

крывается перед Иудой-Садовником, когда тот представляется «посланцем Бога Живого». Иисус выскакивает из пещеры и взлетает на вершину горы Кармель, предварительно превратившись в «птицу-петуха» (ивр. צִפּוּר-תְּרַנְנֹל). Настигнув его там, на вершине, Иуда закутывает Иисуса в свою накидку — действие, долженствующее лишить Назаретянина магической силы, — и доставляет в Тивериаду к Иехошуа бен Перахии. Иехошуа бен Перахия предает Иисуса на распятие, и того распинают в день четырнадцатого нисана⁸⁵. Перед распятием Иисус (знающий о библейском запрете «тело его [казненного] не должно оставлять висеть на ночь» (Втор. 21:23), сообщает своим ученикам, что они не найдут его после казни, поскольку он вознесется на небо. В действительности же по наступлении вечера Иехошуа бен Перахия приказывает снять тело распятого Иисуса, и Иуда хоронит его под оросительной канавой в своем саду. Когда же распространяется слух о вознесении Иисуса на небо, Иуда-Садовник выкапывает его тело и проволочивает на глазах у всех по улицам Тивериады. Происходит это двадцать первого нисана, в седьмой день Песаха, через неделю после казни⁸⁶.

Согласно сохранившемуся арамейскому фрагменту, начало главного эпизода всей истории и ее конец — распятие и извлечение Иисуса из могилы — происходят в Тивериаде⁸⁷. Поэтому разумно предположить, что и остальные упоминающиеся в этом рассказе события происходят либо в Тивериаде, либо в ее окрестностях. По-видимому, и упоминаемая здесь гора находится неподалеку от Тивериады — это та гора, что идентифицируется как гора Кармель в Вавилонском Талмуде и в сообщениях средневековых еврейских паломников⁸⁸.

В процитированном эпизоде из Толедот Иешу мы встречаем еще одного героя по имени Иехошуа, чей образ связывается с долиной Арбель, поскольку, согласно преданию, именно там он захоронен. Речь идет о Иехошуа бен Перахии, упомянутом в трактате Авот вместе с Ниттаем Арбельским. Как уже отмечалось, существует традиция, согласно которой Иехошуа бен Перахия погребен в священной гробнице в Кефар Хиттимае — той самой, в которой согласно другой традиции похоронен Иехошуа бин-Нун⁸⁹.

Образ Иехошуа бен Перахии получил развитие в древних арамейских фрагментах, включенных в Толедот Иешу — там ему отведена центральная роль в поимке Иисуса, в суде над ним и в его казни⁹⁰. Во фрагментах более позднего происхождения, также включенных в Толедот Иешу и повествующих о рождении и детстве Ииуса

(они не сохранились в арамейском варианте текста), Иехошуа бен Перахия представлен как учитель Иисуса. Эта традиция упомянута в Вавилонском Талмуде, присутствует она и в ряде средневековых источников⁹¹. В одном караимском сочинении Иехошуа бен Перахия назван дядей Иисуса. Не исключено, что так обстоит дело и в некоторых поздних версиях Толедот Иешу⁹².

Анализ образа Иехошуа бен Перахии, каким он представлен в арамейских отрывках Толедот Иешу и в Вавилонском Талмуде, показывает, что целый ряд аспектов этого образа представляет собой на деле отражение соответствующих аспектов образа Иисуса — каким он представлен в Евангелии от Матфея с одной стороны и в Толедот Иешу — с другой. Исходной точкой для сравнения служит прежде всего тождественность имен Иисус = Иешуа = Иехошуа, о чем уже говорилось выше. Именно в силу тождественности имен и попал в эту историю персонаж Мишны Иехошуа бен Перахия. Представляется, что его отчество — бен Перахия (בן פרחיָא), должно быть истолковано в контексте обсуждаемого фрагмента как производное от глагола פָּרַח — летать. Его умение летать во всех вариантах предания связано с умением магически использовать непроизносимое Имя Божье. Это умение является общим для Иехошуа бен Перахии и Иисуса, но Иисус прибегает к Имени в нечистых целях — для колдовства. В поздних версиях Толедот умение Иисуса летать напрямую связывается с познанием тайны Имени, но подчеркивается, что Иисус овладевает этой тайной хитростью. В арамейской версии Иехошуа бен Перахия сам не летает, он отправляет в полет — пользуясь силой непроизносимого Имени — своего ученика Иуду-Садовника. Согласно внешней канве состязание происходит между двумя учениками Иехошуа бен Перахии, но внутренняя его суть — конфликт между двумя носителями имени «Иехошуа», каждый из которых умеет пользоваться непроизносимым Именем или его аналогами и обладает, соответственно, магической силой⁹³. Небезынтересно, что имя ученика, чья роль оказывается решающей в поимке Иисуса, — Иуда (Иехуда) идентично имени ученика Иисуса Иуды Искарриота, которому сходная роль отводится в Новом Завете⁹⁴.

Впервые на биографический параллелизм между двумя упомянутыми носителями имени Иехошуа указывается в Вавилонском Талмуде в повествовании о совместном бегстве Иехошуа бен Перахии и Иисуса Назаретянина в Египет «когда царь Яннай убивал мудрецов». Оба они возвращаются в Землю Израиля в ответ на обращенный к Иехошуа бен Перахии призыв Шимона бен Шетаха: «Из

Иерусалима, города святого, тебе пишу, Александрия Египетская. Сестра моя, муж мой пребывает в среде твоей, а я здесь в одиночестве». Аналогия с рассказом Матфея о бегстве святого семейства в Египет во время избиения вифлеемских младенцев Иродом и о возвращении в Палестину по зову явившегося Иосифу во сне ангела очевидна и не требует дальнейших разъяснений⁹⁵.

Параллели эти задают своего рода рамку для конфликта между двумя носителями имени «Иехошуа» в Толедот Иешу. Решающая схватка между ними происходит в воздухе, когда Иисус и посланец Иехошуа бен Перахии находятся в полете, то есть задействуют каждый свою магическую силу. Борьба ведется между Иисусом и Иехошуа, между истинным знанием непроизносимого Имени и колдовскими чарами (или — между законным и незаконным использованием Имени). Набрасывание на Иисуса накидки в арамейской версии или осквернение его в версии на иврите лишают Иисуса магической силы и позволяют его схватить. Талмудический рассказ о бегстве в Египет служит литературной рамкой для истории отлучения Иисуса его учителем Иехошуа бен Перахией — еще один способ зафиксировать победу законного Иехошуа над тезкой-самозванцем⁹⁶.

Но помимо аналогии с образом Иисуса образ Иехошуа бен Перахии, как следует из его использования в Толедот Иешу, несет дополнительную смысловую нагрузку: это образ мага, не исключено также, что само его имя обладает магическими свойствами. Имя это появляется на магических сосудах, обнаруженных в различных местах на Ближнем Востоке, где оно используется в ритуале изгнания демонов женского пола. Так, на одном из сосудов написано: «Иешуа врачеватель» (**יֵשׁוּעַ הַרְפוּאָה**)⁹⁷. Таким образом, с именем Иехошуа бен Перахия связываются разнообразные магические свойства, среди которых, по-видимому, и сила врачевания. Точно такие же качества приписываются и имени Иисуса как в Новом Завете, так и в Талмуде⁹⁸. Возникает вопрос: не являются ли магические атрибуты образа Иехошуа бен Перахии ничем иным, как копированием магических атрибутов образа Иисуса? Или же обоим тезкам были, независимо друг от друга, приписаны чудотворные способности в силу специфических свойств их общего имени?⁹⁹

Вернемся к преданию о распятии Иисуса в Тивериаде. Очевидно, что два основных события, описанные в Толедот Иешу, представляют собой полемическую реинтерпретацию соответствующих двух основных событий евангельского повествования о казни Иисуса: самого распятия и воскресения, точнее, как мы увидим, — вознесения на небо. Но в Евангелиях дело происходит в Иерусалиме, в то время как в Толедот Иешу — в Тивериаде и ее окрестностях.

Сопоставление версии Толедот Иешу с преданиями, связанными с Арбельской долиной, показывает, что географическая привязка не является полемической по своему характеру, а отражает характерное для галилейской традиции в данном вопросе мировоззрение. Отметим также различие, касающееся временных рамок сюжета: в Евангелии от распятия до воскресения проходит три дня, а в Толедот Иешу — целая неделя — от кануна Песаха до седьмого дня праздника¹⁰⁰.

В Книге Зерубавеля описан сходный с Толедот Иешу порядок событий, происходящих по приходе Мессии. При этом, в отличие от Толедот Иешу, Книга Зерубавеля никоим образом не является полемическим антихристианским сочинением, ставящим целью описать козни лже-Мессии. Книга Зерубавеля — это, цитируя Иосефа Дана, «ядро, вокруг которого сложилась средневековая еврейская легенда о Мессии»¹⁰¹, и в ней, таким образом, описывается приход истинного Мессии. Согласно Книге Зерубавеля, божественный посох, передававшийся в древности из поколения в поколение — от Адама до царя Давида — и символизирующий источник авторитета Мессии, сокрыт в Тивериаде. Там его спрятал в свое время пророк Илия (Элияху): «Посох, который даст Всевышний Хефци-Ба, матери Менахема бен Амиеля из Шакеда, сокрыт в Раккате, городе Нафтали. Это посох, который дал Всевышний Адаму, потом — Моисею и Аарону, Иехошуа и царю Давиду, это посох, который расцвел в Скинии Завета, когда там служил Аарон, и Элияху бен Элеазар спрятал его в Раккате, городе Нафтали, он же Тивериада»¹⁰².

Согласно Книге Зерубавеля, именно в день четырнадцатого нисана — в день распятия Иисуса — Мессия должен открыться в долине Арбель, неподалеку от Тивериады, а в день двадцать первого нисана — согласно Толедот Иешу, это дата извлечения тела Иисуса из могилы — явление Мессии должно триумфально завершиться в Иерусалиме: «Менахем бен Амиель явится внезапно в первый месяц, он же месяц нисан, четырнадцатого числа месяца и встанет над долиной Арбель... И скажет Менахем бен Амиель старейшинам и мудрецам: "Я есть Помазанник Господень". И посмотрят на него старейшины и пренебрегут им... И пойдет он к воротам Иерусалима и выйдет Хефци-Ба, и передаст ему посох, которым совершались знамения... и тотчас поверят, что он Мессия... и двадцать первого дня первого месяца... будет спасение от Господа Израилю»¹⁰³.

Как мы видим, в Книге Зерубавеля как в зеркале отражаются временные и географические привязки Толедот Иешу. Призна-

ки явления Мессии и порядок событий при его приходе, описанные в Книге Зерубавеля, повторяются и в Толедот Иешу, но там они превращаются из мифа в антимиф, подвергаются осмеянию и их мессианское содержание выхолащивается¹⁰⁴. С чем полемизирует Толедот Иешу? Какой текст это сочинение призвано вывернуть наизнанку? Объектом полемики не могут быть дошедшие до нас Евангелия, поскольку их временные и географические привязки не соответствуют упомянутым в Толедот Иешу.

Объяснением может быть только наличие некоей — альтернативной Евангелиям — традиции, по которой вся история Христа-Мессии (или как в Книге Зерубавеля, ее начало) — происходила в Тивериаде, а временные рамки описываемых событий соответствовали предсказанному в древности порядку прихода Мессии (тому, на котором основаны мессианские пророчества в Книге Зерубавеля). Именно полемике с этой традицией и посвящены наиболее ранние пласты Толедот Иешу.

В канонических Евангелиях есть лишь слабые намеки на события, упоминающиеся в полемических еврейских текстах, сохранившихся на иврите. Яснее контуры галилейской традиции проявляются в апокрифических описаниях распятия, воскресения и вознесения на небо. Наиболее интересно в этом отношении апокрифическое сочинение «Деяния Пилата» (*Acta Pilati*), появившееся, по всей видимости, в IV в. В том, что касается описания происходящего после погребения Иисуса, оно основывается на Евангелии от Матфея, где говорится о приходе двух женщин к пустой гробнице и о встрече их там с облаченным в белое ангелом. Ангел говорит им: «Знаю, что вы ищете Иисуса распятого, но его нет здесь, он воскрес, как сказал... Идите же скорее, скажите ученикам его, что он воскрес из мертвых и предварают вас в *Галилее*: там его увидите». Женщины покидают гробницу и спешают рассказать о происшедшем ученикам: «И вот, Иисус идет им навстречу... и сказал им: не бойтесь, пойдите возвестите братьям моим, чтобы шли в *Галилею*, и там они увидят меня». Вслед за этим одиннадцать учеников идут «в *Галилею*, на гору, как повелел им Иисус»¹⁰⁵.

Согласно Деяниям Пилата, вознесение на небо происходит не через сорок дней после распятия, и не на Масличной горе в Иерусалиме, как описано в канонических Деяниях апостолов (1:3, 9-12), а через неделю после распятия и на горе Мамилх, что в Галилее. Известие о вознесении Иисуса приносят в Иерусалим три мудреца (не из числа его учеников), пришедшие из Галилеи молиться в храме:

кохен Пинхас, Адак Наставник и левит Ангеус¹⁰⁶. Они рассказывают «старейшинам синагоги» кохенам и левитам: «Видели мы Иисуса с учениками на горе, именуемой Мамилх... и вот, он говорил с учениками и тут увидели мы, какбыл он вознесен на небо»¹⁰⁷. Затем они повторяют свое свидетельство в ходе разбирательства, устроенного Синедрионом, причем добавляют, что Иисус вознесся на небо в покрывшем его и учеников облаке; ученики же во время вознесения их учителя оставались коленапреклоненны¹⁰⁸.

Галилейская традиция чрезвычайно интересна, поскольку она идет вразрез с канонической традицией воскресения Иисуса в Иерусалиме на третий день после распятия. Предсказание Иисуса о том, что он воскреснет на третий день, упоминаемое в Евангелии от Матфея (27:63) и отсылающее читателя к словам пророка Осии «... в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его»,¹⁰⁹ — никак не упомянуто в Деяниях Пилата, хотя, как уже говорилось, сочинение это основывается на Евангелии от Матфея. В отличие от авторов первых двух Евангелий, от Матфея и Марка, для которых важно устроить встречу Иисуса с «Марией Магдалиной и с другой Марией» в Иерусалиме сразу же после того, как они услышали о воскресении, автор Деяний Пилата вообще не упоминает о явлении Иисуса в городе в «первый день недели» после его воскресения.

Рассказ о встречах в Иерусалиме у Матфея и Марка по-видимому призван послужить свидетельством воскресения Иисуса на третий день, у автора же апокрифа не могло быть подобной цели, поскольку он придерживается в своем повествовании иных временных рамок. Согласно деяниям Пилата воскресший Иисус впервые является людям через неделю после распятия в Галилее¹¹⁰. Повествование о вознесении на небо претерпевает еще более значительные изменения. Согласно каноническому тексту оно происходит через сорок дней после распятия на Масличной горе в Иерусалиме. Согласно же Деяниям Пилата оно происходит через неделю после распятия, в Галилее, — в полном соответствии с «графиком» событий, сопровождающих приход Мессии в Книге Зерубавеля¹¹¹.

Итак, в отличие от Нового Завета, апокриф говорит о вознесении на горе Мамилх в Галилее. Место под названием «Мамилх», «гора», где ученики встретили Иисуса и откуда он вознесся на небо, может быть идентифицировано с известной долей уверенности: это Мамлиях, или Мамла, селение, несколько раз упомянутое в талмудической литературе¹¹². Оно находится в уже хорошо нам знакомой долине Арбель. В гимнах (*пикют*) палестинского происхождения

Мамилх упоминается как место проживания кохенов из клана Хезир — отсюда может следовать, что селение это имело сакральный статус, хотя прямо в литературе пиюта об этом и не говорится¹¹³.

Мамилх назван в Деяниях Пилата «горой», чтобы сохранить соответствие сказанному у Матфея: «Одиннадцать же учеников пошли в Галилею на гору, куда повелел им Иисус»¹¹⁴.

По всей видимости, эта же традиция имеется в виду и в другом апокрифе под названием Премудрость Иисуса Христа (*Sophia Jesu Cristi*), греческом по происхождению, но сохранившемся только в коптском переводе. Апокриф этот открывается следующими словами: «Премудрость Иисуса Христа: После того, как он восстал из мертвых, пошли те, кто следовали за ним при жизни: двенадцать учеников и семь женщин, в Галилею на гору, именуемую «местом зрелости и радости...»¹¹⁵. Таким образом, сюжетная рамка этого произведения задана встречей Иисуса с учениками на горе в Галилее после его воскресения и перед вознесением. Это та же традиция, что и в Деяниях Пилата. Но каков смысл приводимого наименования места встречи? Представляется, что его следует истолковать следующим образом: «горное место зрелых [плодов]», то есть долина Гинносар, описываемая подобным образом в целом ряде источников¹¹⁶. Вот что написано, например, в Мидраше Танхума: «Нафтали — лань стремительная» [Быт. 49:21] — это долина Гинносар, в которой ранее всего — поистине со стремительностью лани, — вызревают плоды, «Распускающий прекрасные ветви» (там же) — поскольку земля его благословенна... и обитатели ее посылают плоды свои царскому столу»¹¹⁷. Такое толкование, близкое значению упомянутого в коптском тексте топонима, встречается не только в раввинистических источниках — уже в I в. н.э. оно приводится Иосифом Флавием¹¹⁸. Предложенное объяснение смысла топонима, если оно верно, подтверждает существование традиции, зафиксированной в Деяниях Пилата, согласно которой явление Мессии произойдет (в христианском варианте — уже произошло) в долине Арбель, являющейся частью долины Гинносар¹¹⁹.

8

Следует ли из вышесказанного, что в окрестностях Тивериады и долины Арбель сохранялся в коллективной памяти жителей миф, основанный на местных традициях, предшествовавших по времени расколу между иудаизмом и христианством и независимых от этого раскола, и что на базе этого мифа сложилось специфическое гали-

лейское предание о страстях Иисуса? Или же собранные в этой статье предания суть осколки некоей иудео-христианской традиции, сохранившиеся в средневековой литературе?¹²⁰ Или же все это лишь отголоски полемической иудейской реакции на повествование о распятии?¹²¹

Я пытался показать, что различные компоненты как повествования о распятии, так и средневековых иудейских представлений о Мессии, являются развитием древней галилейской традиции. У этой традиции свой язык и свой образный ряд, возможно восходящие ко II в. до н.э. С течением времени, путем переработки и развития местных преданий она модифицировалась в мессианский миф, следы которого можно обнаружить как в иудейской, так и в христианской традициях, в том числе и после их окончательного оформления и размежевания.

Настоящее исследование основывается на источниках, именуемых обычно «неканоническими». Часть из них можно отнести к фольклору, хотя нельзя сказать, чтобы границы этого вида литературы были достаточно четко определены. Предания такого рода не подвергались систематической записи, часто передавали устно, поэтому дата появления той или иной традиции в письменном источнике служит лишь указанием на момент, позже которого оно не могло возникнуть. Так, например, из двух версий смерти Иехошуа бин-Нуна, появляющихся соответственно в признанном и древнем мидраше и в записках путешественника XII в., предпочтение было отдано второй и более поздней версии, поскольку в ней лучше сохранились черты исходного народного предания. На это указывает внутренняя логика текста, сопоставление двух версий между собой и место каждой из них в реконструированной картине постепенного развития традиции.

Представляется, что в осове галилейских преданий об Иехошуа бин-Нуне, кохене Иехошуа бен Иехоцадаке, «страже кохенов» из клана Иешуа, и в особенности о Иехошуа бен Перахии и об Иисусе из Назарета лежит представление об особых свойствах имени Иехошуа в его различных формах: имя это представляется либо как само по себе обладающее магическими свойствами, либо как имя мифического Мессии-спасителя, появляющегося в галилейском контексте. По моему мнению, вначале была традиция или миф, связанные с именем, на базе которых возникли эти предания, и их героями становились — каждый в свой черед — упомянутые исторические персонажи.

Обсуждаемые вопросы важны не только для понимания хода развития традиции о Иехошуа-Иешуа в Галилее. Точно так же актуальны они для изучения галилейских преданий о Мирьям — Марии, об Иакове и Иосифе. Все это имена и образы библейского происхождения, служащие материалом для создания особого галилейского мифа. Будучи почерпнуты из Библии, они стали частью сложившихся впоследствии альтернативных мифов — христианского, в том виде, в котором он зафиксирован в Евангелии, и иудейского, зафиксированного в мидрашах и других обсуждавшихся выше источниках.

Письменные свидетельства, приведенные в статье, указывают на то, что обе традиции — христианская и еврейская — прошли формообразующую стадию их развития в тесном взаимодействии, результатом чего является использование ими сходных или даже идентичных образных рядов, концепций и сюжетных ходов, обслуживающих одни и те же цели в рамках сходных гомилетических конструкций. Само собой разумеется, что при таком положении вещей две эти параллельно развивающиеся традиции находятся в постоянном диалоге. Галилейская же культура в рассмотренных источниках задает, если угодно, синтаксическую структуру этого диалога: она предстает как региональная культура со своим собственным понятийным языком, собственным образным рядом, в рамках и посредством которого создаются альтернативные нарративы, использующие заданный общий синтаксис, но вовсе не обязательно несущие одну и ту же смысловую нагрузку.

(Статья напечатана впервые на иврите в журнале *Zion*. 1996. № 61. С. 281-317. — *Прим. ред.*)

*Настоящее исследование представляет собой часть обширной программы изысканий, посвященных религии и культуре средневековой Галилеи. Эта программа финансируется Тель-Авивским университетом и осуществляется под его эгидой. Ранняя версия статьи докладывалась в ноябре 1994 г. на семинаре, проходившем в Центре иудаики при Пенсильванском университете в Филадельфии в рамках работы исследовательской группы «History - Remembered, Recovered, Invented». Я признателен своим коллегам по исследовательской группе за высказанные замечания. Подготовке окончательного варианта статьи немало способствовала дружеская поддержка моих коллег: Гади Альгази, Хаггая Бен-Шаммая, Яира Заковича, Галит Хазан-Рокем, Иехошуа Левинсона, Оры Лимор и Гидеона Офрата. Каждый из них охотно отвечал на мои вопросы, читал различные варианты текста, высказывал свои замечания и соображения. Особо я благодарен Одеду Ир-Шаю, щедро делившемуся со мной своими познаниями и всячески поддерживавшему меня при написании статьи. Разумеется, все возможные ошибки и погрешности — целиком на моей совести.

¹ Описание Палестины Беньямином из Туделы см. в: *Sefer Masaot shel rabbi Binyamin* (Книга путешествий р. Беньямина) / изд. М. Адлера, L., 1907. P. 21-30. Об этом см.: *Praver J. The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Oxford, 1998 P. 191-206.

² См. Книга путешествий р. Беньямина, P. 29-30. Все еще мало исследованы источники, которыми пользовался Беньямин из Туделы; высказываемые здесь по этому поводу суждения и предположения представляют собой точку зрения автора. В любом случае ясно, что в своем сочинении Беньямин использовал источники, собранные им при подготовке к путешествию и в ходе самого путешествия. В числе этих документов были, по всей видимости, списки «святых мест» Галилеи. Примером записей, сделанных Беньямином в Палестине, может служить рассказ об обнаружении родовых гробниц Дома Давидова на горе Сион. В языке определенных фрагментов чувствуется стоящий за ними латинский источник. Можно предположить, что в основе французского и испанского ономастикона, используемых Беньямином, лежат имевшиеся у него источники, написанные на этих языках.

³ Наиболее ранний из опубликованных источников, рассказывающих о поклонении святым местам в Галилее, - сочинение караима Сахала бен Мацлиаха, жившего в X в. В двух местах он говорит о могиле р. Йосе Галилейского в Далате и один раз он упоминает могилу р. Ханины бен Досы в Араве (ему, видимо, неизвестно имя р. Ханины, которого он называет «р. Фалан»). См.: *Pinsker S. Lique Qadmoniyot* (Древности). Вена, 1860. Прил. С. 34; *Mann J. Texts and Studies*. Philadelphia. 1935. Vol. 2. P. 88.

⁴ Правер (см. прим. 1) заново датировал, описал и проанализировал все восемь описаний путешествий XII-XIII вв., однако эти тексты требуют дальнейших исследований.

⁵ Об отношении талмудической и мидрашистской литературы к могилам святых см.: *Safrai Z. Qivrei zaddiqim u-meqomot qedoshim ba-masoret ha-yehudit* (Могилы праведников и святые места в иудейской традиции) // *Sefer Zeev Vilnai*. Иерусалим, 1987. Т. 2. С. 303-313.

⁶ О проблеме региональности см.: R.P. Werhuer (ed) *Regional Cults*. L., 1977. Некоторые из напечатанных в этом сборнике статей касаются обсуждаемых нами вопросов, см. в особенности предисловие редактора. Из региональных вопросов, связанных с Галилеей, до сих пор внимание исследователей привлекали в основном демографическая география и материальная культура. См., напр.: *Meyers E.M. Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction* // *Bulletin of the American Schools of Oriental research*. 1976. 171. P. 94-101; *Idem. The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism* // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1979. N 2. P. 686-702; *Idem. Galilean Regionalism : A Reappraisal* // *Approaches to Ancient Judaism*. 1987. N 18. P. 209-226. Обсуждаемые же нами проблемы фактически в этих работах не затрагиваются. См. также прим. 119.

⁷ Подробнее о поклонении святым местам в Палестине, и в частности в Галилее, см. мою докторскую диссертацию: *Reiner E. Aliya ve-aliya le-regel le-Egez-Israel 1099-1517* (Алия и паломничество в Палестину - 1099-1517) Иерусалимский университет, 1988. С. 217 и далее.

⁸ Места, связанные с семейством Иакова, включают мост дочерей Иакова (бенот-Яков или бенот Якуб); Бейт ха-Цаар (Дом Страдания, Бейт Аль-Хазан) в Цфате, в котором, согласно традиции, находился Иаков, когда ему сообщили о смерти Йосифа; колодец Йосифа (дзубб Юсуф) неподалеку от

нынешнего киббуца Амиад, в окрестностях которого также показывали дом Иакова. К ним можно отнести и могилы сыновей Иакова (см. прим. 9) Эти предания не рассматривались до сих пор как часть единой традиции. См.: *Friedmann B.Z. The Bridge and Cave of Benat Ya'kub // Palestine Exploration Fund Quarterly Statement (=PEFQS), L., 1898 P. 29-30. О пещере Страданий (меарат ха-Цаар) см.: Rozenberg Sh. Mearat Shem ve-Ever bi-Zefat (Пещера Шема и Эвера в Цфате) // Sefer Zeev Vilnai. T. 2. С. 320-325. О джубб Юсуф см.: Le Strange G. Palestine under the Moslems. L., 1890. P. 465-466.*

⁹ Предания о сыновьях Иакова тоже еще не описаны полностью. Они уцелели частично в еврейской, частично в арабской традиции. См. ниже прим. 44 о могилах Шимона, Леви и Дины в Арбеле.

¹⁰ Ис. Нав. 24:30.

¹¹ Традиция о захоронении Иехошуа в Кафр Харисе имеет, по всей видимости, самаритянское происхождение. Следует полагать, что под месторасположением гробницы Иехошуа, упомянутым в хронике, опубликованной Адлером («на холме напротив горы Геризим, Бейт-Эль в Тимнат-Серахе»), подразумевается (при отсутствии каких бы то ни было альтернативных традиций) Кафр Харис (*Adler E.N. Nouvelle chronique samaritaine // Revue des études juives [=REJ]. [1902]. N 44. P. 201, The Survey of Western Palestine (=SWP). L., 1882. Vol. 2. P. 283-284. О первом упоминании могилы Иехошуа в Кафр Харисе в еврейских источниках в 1257 г. см.: Ben-Zvi I. Simanei kitvei ha-qevatot le-rabbi Yaaqov mi-Paris (Символы могильных надписей у р. Яакова из Парижа) // Mizrah u-ma'arav. 1929. N 3. С. 13; Sefer ha-Yishuv. T. 3. (в печати), раздел «Святые места», статья «Кафр Харис». № 3.*

¹² См.: *Eusebius. Onomastikon. Leipzig, 1904. S. 100; и ср.: Guerin. V. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P., 1875. P. 89-104. Герен подробно обсуждает вопрос о локализации гробницы и утверждает, что ему удалось ее обнаружить. Герен полагает, что лишь одна из двух традиций - связанная с Кафр Харисом или же связанная с Тимной - может быть признана аутентичной. В свете вышеизложенного мы полагаем, что в них следует видеть две параллельные региональные традиции, существовавшие одна независимо от другой. См также: Conder C.R. Joshua's tomb// PEFQSt. L., 1878. P. 2-22; SWP. P. 374-377.*

¹³ *Sivuv ha-rav rabbi Petaḥiya me-Regensburg (Странствие р. Петахийи из Регенсбурга) / Изд. А.ха-Леви Грихот. Франкфурт-Иерусалим, 1925. С. 31; Sefer ha-Yishuv (см. прим. 11), статья «Кефар Хитгим», № 1.*

¹⁴ Ис. Нав. 24:30.

¹⁵ Мидраш Рут Рабба, Петихта 2; *Lerner M. Agadat Rut u-midrash Rut rabba. Иерусалимский университет, 1971. С. 8-9. (докт. дисс.)* Так же в Мидраш Шемуэль 23, 7: «И почему называется гора Сотрясения ... захотел Всевышний сотрясти всю Вселенную». Исходной точкой для данного толкования в обоих его вариантах послужило отсутствие горы под названием רֹמֶן הָר (гора Сотрясения); топоним поэтому толковался как намекающий на два различных глагола: רָעַשׁ (הִרְעִישׁ) и רָעַשׁוּ. Однако ср.: «но почему гора Сотрясения? Поскольку взволновались (הִרְעִישׁוּ) евреи и поленились оказать милость Иехошуа, захотел Всевышний сотрясти (לְהִרְעִישׁ) и взволновать (לְהִרְעִישׁ) гору и обрушить ее на них и погубить их» (Кохелет Рабба 7, 5). Другой вариант появляется в Вавилонском Талмуде, Шаббат 105б «...К северу от горы Сотрясения» указывает на то, что взволновал (שִׁרְעָשׁ) на них гору чтобы убить их». В обоих этих вариантах фигурирует гора, которой отводится важная роль в происходящей драме.

¹⁶ T-S, NS, 243.94. Оригинальный текст и перевод опубликованы Э. Фляйшером, «*התורה-החדשה-החדשה* -התורה-החדשה» (Tarbiz, 1984. N53 С. 94) По мнению Фляйшера, речь идет о землетрясении, действительно имевшем место в Палестине во время, близкое ко времени написания Книги Зерубавеля, где предсказывается землетрясение, которое должно произойти перед приходом Мессии; см. прим. 82 Однако ясно, что в данном случае речь идет не о каком-то конкретном недавнем землетрясении, наподобие «седьмого землетрясения», в память о котором постились 23 швата, а о землетрясении, связанном со смертью Иехошуа. Смерть Иехошуа 18 ияра упоминается уже в VII в. н.э. в одном из гимнов р. Элазара ха-Калири. См.: *Fleisher E. Qomposiziot Qalliriyot le-tish'a be-av* (Композиции Калира к 9 ава) // *Hebrew Union College Annual. 1974 N 55. Часть. С. 21, и см. там же, с. 15-17.* В VIII в. смерть Иехошуа упоминается в пиятах р. Пинхаса из Кафры, посвященных новомесячиям. См.: *Marmarshstein A. Qidush Yerahim de-rabbi Pinhas* (Освящение месяцев у рабби Пинхаса) // *Ha-Zofeh le-hokhmat Israel, 1921. 5. С. 236.* И см.: *Ir-Shai O. Ha-pulmus ha-nozri-yehudi misaviv le-khnesiyat Yerushalayim ba-mea ha-rviit* (Иудео-христианская дискуссия об Иерусалимской церкви в IV в.: исторические аспекты). Иерусалимский университет, 1993, Т. 2. С. 52, 96-97. (докт. дисс.) Ир-Шай обращает внимание на написанное по-сирийски письмо, приписываемое Кириллу, Иерусалимскому епископу IV в. В письме содержится отчет о событиях, имевших место в Иерусалиме в дни императора Юлиана весной 368 г., в основном - о землетрясении, происшедшем в Палестине 18 и 19 ияра (согласно письму). Ир-Шай полагает, что упомянутая в списке постов дата связана с этим землетрясением. И см.: *Brock S.P. A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple/Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1977. N 40. P. 267-286.* Можно согласиться с Ир-Шаем, что дата поста действительно привязана к упомянутому в письме землетрясению, с легкостью толкуемому в апокалиптическом смысле и евреями, и христианами; но остается неясным, как это землетрясение оказалось связанным с именем Иехошуа Из используемых в главе о постах формулировок ясно, что речь идет не о некоем конкретном землетрясении, происшедшем в непосредственной близости - временной и географической - к автору текста, а о древней традиции, восходящей к раввинистическому мидрашу о смерти Иехошуа. Во всяком случае ясно, что установление даты связано не с зарождением традиции, а с приобретением ею официального культового статуса. Это следует и из наличия трех различных дат смерти Иехошуа (все три - в месяце ияр) в трех различных вариантах главы о постах. Таким образом, предание и ритуал могли возникнуть задолго до установления даты поста.

¹⁷ То же произошло и с мидрашем о колодце Мирьям в озере Киннерет (см. ниже прим. 36).

¹⁸ «3 фарсанга до горы Гааш (Сотрясения), и там три синагоги в одном доме. И когда выходишь из третьей синагоги, перед тобой два красиво отделанных окна и там две гробницы, одна господина нашего пророка Иехошуа бин-Нуна; другая - Калева бен-Исфуне. И когда вернешься на пол-фарсанга к Тимнат-Сераху, и там синагога господина нашего Иехошуа бин-Нуна, разрушенная». См.: Рассказ о путешествиях р. Яакова бен-Нетанеля Кохена / Изд. А. ха-Леви Гринхот, прил. к «Странствию р. Петахийи из Регенсбурга» С. 7, (см. прим. 13), Сефер ха-Ишув (см. прим. 11), статья «Кефар Хиттим», № 2

¹⁹ «... и там поблизости синагога Калева бен-Исфуне», «Путешествия р. Беньямина» С. 29 (см. прим. 1); Сефер ха-Ишув, там же, статья «Тверия». № 3. Правда, автор не упоминает здесь гробницу Исхошуа, но в других описаниях, включая упомянутое сочинение Петахийи, обе гробницы упоминаются вместе. См. также прим. 20.

²⁰ *Nasir I Khusrav. Diary of a Journey Through Syria and Palestine* («Safir Nameh») // Palestine Pilgrims Texts Society. L., 1893. P. 17.

²¹ «Синагоги Элияху», Сефер ха-Ишув, (см. прим. 11), статья «Тверия» № 1.

²² «Странствие р. Петахийи из Регенсбурга» С. 29 (см. прим. 13) Но ср. с версией в Варшавской рукописи, Прим. 23.

²³ Странствие рава Петахийи. Варшава, Университетская библиот., рукопись № 258, л. 131, сторона 2. Ср. также с приведенными в прим. 37 словами Беньямина из Туделы.

²⁴ «И пошел я оттуда (= из Арбеля) к горе Гааш. Под горой могила Исхошуа и могила Калева бен-Исфуне, и исмаильтяне зажигают день и ночь свечи в память о них». Письмо р. Менахема Хеврони // *Ha-Meamer*. 1920. N 3. С. 40; Сефер ха-Ишув (см. прим. 11), статья «Кефар Хиттим» N 6 И см. прим. 43.

²⁵ Письмо рабби Шимона б.р. Шимшона / Изд. Ш. Шульца. Вицен, 1929. С. 9; Сефер ха-Ишув (см. прим. 11), N 5; *Yaari A. Igrot Erez-Israel* (Письма из Палестины), Тель-Авив, 1943. С. 80.

²⁶ Предание о могиле Итро было известно уже в XI в. путешественнику Насру Хусро (см. прим. 20), но здесь оно впервые упоминается в еврейском источнике. Рядом с гробницей Итро в Кефар-Хиттима позднее показывали могилу его дочери Циппоры, жены Моисея. См.: Сефер ха-Ишув (прим. 11), № 5 (и прим. 1), № 7. Эта группа традиций связана с преданиями о «Пещере праmaterей» недалеко от Тверии, где локализируют гробницы сестры Моисея Мирьям, его матери Иохевед, а иногда и его жены Циппоры; см. прим. 35 и далее.

²⁷ *Sefer Yihus ha-zaddiqim*. TS, J 2.6; Сефер ха-Ишув (см. прим. 11), статья «Кефар Хиттим». TS, K 21.69; Сефер ха-Ишув (см. прим. 11, № 13). По всей видимости, персидентификация могилы Исхошуа бин-Нуна с могилой Исхошуа бен Перахийи произошла из-за того, что в Арбеле находится также могила Ниттая из Арбеля, упоминаемого в «Пиркей Авот» вместе с Исхошуа бен Перахийей. Имеется еще один связанный с Исхошуа бен Перахийей сюжет; см. о нем прим. 80.

²⁸ См. ниже о различных локациях между Арбелем и Кефар Хиттима, связанных с именем Иешуа - Исхошуа.

²⁹ Ис. Нав. 24:30; см. также Быт. 33:19-20.

³⁰ «И пришел в город из городов Шомрона, и имя города Сохер, близ участка поля, которое дал Иаков сыну своему Иосифу», Ин 4:5; и см.: Ономастикон С. 150-151. (см. прим. 12), 1.6; С. 158-159, 1.2. Могила Иосифа в Шхеме обозначена на карте Медвы; она упомянута и в других византийских и самаритянских источниках.

³¹ «И спустился Иаков в Египет и умер он и отцы наши. И перенесены были в Шхем и положены в гробницу, которую купил Авраам за свои деньги у сыновей Хамора, отца Шхема», Деян. 7:16-17. И см.: *Loewenstamm S.E. Parashat motam shel avot ha-uma be-sefer Bereshit* (Рассказ о смерти праотцев в Кн. Бытия) // *Ha-Miqra ve-Toledot Israel* (Священное Писание и история Израиля). Тель-Авив, 1972. С. 104-123.

³² «И купил участок поля», сказал р. Иудан бен р. Симон: «Это одно из трех мест, относительно которых народы мира не могут судиться с Израилем и утверждать, что те их незаконно захватили, и вот они: пещера Махпела, Храм и могила Иосифа» (Берешит Рабба 79, 7 / Изд. Теодора-Альбека С. 945-946).

³³ «И при выходе сынов Израиля из Египта взяли с собой кости Иосифа и захоронили их в Хевроне с отцами его», Завещание Иосифа, 20:5-6 (The Old Testament Pseudepigrapha. N.Y., 1983. Vol. 1. P. 825). О мусульманской традиции см.: *Vilna'i Z. Mazevot qodesh be-Erez-Israel* (Святые надгробия Палестины. Иерусалим, 1963. С. 96-97); *Avisar O Al ha-me'ara va-asher ba* (О пещере и о том, что в ней // *Sefer Hevron* Иерусалим, 1970. С. 291-293); *Elad A. Pilgrims and Pilgrimage to Hebron (al-Khalil) during the Early Muslim Period (638?-1099) // Pilgrims and Travellers to the Holy Land. Omaha, 1966. P. 44.*

³⁴ Яков бен-Нетанель Кохен С. 9; (см. прим. 18); Сефер ха-Ишув (прим. 11), статья «Кефар Кана». № 2. Это единственное упоминание о данной традиции.

³⁵ Пещера упоминается уже в XII в. у Якова бен-Нетанэля Кохена (там же, С. 8.). Несмотря на то, что в период мамелюков возникли предания, связывающие пещеру с именами самых различных женщин, параллельно все время сохранялась традиция, связывающая ее с женщинами из семьи Моисея: его матерью Иохевед, сестрой Мирьям, женой Циппорой и женой Нахшона бен Аминадава Элишевой (хотя исходная традиция говорит именно о Мирьям). Есть и другие предания, связывающие сестру Моисея Мирьям с окрестностями Тверии. Например, автор книги «*Tozaot Erez-Israel*», написанной во второй половине XIII в., приводит предание об источнике «Сосуд Мирьям» (*דלי של מרים*), расположенном в окрестностях Кефар Хиттима. См.: *Assaf S. Meqorot u-mehqarim be-toledot Israel* (Источники и традиции в истории Израиля), Иерусалим, 1946. С. 89; Сефер ха-Ишув (прим. 11), статья «Кефар Хиттим». № 9. Предание это, как и предшествующие ему по времени, свидетельствует о присутствии образа Мирьям в местном мифе

³⁶ Тосефта Сукка 3, 11 / Изд. Либермана. С. 208; см. также *Lieberman S. Tosefta ki-feshutah, Moed, Sukka*. С. 876-879. Либерман собрал основные традиции о странствующем колодеце. См. также: *Ginzberg L. The Legends of the Jews*. Philadelphia, 1941. Vol 3. P. 50-54. Vol 6 P. 20-21. См. прим. 126 о том, что хотя тема колодца и появляется в таннаических источниках, само название «колодец Мирьям» в них отсутствует и возникает лишь в более поздних свидетельствах, основные из которых приведены выше. См. еще по поводу колодца: *Neyrey J.H. Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26 // Catholic Biblical Quarterly*, 1979. N 41. P. 419-426.

³⁷ Яков бен-Нетанэль Кохен (см. прим. 18). С. 14. И ср.: «Тверия, находящаяся на Иордане, именуемом море Киннерет ... и называют его море Киннерет, потому что это река большая и широкая, как море». См.: Путешествия р. Бенъямина, С. 29 (см. прим. 1). О ха-Шитгим ср.: Книга Зерубавеля С. 139. (прим. 56).

³⁸ Танхума (древний и новый) / Изд. Бубера. Хуккат. 3. С. 128.

³⁹ Мидраш Ваикра Рабба 22, 4 / Изд. Маргалийота, С. 510-511, и см также ссылки на параллельные места.

⁴⁰ «И смотрит на Иешимун, сказал р. Хийя бар Аба: каждый, кто поднимается на гору Маво (*מבו*), есть также вариант Нево, *נו*) и видит подобие решета в море, это и есть колодец Мирьям». См.: Мидраш Техиллм 24, 6 Изд Бубера С 206

⁴¹ Указание на то, что восточный берег Киннерета называется «пустыней», появляется в «Синагогах Элияху», древнем списке святых мест, где рассказывается о «синагоге Ионадвава бен Рехава в Курсии, на том берегу Тивериадского моря» (Сефер ха-Ишув (прим. 11), статья «Курси». № 1) Ср: «по ту сторону гор Тьмы сыновья Ионадава бен Рехава» (Странствие р. Петахайи из Регенсбурга. С. 25 (прим. 13). Мидраш видит в потомстве Рехава соплеменников тестя Моисея «А откуда мы узнаем, что сыновья Рехава суть сыновья Итро, из того, что сказано «Они кинейцы, приходящие из хамата», Сифре бе-Мидбар. 78. изд. Горовица С. 73. См также: Ир-Шай С 11 (см. прим. 16). Возможно, что такое восприятие лежит в основе описания чуда со свиньями как происшедшего «напротив Земли Галилейской» (Лк 8: 26-36) и «на том берегу моря» (Мф 8: 28-34).

⁴² Вав. Талмуд, Шаббат 35б, так в MS Мюнхен 95. Хотя само «море Киннерет» там не упомянуто, из Мидраша Ваикра Рабба и из средневековых традиций следует, что именно оно имеется в виду. В MS Мюнхен: «Подобие решета в море [Тивериадском]» - написано между строчками другим почерком. Ср. с версией текста Талмуда, приведенного р. Хананелем и не оставляющего сомнений относительно локализации обсуждаемого места: «Р. Нехемия говорит: Сумерки - это время от заката солнца, достаточное, чтобы пройти половину мили. Сказал Ханина: Тот, кто хочет измерить время, о котором говорит Нехемия, пусть оставит солнце на вершине горы Кармель и спустится и омоется в море Тивериадском и поднимется, и это будет тот отрезок времени, о котором говорит Нехемия. Сказал Хийя: Тот, кто хочет увидеть колодец Мирьям, пусть поднимется на вершину горы Кармель и посмотрит и увидит наподобие решета в море, и это и есть колодец Мирьям».

⁴³ «Тивериада - это Раккат, городская стена по одну сторону, гора Кармель по другую», «Письмо р. Менахема Хеврони» // *Ha-Meamer*. 1920. N 3. С. 40; Сефер ха-Ишув (прим. 11), статья «Тивериада». № 10. Эта невинная фраза была одной из причин, по которым Кляйн объявил сочинение р. Менахема подделкой - обвинение, до сих пор не снятое окончательно с этого ценного источника информации. См.: *Klein S. Toledot ha-yisuv ha-yehudi be-Erez-Israel*, (История еврейского населения Палестины), Тель-Авив, 1935. С. 291-292; *Ben-Zvi L. Shear Yashuv*, Иерусалим, 1969. С. 515, Правер. С. 221-227 (прим. 1).

⁴⁴ Книга Юбилеев 34: 1-9; Завещание Иуды 6:1; 7:9. В расширенном виде рассказ вставлен в мидраш Ваиссау, плохо поддающийся датировке средневековый источник. См.: *Alexander H. Dan J. Midrash Va-Yissau ha-shalem // Meqerei ha-merkaz le-ḥeḳer ha-folklor*. 1973. N 3. С. 67-76. Последняя версия этого рассказа появляется в *Sefer ha-Yashar*. Берлин, 1923. С. 127-142. Как показал И. Дан, эта версия датируется не ранее чем XVI в. Дискуссию по этому вопросу см. *Tepper Y., Shahar Y. Arbel ha-glilit* (Арбель галилейский) // *Cathedra*. 1992, № 61. С. 24-53. О традициях, связанных с гробницами в Арбеле, см.: Сефер ха-Ишув (прим. 11), статья «Арбель» и примечания к ней. Сам Арбель (не упоминающийся в Библии) занимает важное место в галилейском мифе, о чем см. ниже. Он упоминается несколько раз в мессианском контексте. Помимо обсуждаемых нами гробниц, галилейская традиция указывает на захоронение в Арбеле Сифа (Шета), сына Адама - указание на наличие связей с гностической традицией. Об идентификации упомянутого в Книге Юбилеев Арбеля см. *VanderKam J.C. Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* Missoula, 1977 P. 227

⁴⁵ Решение сосредоточить обсуждение на образе Иисуса Навина было принято по методологическим соображениям. Образ этот вызывает всеобщий интерес; он связан с дополнительными мифологическими конструкциями; к этому выбору толкало и нынешнее состояние разработанности источников. Можно было бы поставить в центр и образ какого-нибудь другого библейского персонажа, например Мирьям. Я надеюсь, что в будущем подобный анализ будет проведен.

⁴⁶ О долине Арбель см.: Теппер и Шахар. С. 42-49 (прим. 44). И ср.: «Какая долина называется долиной галилейской? Речь идет о долине Гинносара и прилегающих к ней мест» (Иерус. Талмуд, Шевиит, 386). «В понятие «прилегающие к ней» включены, по всей видимости, долина Арбель и северное побережье Тивериадского озера (окрестности Капернаума)» (*Feliks Y. Talmud Yerushalmi, Masekhet Sheviit, 2. Иерусалим, 1947. С. 245.*)

⁴⁷ См. прим 13.

⁴⁸ Об имени Иешуа как сокращенном варианте имени Иехошуа см. — *Oimron E. Al qorot Yehoshua mi-Qumran* (Об «истории Иехошуа» из Кумрана (4Q522)). // *Tarbiz*. 1994. N 63. С. 503, прим. 3, и библиографию, указанную там; *Enziqlopedia miqra'it* (Библейская энциклопедия) Иерусалим, 1965. Т. 3. С. 895; *Plan T. Le-hevdelei ketiv shel shemot bi-tequfat bayit sheni* (О различном написании имен в период Второго Храма) // *Leshonenu*. 1988. N 52. С. 4-5; *Talshir D Leshon hakhamim ba-aspaqlaria shel shemot pratiyim* (Имена собственные и раввинистический иврит) // *Mehqarim be-lashon*. Иерусалим, 1992. N 5-6. С. 233-239

⁴⁹ *Klein S. Barayta shel arbaa ve-esrim mishmarot* (Барайта о двадцати четырех стражах) // *Maamarim shonim le-haqirat Erez-Israel*. Вена, 1924. С. 1-29. Восстановленную версию см. там же, с. 24. Вопросы, связанные с реконструкцией, Кляйн обсудил уже в 1909 г., см. *его же Beitrage zur Geographie und Geschichte Galilaeas* Leipzig, 1909. Версия была исправлена после опубликования М. Зулаи в 1939 г. «*Mishmarot de-r. Pinhas*», см. *Sefer ha Yishuv* (Ред. Ш. Кляйн). Иерусалим, 1939. Т. 1. С. 162-163.

⁵⁰ Ш Кляйн (а вслед за ним и другие исследователи) видели в упомянутых текстах свидетельство передвижения священнических кланов из Иудеи в Галилею после Великого восстания или после восстания Бар-Кохбы. Ревизию этой точки зрения см. в: *Trifon D. Haim avu mishmerot ha-kohanim mi-Yehuda le -Galil aḥare mered Bar-Kokhba?* (Переместились ли священнические стражи из Иудеи в Галилею после восстания Бар-Кохбы?) // *Tarbiz*, 1990. N 59. С. 77-93. Автор указывает на слабые места в общепринятой точке зрения и предлагает новую дату перемещения страж - III в. Я не нахожу в обсуждаемых гимнах указаний на перемещения священнических кланов и полагаю, что они отражают местные мифы, вроде тех, что обсуждаются в настоящей статье. Я намереваюсь вернуться к данной проблеме в будущем. См. также: *Safrai Z. Matai avu ha-kohanim le-Galil?* (Когда кохены переселились в Галилею? В ответ на статью Далии Трифон) // *Tarbiz*, 1993. N 62. С. 287-292. Есть тексты, свидетельствующие о существовавшей в Галилее во времена Мишны и Талмуда тенденции изобретать генеалогии Такова, например, суть «Свитка генеалогий, найденного в Иерусалиме», приводимого в Иерусалимском Талмуде (Таанит 68а), и говорящего о мессианском происхождении семьи Наси (Гиллель происходит от Давида) и всей раввинистической верхушки в Галилее. См.: *Liver J. Toledot bet David me-hurban mamlekhet Yehuda ve-ad la-aḥar hurban ha-bait ha-sheni* (История Дома Давидова от падения Иудейского царства до разрушения Второго Храма) Иерусалим, 1959 С 28-32

⁵¹ משמר התשיעי (נשרפ?) ארבל, זלזל מ Le-Toledot ha-piyut be-Erez-Israel (К истории пикюта в Палестине) // Yediot ha-maknon le-heqer ha-shira ha-ivrit 1939. N 5 С 141. О гимнологах-пайтанах см. Fleisher E. Paytane Tveria ha-qedumim (Древние пайтаны Тивериады) // Sefer Tveria. Иерусалим, 1972. С 368-371 Об имени Нишдаф или Нисраф см. ниже.

⁵² Goldschmit D. Seder Qinot le-tish'a be-av. Иерусалим, 1972. С. 49.

⁵³ «שעט ארבל - без сомнения, это Иешуа, прозванный ארבל (обгоревший Арбеля) поскольку они не вняли (שעט) Создателю, но потом уразумели, когда сгорел Дом Господень». См.: Кляйн Ш. Beitrage (прим 49). С. 105; см. он же Барайта. С. 19 (прим. 49).

⁵⁴ См : Degen R. Ktovet mi-Teuman al 24 mishmarot (Надпись из Йемена, повествующая о двадцати четырех стражах) // Tarbiz, 1973. N 42. С 302-303.

⁵⁵ См прим. 51

⁵⁶ Книга Зерубавеля/ Изд. И. Леви (Levi I. L'apocalypse de Zorobabel // REJ. 1914. N 68. С. 138) Относительно времени написания книги Зерубавеля см. Фляйшер Э. Хадута С. 92 (прим. 16), прим. 1 - 2 о состоянии текста и трудностях датировки.

⁵⁷ Седер Олам Зуа / Изд. М. Гроссберга Лондон, 1910. С. 35 или Medieval Jewish Chronicles. L , 1893. Vol. 2. P. 71, 75.

⁵⁸ См : Safrai Z. Pirquei Galil. Маалот, 1985. С. 200, прим. 12

⁵⁹ MS Оксфорд-Бод., № 160 в списке Нейбауэра.

⁶⁰ О подобных путях создания и формирования традиций см.: Райнер (прим. 7), с. 269-270.

⁶¹ Зах. 3:2.

⁶² Иерусалимский Талмуд, Таанит 69б.

⁶³ Вав. Талмуд, Санх. 93а. И ср.: Танхума, Ваикра, 6 (там приводится тот же рассказ, но не упоминается, что Иехошуа пострадал от огня); Ялкуп Шимони, 2, Иермияху, 309; Пиркей де-Р. Элизер 32 (согласно этому источнику, пострадали волосы Иехошуа, а не его одежды). См. также: Зохар, 2, 113а.

⁶⁴ Прозвище קנשן появляется в пикюте Пинхаса о стражах, см. прим. 51. Ш. Кляйн верно исправляет на קנשן, см. прим. 49, 53, в обеих ссылках. См.: Kahana T. Ha-kohanim le-mishmerothem ve-li-meqomot hityashvutam («Кланы священников и места их расселения») / Tarbiz, 1978. N 48. С. 21; он тщетно пытается отстоять версию קנשן.

⁶⁵ Иерусалимский Талмуд, Берахот 2в (парал. место: Йома 40б): «Сначала оно светит понемногу, но по мере того как оно продвигается, светит все ярче и ярче». Ср. Эстер Рабба 10; Шир ха-ширим Рабба, гл. 6 (парал. в Мидраш Техиллим 22:13).

⁶⁶ Синонимы, обозначающие «избавление», как правило взаимозаменяемы в мидрашах. Ср., например: «Сказал Всевышний: это вам знаком сегодня, что Я приношу вам сегодня спасение קנשן, и этой же ночью буду Я вам сегодня избавителем (קנשן)» (Шемот Рабба 18). «В час, когда Святой, Благословлен Он, избавляет (קנשן) Израиль, за три дня до прихода мессии придет Элияху... На третий день он скажет: пришло спасение (קנשן) в мир», Ялкуп Шимони, 2, Исая, пар 475. Можно привести множество подобных примеров.

⁶⁷ Jellinek A. Seder Gan-Eden // Bet ha-midrash. Иерусалим, 1967 Т. 3. С. 136-137; об истории этого текста см.: Scholem G. Meqorotav shel 'Maase rabbi Gadiel ha-tinoq' be-sifrut ha-qabbala (Источники «Десяний рабби Гадизля Мла-

денца» в каббалистической литературе) // Le-Agnon shai Иерусалим, 1959 С. 289-305

⁶⁸ Г. Шолем (см. прим. 67) склонялся к тому мнению, что образ «рабби Гадиэля Отрока «родился» у автора Зохара в результате соединения двух мотивов: ангел Гадиэль с одной стороны, и Отрок Метатрон, глава небесной академии, с другой стороны». Отсюда, как полагает Д. Садан, напрашивается объединение образом Метатрона (он же Иешуа, Князь внутренних Покоев, צַיִן הַרְשָׁיִם) и Иисуса. Однако см.: *Liebes Y. Malakhei qol ha-shofar ve-Yeshua Sar ha-Panim* (Ангелы звука шофара и Иешуа, Князь Внутренних Покоев) // *Mehqerei Yerushalayim be-mahshevet Israel*. 1987. N 6. С. 182. Либес считает, что такое соединение образов укоренено в «древней еврейской традиции, восходящей к первым векам нашей эры». См. также ниже.

⁶⁹ См.: *Liebes Y. Op. cit.* С. 171-195. Либес обсуждает те же вопросы, но не в их историческом аспекте. См. *Idem. Mazmiah keren Yeshua* // *Mehqerei Yerushalayim be-mahshevet Israel*. 1984. N 3. С. 313-348; о связи имен Иешуа - Иехошуа см. там же, с. 324-326. Либес связывает выявленные им тенденции с евреями-христианами, но эта связь не является единственной возможной. На данном этапе исследования я ограничиваюсь констатацией наличия определенных явлений, не касаясь их Sitz im Leben.

⁷⁰ См. прим. 27.

⁷¹ *Justin Martyr. The Dialogue with Trypho. L., 1930. 75. 1-2. P. 157* (об этом фрагменте см.: *Hirshman M. A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity. N.Y., 1996. P. 61-62*). В ряде других диалогов Юстин сравнивает или даже идентифицирует Иисуса Навина с Иисусом из Назарета, продолжающим по божественному соизволению дело Моисея («и одари его частью своего величия», Чис. 27:20). При этом стих «и пошлю пред тобой ангела» (Исх. 23:20) толкуется как относящийся к Иисусу. Наиболее важен для обсуждения нами темы диалог 113-й (1-4. С. 232-233), в котором Юстин аргументирует (или оправдывает) широко распространенное использование в христианских комментариях идентификации Иехошуа с Иисусом, основанной на добавлении буквы «хе», представляющей имя Всевышнего. См. там же, диалоги 49, 6 С. 98; 62, 4. С. 130; 90, 4. С. 192; 115, 4-5. С. 238; 132, 1. С. 272. Об Иисусе Навине в писаниях отцов Церкви см.: *Dictionnaire de theologie catholique. P. 1925. Vol. 9. Cols. 1564-1574.*

⁷² *Origenes. Selectae in Jesum Nave / Ed. J.P. Migne // PG, 13, Tertullian, Adversus Marcionem, ed. E. Evans. Oxford, 1972. 3, 16. P. 216-220, Stroumsa G.G. Old Wine and New Bottles: On Patristic Soteriology and Rabbinic Judaism // The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. N.Y., 1986. P. 258-260.*

⁷³ *Cyril of Jerusalem, Catechetical Lectures. 10, 11 // PG. 33. Col. 676* (см. Ир-Шай О.) Т. 2. (прим. 16). С. 104, там же, прим. 89).

⁷⁴ *Stroumsa G.G. The Early Christian Fish Symbol reconsidered// Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity / Tuebingen, 1992. P. 199-205.*

⁷⁵ «Тот, чье имя подобно имени рыбы - сын его введет их в Страну. Речь идет о Нуне и сыне его Иехошуа» (Берешит Рабба 97, 3) / Изд. Теодора-Альбека. С. 1247. В сочинении под названием Рав Пеалим рассказывается, что когда Иехошуа был младенцем, он был проглочен рыбой, но его спас царь. Отсюда и его имя «сын рыбы», поскольку имя его отца сначала не было известно. См.: *Гинцберг Л. Еврейские предания. Т. 5. Ч. 12. Пар. 330. С. 1-2* (прим 36 и прим 2) Это предание заставляет вспомнить пророка Иону,

который тоже воспринимался как префигурация Иисуса Согласно упоминаемой Иеронимом галилейской традиции, просуществовавшей до средних веков, могла Ионы находить неподалеку от Кефар Канны. Ср. в Коране: «И тогда сказал Моисей своему отроку: Будем идти, пока не дойду до того места, где соединятся два моря, пусть даже придется идти долгие годы. И было, когда они пришли к месту соединения двух морей, то забыли там свою рыбу и она проложила себе путь в море».

⁷⁶ См. прим. 13 и параллельные места в мидраше (прим. 15).

⁷⁷ Мф. 27:50-54.

⁷⁸ Там же, 28:2-3.

⁷⁹ Версия в Мф в основном основана на Мк 15 : 38-39. О смерти Иисуса согласно Мф см.: *Hagner D.F. Word Biblical Commentary, XXXIIIb Matthew 14-28. Dallas (Texas), 1995. P. 846-853, 865-869.* О разрывании завесы в Храме см.: *Hollander H.W., de Jonge M. The Testaments of the Twelve Patriarchs. Leiden, 1985. Introduction. P. 79-81, de Jonge M. Two Interesting Interpretations of the reading of the Temple-Veil in the Testament of the Twelve Patriarchs // Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Leiden, 1991. P. 220-231. Hasan-Rokem G. Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts / International Folklore Review. 1992. N 9. P. 5-12; Yuval I. Niqmat ha-Shem hi niqmat heikhhalo: historiya le-lo ir'a u-maso panim (Месть Всевышнего - месть за Его Храм: история без гнева и без пристрастия) // Zion, 1994. N 59. С. 369-370.*

⁸⁰ По всей видимости, впервые отпечаток стопы в церкви Вознесения упоминается Павлином Нольским в 403 г. (Paulinus Nolanus. Epistola 31// *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. XXIX. P. 271-272*) и вслед за ним Сульпицием Севером в 405 г. (Sulpicius Severus. Chro. II 33// *Ibid. I. P. 87*). См.: *Limor O. Masorot nozriyot shel Har ha-Zeitim ba-tequfot ha-bizantit ve-ha-aravit* (Христианские традиции, связанные с Масличной горой, в византийскую и арабскую эпохи) Иерусалимский университет, 1978. С. 23 (докт. дисс.).

⁸¹ Melito of Sardis. On Pascha and Fragments. // *Oxford Early Christian Texts. Oxford, 1979. N 98. P. 54-55; ср. Ibid. Fragment 13, 7-9. P. 80; New Fragment. 2 N 10-12 P. 90-91. Проповедь завершается стихом 2 Сам. 23:14.*

⁸² Книга Зерубавеля (см. прим. 56). С. 139.

⁸³ См. прим. 16 Иное толкование см.: *Фляйшер Э. Хадута. С. 93.*

⁸⁴ В центре сохранившихся арамейских фрагментов находится история ареста, суда и казни Иисуса, в то время как фрагменты на иврите описывают в основном историю его рождения и жизни до ареста. Список арамейских фрагментов см. в прим. 86.

⁸⁵ См.: *Newman H.I The Death of Jesus in the Toledot Yeschu Literature* (forthcoming); Ньюмен продемонстрировал связь между историей смерти Иисуса в Толедот Иешу, в том числе такими ее элементами, как упоминание капутного поля и захоронения в арыке (или в колоде) и мифом об Адонисе.

⁸⁶ Наш пересказ основан на фрагменте T-S Misc. 35. 87 (ранее Loan 87), впервые опубликованном Л. Гинцбергом (Ginzei Schechter. N.Y., 1928. Vol.1. № 34 С 329-335. Новое прочтение см. в: *Horbury W. The Trial of Jesus in Jewish Tradition // The Trial of Jesus. Cambridge, 1970. P. 116-121* Другие фрагменты этого сочинения см. в: TS Misc. 35. 88 (ранее Loan 88), *Гинцберг Л. Указ. соч. № 35 С. 336-338. Krauss S. Das Leben Jesu nach juedischen Quellen Berlin, 1902. S. 5. 146-147; Idem Fragments arameens du Toldot Yeschou // REJ. 1911. N 62. P. 28-37; Adler E Un fragment arameen du Toldot Yeschou // REJ 1910. N*

61. P. 126-130; «Toledoth Yeshu» Updated Through New Discovery // *Genziah Fragments*. October 1983. N 6 P 3; *Falk Z.* Qeta hadash mi-Toledot Yeshu (Новый фрагмент «Толедот Иешу») // *Tarbiz*, 1977. N 46. С. 319-322; *Boyarin D* Qria metuqenet shel ha-qeta he-hadash shel Toledot Yeshu (Новое прочтение одного фрагмента из «Толедот Иешу») // *Tarbiz*, 1978. N 47. С. 247-252

⁸⁷ *Хорберу* (указ. соч.) связывает события в Тивериаде с переносом туда резиденции Наси (патриарха), однако наше исследование показывает, что рассматриваемая традиция восходит к древней традиции о Иехошуа в Галилее, и поэтому не следует ее связывать с каким-либо определенным историческим событием.

⁸⁸ См. прим. 42. Таким образом, «Пещера Элияху» - это вовсе не пещера на горе Кармель на побережье Средиземного моря, известная под таким названием, по всей видимости, уже в византийский период. Но если имеющаяся здесь в виду гора Кармель это некая гора, возвышающаяся над Тивериадой, следует ожидать, что и другие места в окрестностях Тивериадского озера так или иначе связываются с историй Элияху. Возможно, что приведенная в Книге Зерубавеля (см. прим. 102) традиция о сокрытии посоха в «Раккате» (то есть в Тивериаде) Элияху, сыном Элазара (он же пророк Элияху, в соответствии с традицией о том, что «Пинхас это и есть Элияху», Ялкут Шимони, 1, начало главы «Пинхас») может быть привязана к некоей традиции о посвященных Элияху местах в окрестностях Тивериады - в том числе, возможно, и той самой «Пещеры Элияху». Здесь уместно упомянуть об истории Иосифа Тивериадского, рассказанной отцом Церкви Эпифаниусом (IV в.); Иосиф строит церковь в Тивериаде, подобно тому как Элияху восстанавливает разрушенный алтарь на горе Кармель (1 Цар., 18). См. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Leiden, 1987. 30. 12 P. 128-129.

⁸⁹ См. прим. 27.

⁹⁰ Явный анахронизм появления Иехошуа бен Перахии во времена Иисуса смущал уже Авраама ибн Дауда в Испании в XI в.; см. *Ibn Daud. Book of Tradition* P. 20-21 (л.95-114), P. 114-115, прим. к л 100, 113-114. См также *Lauterbach J.A* Jesus in the Talmud // *Rabbinic Essays*. Cincinnati, 1951. P 481-490.

⁹¹ См. *Ибн Дауд* (указ. соч.); *Sefer ha-Kuzari* / Изд. И. Эвен-Шемуэля. Тель-Авив, 1973 Т. 3. С. 143. См. также: *Huldricus J.J.* *Historia Jeschuae Nazarani*. Leiden, 1705 P 14: «Иисус пошел в Иерусалим, и он учился в Доме Учения у Иехошуа бен Перахии, изучая также Маасе Меркава и тайну Непроизносимого Имени» Несколько подробнее рассказывается об учебе Иисуса у Иехошуа бен Перахии в «Там u-Muad». (Бреслау, 1804. С. 6-7): «А когда молодой Иисус подрос, мать его Мирьям, да будет проклято ее имя, привела его в Дом Учения к Иехошуа бен Перахияе и сказала: Это мой сын, которого я родила Иоханану, моему жениху, спавшему со мной, когда он еще не женился на мне. P Иехошуа бен П [ерахия] поверил и посадил Иисуса среди лучших учеников, и тот своим умом превзошел всех. Вскороности он стал ученым, знатоком книг и законов и полюбился он народу и своему учителю р. Иехошуа бен Перахии».

⁹² См. *Kitab al-Anwar wal-Maraqib: Code of Karaite Law by Yaqub al-Qirqisani*. N.Y., 1939. Vol. 1. P. 13, line 6. Ср.: «Мирьям родила сына и назвала его Иехошуа по своему дяде, брату ее матери» (*Wagenseil J. Ch.* *Tela Ignea Satanae*. Altdorf, 1681. P 5). См. также: *Геро* (прим 96). С. 308, прим. 50

⁹³ Так можно ответить на возражение Геро (указ. соч., прим. 52) Геро утверждает, что конфликт в Толедот Иешу развивается не между Иехошуа бен Перахией и Иисусом, а между последним и Иудой-садовником

⁹⁴ Может ли быть связь между прозвищем учителя «сын Перахия» и прозвищем ученика «садовник»? Напомним, что по Евангелию от Иоанна Иисус был похоронен в саду (Иоанн 19:41) - похоже, что речь идет о дополнительном аспекте противостояния Иехошуа цветущего (Перахия) Иисусу увядшему (умершему).

⁹⁵ Мф 2:13-21.

⁹⁶ «Не как Элиша, оттолкнувший Гехизи обеими руками, и не как р. Иехошуа бен Перахия, оттолкнувший Иисуса обеими руками... Что произошло с р. Иехошуа бен Перахией? Когда царь Яннай истреблял мудрецов, р. Иехошуа бен Перахия и Иисус бежали в Александрию Египетскую. Когда восстановилось спокойствие, послал за ними Шимон бен Шетах с такими словами: Из святого города Иерусалима тебе, Александрия Египетская. Сестра моя! Муж мой у тебя пребывает, а я сижу одинокая. Поднялся р. Иехошуа бен Перахия и отправился назад. По дороге он расположился в некоей гостинице, и там отнеслись к нему с великим почетом. Сказал он: Как прекрасна содержательница этой гостиницы! Сказал тот: Рабби, глаза ее слезятся! Сказал он: Негодай, так вот что тебя интересует?! Достал он четырехста шафоров и проклял [Иисуса]. Несколько раз приходил [Иисус к р. Иехошуа] и просил: Прими меня!, но тот не обращал на него внимания. Однажды предстал Иисус перед ним во время чтения «Шема»; решил он простить его и сделал ему знак рукой. Но [Иисус] подумал, что он его отвергает, взял кирпич, поставил его и поклонился ему. [Р. Иехошуа] сказал ему: Покайся! [Иисус] ответил: Так я научился от тебя: тот кто грешит и склоняет других к греху, не будет тому дано раскаяться. Так мы читаем: Иисус занимался колдовством, соблазнял Израиль и склонял его к греху» (Санхедрин 117б, нецензурированная версия; Сота 47а). См. об этой традиции: *Bammel E. Christian Origins in Jewish Tradition // New Testament Studies, 1966-1967. N 13. P. 320-322; Gero S, The Stem Master and his Wayward Disciple // Journal for the Study of Judaism. 1994 N 25. P. 287-311*

⁹⁷ *Montgomery J. Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia, 1913. P. 154 (no. 8), 161 (no. 9), 190 (no. 17), 225 (no. 32), 231 (no. 34); Naveh J., Shaked Sh. Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1985. P. 158. О Иехошуа бен Перахии как о магe см.: Smith M. Jesus the Magician. N.Y., 1978. P. 49; Neusner J History of Jews in Babylonia. Leiden, 1970. Vol. 5. P. 235-241; ср. Гeро С. 309-310 (прим. 96), прим. 52.*

⁹⁸ «Рассказывают о р. Элезаре бен Дама, что его укусила змея, и пришел Яков из деревни Сама лечить его по поручению Иешуа бен Пантера, а р. Ишмаэль не позволил ему. Сказали ему: Ты не имеешь права, бен Дама. Сказал он: Я докажу вам, что он вылечит меня, но прежде чем успел привести доказательство, умер бен Дама. Сказал р. Ишмаэль: Блажен ты, бен Дама, что ушел из этой жизни с миром и не нарушил постановлений мудрецов». (Тосефта, Хуллин 2:22-23; Изд. Цукерманделя С. 503). Ср. Иерусалимский Талмуд, Авода Зара 2:2 (40d): «Он сказал ему: Я скажу вам во имя Иисуса, сына Пандеры». И см. далее в Иерусалимском Талмуде, Шаббат 14:4 (14d): «...Тогда пришел некто и прошептал звук из имени Иисуса Пандеры и больной задышал. Спросил у него: Какой звук ты произнес? Сказал тот: Некоторое слово. Сказал он. Лучше бы ему было умереть»

⁹⁹ Стоит посвятить отдельное исследование еще одному Иехошуа, связанные с которым традиции носят отчетливый оттенок мессиянства, — р. Иехошуа бен Леви, удостоившемуся еще при жизни попасть в Рай. Но поскольку

эти традиции не носят регионального характера, я лишь ограничусь ссылкой на основные источники Сопутствующие образу р. Иехошуа бен Леви мессианские обортона связаны с двумя особенностями его биографии, упомянутыми в Талмуде: 1. Он попал в Рай при жизни (подобно самому Мессии), см. *Masekhet Derekh Erez* 1 : 18 / Изд. М. Хиггера. Нью-Йорк, 1935. С. 68-70; ср. Комментарий М. Иделя (*Liebes*. Op. cit С. 179 - прим. 68). 2. Ему неоднократно являлся пророк Элияху. Сочинение под названием Маасе Иехошуа бен Леви (История Иехошуа бен Леви), рассказ р. Иехошуа бен Леви о посещении им Рая и Ада, основанный на Вавилонском Талмуде (Кетуббот 77б), известно нам в нескольких версиях, некоторые из которых весьма древние. См.: *Jellinek A. Bet ha-midrash*. Т.2. С. 48-53. Др. версии см. в *Gaster M. The Exempla of the Rabbis*. London-Leipzig, 1924. P. 96-97 (см также параллели в примечаниях в английской части книги, с. 214-215). См. также *Higger M. Halakhot ve-agadot*. Нью-Йорк, 1933. С. 145-150 и ссылки на с. 142-144. *Lieberman S. Sheqin*. Иерусалим, 1970. С. 33-42, приводит версию, отличную от прочих, от имени достопочтенного Петра из Клуни; Либерман считает, что эта версия происходит из еврейского источника (см. также: *Lerner M.B. Lique maasiyot - iyunim be-qit'ei agada she-be-sidrat 'genuzot'* (Сборники жизнеописаний - читая отрывки агады из «Генузот») // *Qiyat Sefer*. 1986-1987. N 61. С. 889; Лернер идентифицировал этот источник. См. также: *Scholem G. Kitve yad be-qabala ha-nimzaim be-vet ha-sefarim ha-leumi ve-ha-universitai bi-Yerushalayim* (Каббалистические рукописи в Национальной библиотеке в Иерусалиме) // Иерусалим, 1930. С. 21. См. *Лернер М.В.* (указ. соч. С. 880-891 (и С. 880-881 о версии, приведенной в *Midrash aseret ha-dibberot*, рукопись, Ватикан 285, и параллель в *Sefer Menorat ha-Ma'or* / Изд. Х.Г. Эне-лоу. Нью-Йорк. Т. 4. С. 388-389). О талмудических традициях касательно встреч р. Иехошуа бен Леви с пророком Элияху см.: *Rochlin Y. Bar Livai*, N.Y., 1906. С. 66-88; *Bacher B. Agadat amogae Erez-Israel* (Агада палестинских амораев). Тель-Авив, 1925. Т. 1. С. 285-290. См. также *Ḥibur yafe min ha-Yeshua le-R. Nisim b. Yaaqov* / Изд. Х.З. Хиршберга. Иерусалим, 1970. С. 6-8; *Abramson Sh. Rav Nisim Gaon*. Иерусалим, 1965. См. по индексу.

¹⁰⁰ В поздних версиях Толедот Иешу все еще наблюдаются следы описанного здесь порядка событий, хотя по большей части они постепенно исчезают, по всей видимости оказываясь замещенными хронологическими и географическими рамками, представленными в канонических Евангелиях. Как и в арамейских версиях, пленение Иисуса происходит в Тивериаде, но сцена страстей переносится в Иерусалим - в соответствии с каноническими Евангелиями: Иисус идет в Иерусалим, там его арестовывают и распинают. Теперь уже не говорится, что прошла неделя между распятием и воскресением, но не называется и евангелический срок - три дня; не исключено, что отсутствие указания на конкретный срок представляет собой промежуточный (компромиссный) вариант в свете различий в сроках, указанных в Евангелиях с одной стороны и в ранних арамейских версиях - с другой.

¹⁰¹ *Dan J. Ha-sipur ha-ivri bi-me ha-benayim* (Еврейский нарратив в средние века). Иерусалим, 1974. С. 35.

¹⁰² Книга Зерубавеля. С. 135 (прим. 56), см. также прим. 88.

¹⁰³ Указ. соч. С. 138.

¹⁰⁴ Возможно, что исходный галилейский нарратив также переносил Иисуса на более позднем этапе развития событий (как это происходит с Мессией и в Книге Зерубавеля) в Иерусалим, так что только первоначальные стадии мес-

сианского откровения происходили в Галилее. Однако арамейская версия Голедот Иешу, стремясь к полемическому принижению значения Страстей, не позволила Иисусу достичь Иерусалима.

¹⁰⁵ Мф 28:1-16, и см прим 78 Похожий рассказ появляется в Евангелии от Марка (14:28), где Иисус говорит своим ученикам в Гефсимании. «По воскресении же моем, я предварю вас в Галилее». У пустой могилы женщины встречают «юношу... облеченного в белую одежду», который говорит им: «Иисуса ищите Назарянина, распятого Он воскрес, его нет здесь ... Но идите, скажите ученикам его и Петру, что он предваряет вас в Галилее; там его увидите, как он сказал вам» (Мк. 16:6-7). Однако Евангелие ничего не сообщает о походе учеников в Галилею.

¹⁰⁶ Автор очевидным образом выбирает людей из высших слоев еврейского общества, которых нельзя заподозрить в связях с Иисусом и его приверженцами, - мудреца, священника и левита. Когда трех свидетелей собирают вновь для свидетельства перед Синедрионом в Иерусалиме, посланец Синедриона застает их «изучающими Закон (Тору)», см. Acts of Pilate. С. 468 (след прим.). К ним обращаются три, используя титул «рабби», и они характеризуются как «богобоязненные, ревнители истины, ненавистники наживы» (С 463).

¹⁰⁷ Acts of Pilate. // New Testament Apocrypha. Philadelphia, 1965. Vol. 1. Ch XIV. P. 462 (Acta Pilati.[A]) // Evangelia Apocrypha. Leipzig, 1876. S. 259). Пользуясь случаем высказать свою благодарность Д. Шварцу, который помог мне в прояснении смысла некоторых из обсуждаемых здесь феноменов.

¹⁰⁸ Acts of Pilate Ch. XVI, 5-6, P. 468 (=Acta Pilati.[A]. P 280).

¹⁰⁹ Осия 6:2.

¹¹⁰ Как замечает публикатор текста, точное время в «Деяниях Пилата» не указано. Событие произошло через несколько дней, куда входят и три дня, прошедшие от распятия до встречи женщин с ангелом у входа в пустую гробницу. Сюда надо прибавить еще три дня, нужные ученикам, чтобы добраться до Галилеи. Что путь от Иерусалима до Галилеи занимал три дня, было хорошо известно, см.: Josephus. Vita, 52 (ed. Loeb). P. 101. С этим, по всей видимости, связан указанный в Мишне срок для объявления о найденной чужой собственности: «Сколько времени нужно объявлять? Р. Исхуда говорит: три [последовательных] праздника [связанных с паломничеством в Иерусалим], и после последнего праздника семь дней - чтобы [паломник] уже вернулся к себе (три дня), и чтобы успел прийти в Иерусалим три дня, и еще один день»; Мишна, Бава Мециа 2, 6. Ср. Предисловие Ф. Шейвейлера к Деяниям Пилата. С. 446-447 (прим. 107).

¹¹¹ Мой друг и коллега Иосиф Дрори обратил мое внимание на один арабский текст, который он собирается опубликовать. Там повествуется о Харите, мусульманском лжемессии, жившем в правление халифа Абд аль-Малика (685-705), чей жизненный путь напоминает историю Иисуса Харит также родился в Галилее и прославился как чудотворец. Позже, когда вокруг него собралась группа приверженцев (которой противостояла другая группа, считавшая Харита лжепророком), он перебрался в Иерусалим, где действовал тайно, но число его последователей при этом росло. Он был выдан халифу одним из учеников и схвачен ночью людьми с факелами в руках (ср. Ин 18:3) - в то время как его ученики пытались сбить погоню со следа, рассказывая, что он вознесся на небо (в точности как в «Голедот Иешу») Пленный Харит был отправлен в Галилею и распят на берегу Тивериадского озера. Налицо общая схема: мессия рождается в Галилее, действует в Иерусалиме, там

подвергается аресту и подвергается распятию в Галилее (с различными добавлениями, также почерпнутыми из евангельских историй), что указывает на знакомство потенциальных слушателей сего мусульманского нарратива (кто они, остается неясным) с общей галилейской канвой этой истории. Указанная схема продолжает воспроизводиться (в том числе и в отношении Иисуса) еще в восьмом столетии.

¹¹² См. *Klein S.* (Sefer ha-Yishuv. Т. 1. С 105 (статьи מַמְלָחָה, מַמְלָחָה); *ego же*, Erez ha-Galil. 1967. С 120 и индекс; *Press I.* Erez-Israel - enziqlopedia topografit-historit (Эрец-Израэль - историко-топографическая энциклопедия). Т. 3. С. 576. Список источников см.: *Reeg G.* Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur. Wiesbaden, 1989. S. 412-413; *Tsafrir Y.* Tabula Imperii Romani: Iudea - Palestina. Jerusalem, 1994. P 177

¹¹³ Мамла упоминается как местопребывание священнического клана в вышеупомянутой элегии, כִּכְּ שִׁבְחָה חֲבִילַת הַשָּׁרָן. *Гольдшмидт Д.* Указ. соч. С. 50 (прим. 52). Она упоминается и в гимне «Хадутаху», посвященном священническим стражам, см. *Kahle P.* Masoreten des Westens. Stuttgart. S. 17-20. В восьмом столетии она упоминается р. Пинхасом Кохеном из Кафры, см. *Зулаи М.* Указ соч. С 145 (прим 51) Та же традиция появится в надписи из Кесарии, см. *Ави-Йона М.* Ktovet mi-Qesariya al 24 mishmerot ha-kohanim (Надпись из Кесарии, повествующая о двадцати четырех священнических стражах) // Erez-Israel. 1967. N 7 С. 24-28. Если традиция о вознесении действительно помещает его в долину Арбеля, то история ангела, рассказанная Петахийей из Регенсбурга (прим. 13), очень похожа на сюжет вознесения в Иерусалиме.

¹¹⁴ Следует учесть, что на использование слова «гора» для описания происходящих событий могло повлиять существование библейской «горы Гааш» в галилейском прочтении истории о смерти Иехошуа, см. выше. Однако ср.: *Штембергер Г.* С. 429-431 (прим 119).

¹¹⁵ Деяния Пилата (прим 107). С. 246. См также: *Die Sophia Jesu Christi // Till W.C.* Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin, 1955. S. 195-196 В указанной книге данный текст был опубликован впервые, и там же был предложен перевод «место зрелости», на котором я основываю мое толкование. См там же прим. переводчика, с 303, прим. к фрагменту 78.1 - его понимание очень близко к предложенному мной. См также: *Parrot D.M.* Nag Hammadi Codices III. Vol. 1. Leiden, 1991, P. 37 Паррот предложил новое прочтение и новый перевод данного сочинения. Вместо предложенного Тиллем прочтения ΜΑ Ν ΤΗ (перевод: Ort von Reifzeit) Паррот читает ΜΑΝΤΗ и переводит: divination. Однако вскрытый мной контекст подтверждает интерпретацию Тилля. Я признателен моему другу и коллеге Гедалии Струмза за помощь в прочтении и понимании коптского текста.

¹¹⁶ Текст, без сомнения, относится к реальному топониму, а не к вымышленному имени, поскольку здесь же упоминается Масличная гора в Галилее - видимо, в попытке разрешить противоречие между принятой традицией вознесения на Масличной горе в Иерусалиме и упомянутой в тексте традицией. Сходное явление наблюдается в Деяниях Пилата, где в версии А указана «гора Мамлих», а в версии В - «Масличная гора» (/В/, с. 318) В обоих случаях мы имеем дело с попыткой гармонизовать галилейскую традицию с иерусалимской, см Деяния Пилата С 248, прим 1

¹¹⁷ Танхума, ва-Йехи, 13 И ср «И исполнена благословения Господня (Втор. 33:23) - это долина Гинносара» // Sifn, ve-zot ha-brakha, параграф 355 /

Изд Финкельштейна Нью-Йорк, 1969. С. 419 Для доп ссылок см Reeg G. Op. cit. S. 193-194; *Tsafnr Y.* Op. cit. P. 132 и индекс (прим 112)

¹¹⁸ «Вдоль озера Гинносар лежит область того же названия, чьи красота и природные условия весьма примечательны. Нет такого растения, которое нельзя было бы там вырастить, и земледельцы там в самом деле выращивают все на свете; воздух там столь хорош, что он подходит самым разным видам растений. Орех, которому благоприятствует холод, процветает здесь по соседству с пальмами, требующими жары, и со смоковницами и маслинами, предпочитающими умеренный климат [...]. Потому что эта земля не только производит разнообразные плоды, но и сохраняет их: девять месяцев подряд она производит царские плоды - виноград и смоквы; остальные же плоды зреют в ней круглогодично» (Иосиф Флавий. Иудейская война. III, X, 8 [516-521]).

¹¹⁹ Роль Галилеи в истории раннего христианства находится сейчас в центре научной дискуссии. Одна школа опирается в основном на Евангелия от Матфея и от Марка и отождествляет раннюю церковь с галилейской. Основные идеи этой школы изложены в книге *Lohmeyer E. Galilaea und Jerusalem.* Goettingen, 1936. Об этой книге и представляемом ею направлении см.: *Stemberger G. Galilee - Land of Salvation? // Davis W.D. The Gospel and the Land, Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine.* Sheffield, 1994. Appendix IV. P. 409-439; Штембергер - наиболее острый критик этой школы и наиболее яркий представитель противоположного направления. См. также: *Nickelsburg G.W.E. Enoch, Levi and Peter - Recipients of Revelation in Upper Galilee // Journal of Biblical Literature.* 1981. 100. P. 575-600.

¹²⁰ Таким образом предлагает Либес объяснить выявленные им отсылки к имени Иисуса в еврейских богослужебных текстах (см. прим. 68, 69).

¹²¹ Эта идея подверглась в последнее время подробной разработке Исраэлем И. Ювалем. Главные тезисы были сформулированы им в упоминавшейся выше (прим. 79) статье, с. 362-373, но подробно они были им разработаны в статье «На poshim al shte ha-seifim: ha-hagada shel pesah ve-ha-pasha ha-nozrit» (Пасхальная агада и христианская пасха) / Tarbiz. 1996. N 65. С. 5-28. См., в частности, там на с. 24: «Мы должны видеть в раввинистической традиции не только источник христианских идей и ритуала, но и реакцию на вызов, брошенный христианством иудаизму; Устная Тора, в глубинном ее существе, есть еврейский ответ на христианскую доктрину, на Новый Завет» В настоящей статье я показал, что такое полемическое утверждение не есть единственное возможное объяснение существующих литературных связей между еврейскими и христианскими источниками. Хотя возможно, что утверждение Юваля в целом ряде случаев верно, само полемическое противопоставление традиций есть неотъемлемая часть позднейшего процесса религиозной институализации.

Перевод М.РЫЖИКА



АРХИВ

ПУБЛИКАЦИИ

А. Жамкочян

НОВЫЕ НАХОДКИ В СОБРАНИИ ФИРКОВИЧА

(Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург)

Коллекция памятников самаритянской письменности в Российской национальной библиотеке (свыше 18600 листов) по объему уступает лишь собранию Райланда в Манчестере, но по своей научной значимости, по множеству представленных жанров и по древности рукописей не знает себе равных в мире¹. Центральное место в коллекции занимают, безусловно, свитки и кодексы Самаритянского Пятикнижия — основного канонического памятника самаритянской общины. Они составляют разделы I (27 свитков), II А (около 3000 листов) и II Б (2167 листов). Часть кодексов и фрагментов содержит переводы на арамейский и арабский языки, что представляет интерес как для интерпретации этого важнейшего памятника, так и для семитской и, в частности, арабской филологии.

Арабские переводы, представляющие собой предмет специального исследования автора настоящей статьи, зафиксированы в незавершенной работе А. Гаркави² (1835-1919), охватывающей пергаментные рукописи и фрагменты (172 листа).

Впоследствии были идентифицированы и отражены в карточном каталоге Отдела рукописей РНБ еще 194 бумажных листа, тоже содержащих арабский перевод Пятикнижия.

Указанные рукописи представляют собой трехязычные фрагменты на пергаменте на древнееврейском, арамейском и арабском языках в самаритянской графике; двуязычные фрагменты на пергаменте (на древнееврейском и арабском языках) в самаритянской графике; двуязычные фрагменты на бумаге на древнееврейском языке в самаритянской графике, а также фрагменты арабского перевода на пергаменте в самаритянской графике.

В свете богатства и древности материалов, содержащихся в коллекции, не могло не вызвать удивления то, что в имеющихся описаниях не было отмечено отдельных рукописей арабского перевода Пятикнижия в арабской графике, достаточно распространенных в мировых собраниях. В этой связи чрезвычайно интересным оказалось случайное упоминание Хасибом Шехаде фрагмента арабского перевода Пятикнижия, попавшего в рукопись комментария Садаки ал-Хакима³. Это побудило к сплошному просмотру всего раздела (III. Ком-

ментарии к Пятикнижию), в котором был обнаружен данный фрагмент.

Результат превзошел все ожидания. Из 2357 листов этого раздела собрания Фирковича фрагменты рукописей арабских переводов Пятикнижия составили 487 листов, то есть чуть больше пятой части общего числа, что также превышает число листов, ранее идентифицированных предшествующими исследователями (366 листов). В соответствии с ранее выработанной методикой восстановления гипотетических кодексов вновь обнаруженные фрагменты были классифицированы по почеркам с учетом взаимодополняемости текста.

Эта чрезвычайно трудоемкая и кропотливая работа показала, что фрагменты РНБ относятся к семи или восьми кодексам, причем один из них переписан несколькими заметно различающимися почерками. Для удобства ссылки этим кодексам были даны сиглы PQRR'STUV. Группы фрагментов R и R' выполнены практически одним и тем же почерком, но имеют общую часть текста (Втор. 31:19-23), что исключает их отнесение к одному кодексу, но R' (Втор. 31:19-34:1) может представлять собой некогда выполненную часть любого из кодексов PQSTUV.

Наибольший интерес среди вновь выявленных фрагментов представляют, по-видимому, 109 листов, получившие обозначение S. В отличие от всех остальных известных нам образцов самаритяно-арабской письменности они выполнены чрезвычайно беглым почерком, в значительной мере лишенным диакритических знаков, не говоря уже об огласовках, что выглядит особенно странно по отношению к тексту Пятикнижия, исключаящему какую-либо небрежность.

Еще большее удивление вызывают результаты текстуального сопоставления с ранее опубликованными данными о различных самаритяно-арабских рукописях переводов Пятикнижия. Фрагменты S совпадают не с данными рукописей в арабской графике (старейшая датированная относится к 1324 г.), а данными двуязычных и трехязычных рукописей в самаритянской графике, относящихся, в частности, к первым десятилетиям XIII в.

Это позволяет предположить, что кодекс S представляет собой транслитерацию арабской части одной из таких рукописей в самаритянской графике (не совпадающей с известными в настоящее время), сделанную для подготовки новой редакции, возможно даже рукой известного достоверно только по имени Абу Сайда, подготовившего особую редакцию текста, в основном представленную в рукописях в арабской графике. В любом случае фрагменты S очевидно представляют собой одну из древнейших — если не древнейшую — самаритянских рукописей на арабском языке в арабской графике.

Фрагменты, получившие обозначение P (40 листов), представляют интерес в первую очередь благодаря точной датировке. Один из листов содержит колофон с датой 29 мухаррама 741 г. хиджры=1340 г. Среди известных датированных рукописей в арабской графике она оказывается на почетном третьем месте после рукописей 1324 и 1326 гг. Очень характерный извилистый почерк, которым они переписаны, получает конкретную временную привязку.

С другой стороны, фрагменты, получившие обозначение Q (17 листов), переписаны легко узнаваемым почерком фрагментов Кодекса G (или очень близкого к нему по почерку H) Хроники Абу-л-Фатха (составленной в 1355 г.), что также дает возможность датировать их не ранее середины XIV в.

Фрагменты, получившие обозначение T (46 листов), отличаются архаичной палеографической особенностью: частой постановкой трех точек под буквой «син», чтобы надежнее отличить ее от буквы «шин». В мусульманской письменности эта особенность характерна для XII–XIII вв., но в периферийных письменных традициях могла сохраняться дольше⁴. Наряду с рукописями в самаритянской графике, четко различающимися «син» и «шин», рукопись T дает интересный материал для изучения фонетики самаритяно-арабского диалекта.

Обозначение R получили фрагменты (14 листов), переписанные красивым, несколько угловатым насхом и сохранившиеся в значительно поврежденном виде.

Наибольшую трудность представляет собой идентификация фрагментов, условно определенных как кодекс U (154 листа). Они переписаны, очевидно, несколькими незаметно сменяющимися друг друга почерками или одним, но чрезвычайно неустойчивым. Огласовка полная на первых листах (в порядке следования текста) почти исчезает к концу Книги Бытия. О принадлежности данных фрагментов к одному кодексу говорит их взаимодополняемость, а также, косвенно, нахождение в составе одной и той же единицы хранения.

Фрагменты кодекса V (7 листов), отличающиеся, в частности, подробной огласовкой, отделены от фрагментов, получивших обозначение U, в составе той же самой единицы хранения (Сам. III.1), так как содержат отрывки текста, уже засвидетельствованные во фрагментах U.

Выявленные кодексы увеличивают число известных в науке однопольных рукописей арабских версий Самаритянского Пятикнижия в арабской графике по XVIII в. включительно на три четверти.

В заключение остается выразить пожелание, чтобы результаты настоящей работы были учтены при будущей реставрации этих бесценных памятников.

¹ Вильскер Л.Х. Самаритянские рукописи в библиотеках Советского Союза // Народы Азии и Африки М, 1979. N 4. С. 152.

² Гаркави А.Я. Описание рукописей Самаритянского Пятикнижия, хранящихся в Императорской публичной библиотеке. СПб., 1874. С. 241–262.

³ Haseeb Shehadeh Sadagah al-Hakim and his Commentary on Genesis // New Samaritan Studies of the Societe d'Etudes Samaritaines / Mandelbaum Publishing University of Sydney/. 1995 Vol. 3/4 P. 463.

⁴ См.: Настич В.Н. О методах датировки средневековых арабографических памятников эпиграфики Ферганы и Семиречья // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины М, 1995 Вып 3 С. 295–298.

بئذ يبرأهم وتعتلون بالسف سديج للعدم من مياييه ايسر
 ولا لوقله معلم فسرعو في الصعود الى راسكرك ومضروب
 عوميايه وموسى لم يبرج من جمله الميعاز فاخذ في العلاجي
 والكعاني السكات في ذلك الحيل للمهم فمن هوهم كما تصنع
 الرناينز وفولوههم ودقوهم الى خرمه وقعاد والى المسكر
 ٥٥٩٠ ٥٥٩٠

وخطاب الله موسى قولاً خاطب نوا سرا لافل لهم او خلون
 الى رخن ساكنهم التي انا معطتم وتصنعوا نارا الله صعيد
 او ذبحاً في تمزذرا او تبرج او في مواقتكم لفضل راحة الرضو
 له من المقر او من الغنم فلقرب المقر ورائه سريدييه
 سمناء عشر سمناء ملوما تبرج القسط زمنا وجر المثلث
 ربع القسط تصنع مع الصغيد ارمع الذبح للز وخط الواحد
 وذلك في تصنع يده سمناء عشر من ملبونين بالذبح المثلث
 القسط وجر المثلث ثلث القسط يقرب راحة الخوي لربنا
 ٥٥٩٠ ٥٥٩٠ ٥٥٩٠ ٥٥٩٠ ٥٥٩٠

واذ تصنع عجل بقصر صعد او ذبحاً التمزذرا او ذبحاً
 لله يقرب مع عجل لبقير يده سمناء ثلاث اعشار ملوما
 نصف القسط وجر المثلث ثلث نصف القسط نارا
 راحة الرضو لله بلذات تصنع للثور الواحد وللشي الواحد
 الشاء من اجلان ومن الماعز ثقتها الى تصنعون لذلك
 بكل واحد بعدتها ذيل الرضو يصنع هكذا يدا يقرب لناري راحة
 الرضو لله وادجا ورتج حار اللذين في حولتكم لايها لكم تصنع
 نار يدا راحة الرضو لله فا تصنعون لذلك تصنع واحوت
 سنة واقه لكم وللجار المستجير رسم الدهر لاجها لكم كما انتم

واد تصنع مجل بقصر صيدك ان تحتها لعميرين
 مع مجل المقرب هديه سميك له اهنار ملتوته بالزيت نصف المقت
 وهو يقرب اليك نصف القط ناربي راحه الرضي لله هالدا
 تصنع للثور الواحد وللشي الواحد وللشامن الحمار اومن الماء
 لعدتها التي تصفون لذلك تصفون كل واحد من عدتها كل
 الصر ينجي تصنع هكذا يقرب ناربي راحه الرضا لله واذ
 كما وبركم جازا واللايين في جلتم لا جيا لكم وضع ناربي لله فكما
 تصفون كذلك يصنع منه واحد لكم وللجار التجير سنة
 الا انتم لا جيا لكم كما انتم لدا الجار يكون في حصه الله شريعه
 واجد وحكم واجد يكون لكم وللجار التجير فيكم

ووهله ليه :-

وخطب الله موسى قولا خطب بني اسرائيل وقل لهم عند دخولكم
 الي الارض التي انا امد لكم اليها فيكون عندا كلكم من غدا
 لا أرض ترفعوا رايه لله اول معاجمكم رعيقا ترفعوا رايه للرب
 ذلك ترفعوها من اول معاجمكم ترفعوا لله رايه لا جيا لكم واذ

Кодекс U: Сам. III. 1f. 1v. Gen. 12:4-13

بِسْمِ اللَّهِ وَسَارَ مَعَهُ لُوطُ
 وَخَرَجَ مِنْ خَرَّانَ
 وَجِيهَهُ وَكُلَّ سَرَحَمَا الَّذِي
 وَجَرِدُ الْمَسِيحِيِّ إِلَى أَرْضِ
 مَابِلِسَ أَنْ يَبْرَحَ الْبَهَا وَالْمَنْطَرِ حَيْدِي فِي الْأَرْضِ

وَجِيءَ بِالْإِسْرَائِيلِ إِلَى اللَّهِ لِأَيُّومٍ وَقَالَ لَهُ لِنَعْمَكَ أَعْطَى الْإَرْضَ هَذِهِ لِي
 هُنَاكَ مَدِينَةٌ لِي الْمَجَالِي وَأَسْتَقِلُّ مِنْ هُنَاكَ إِلَى الْمَدِينَةِ مِنْ شَرْتِي
 بَيْتِ الْقَادِرِ وَيَصُبُّ مَضْرُوبَةً الْقَادِرِ مِنَ الْغَرْبِ وَالْكَفِيرِ مِنْ
 الشَّرْقِ وَبَنِي هَسَانَ مَدِينَةَ اللَّهِ وَتَأْتِي بِاسْمِ اللَّهِ وَرَحِلَ إِبْرَاهِيمُ سَارًا
 وَرَاحِلًا إِلَى الْحَوْتِ
 وَكَانَ جُوعٌ فِي الْأَرْضِ فَخَذَّ إِبْرَاهِيمُ إِلَى مِصْرَ لِلْحَاوِرَةِ هُنَاكَ أَعْطَى
 الْجُوعَ فِي أَرْضِ مِصْرَ وَكَانَ الْمَقْرَبُ لِلدُّخُولِ إِلَى مِصْرَ قَالَ لِسَرَى
 رَجُلِي أَنِّي قَدْ هَلَمْتُ بِأُمَّةٍ حَسَنَةِ الْمَنْطَرِ أَنْتِي وَيَلُونُ إِذْ يَرُونَكَ
 الْجَحِينَ فَيَقُولُونَ زَوْجَتُهُ هَذِهِ فَيَقْتُلُونِي وَأَيَّاكَ يَسْتَقْتُونَ
 فَوَلَّكَ الْبَهَا لِي أَنْ يَجْسُنَ أَنْي لَأَجْلِكَ وَتَقِي نَفْسِي

«ПРИНИМАЕМ СМЕЛОСТЬ ПОКОРНЕЙШЕ ПРОСИТЬ...»

(Записка Е.Г. Гинцбурга в Еврейский комитет в 1862 г.)

Конец 50-х — начало 60-х годов XIX в. в России были временем Кособого общественного подъема, связанного с общим либеральным политическим курсом правительства. Более благожелательным стало и отношение к евреям. В марте 1856 г. Александр II повелел пересмотреть все существующие постановления о евреях.

В это время в России уже сформировалась группа влиятельных представителей еврейской торгово-промышленной элиты, которая взяла на себя представительство еврейских интересов перед официальными сферами. Крупнейшей фигурой в этой среде был Евзель Гаврилович (Габриелевич) Гинцбург (1812-1878)¹ — крупный откупщик, основатель одного из первых банкирских домов в Петербурге. Помогая правительству в финансовых операциях за границей и, главным образом, в реализации железнодорожных займов, он приобрел большие связи и стал пользоваться влиянием в правительственных кругах. Гинцбург всегда интересовала судьба единоверцев, и свое влияние он использовал в деле борьбы за расширение прав евреев. Он и его окружение действовали традиционным и единственно возможным тогда путем — подавали петиции в соответствующие правительственные инстанции.

В 1856 г. группа еврейских купцов первой гильдии во главе с Е. Гинцбургом подала в Еврейский комитет² первую докладную записку. В ней ходатаи обращались к правительству с просьбой о смягчении ограничительных законов для некоторых наиболее «достойнейших» и «образованнейших» представителей еврейского населения.

Как известно, записка эта не сыграла решающей роли в истории русского законодательства о евреях.

Вслед за тем Гинцбург, используя каждую возможность, представляет более десяти подобных докладных записок, в которых обращает внимание правительства на необходимость смягчения системы различных запретов. Одной из них была записка, поданная 31 июля 1862 г. барону М.А. Корфу³, исполнявшему в то время обязанности председателя Еврейского комитета. В ней Гинцбург ходатайствует о разрешении жительства вне черты постоянной оседлости некоторым груп-

пам еврейского населения, в особенности евреем-ремесленникам. Он сетует на то, что существующая на тот момент правительственная система освобождения от определенных законодательных препон касалась лишь незначительной части евреев.

В отличие от предыдущих записок на этот раз Гинцбург обосновывает необходимость кардинального расширения числа категорий евреев, которым было бы разрешено проживание вне черты оседлости.

Именно эта инициатива Е. Г. Гинцбурга была встречена более благожелательно. Она стала поводом для проведения официального опроса всех генерал-губернаторов губерний, входивших в черту оседлости. Они должны были высказать мнение по поводу просьб и предложений, содержащихся в этом документе.

Как известно, опрос принес благоприятные для еврейского населения результаты. В 1865 г. был обнародован знаменитый Указ о предоставлении права повсеместного жительства мастерам, механикам и ремесленникам.

Записка Е. Г. Гинцбурга находится в Российском государственном историческом архиве, в фонде Еврейского комитета, № 1269, ед. хр. 119 и ранее целиком не публиковалась.

¹ См.: *Слюозберг Г.Б.* Барон Гораций Осипович Гинцбург, его жизнь и деятельность. Париж, 1933; *Ананьич Б.В.* Банкирские дома в России. Л., 1991.

² Комитет для определения мер коренного преобразования евреев (Еврейский комитет). Учрежден 19 декабря 1840 г. Председателями в разное время были П.Д. Киселев, Д.Н. Блудов, М.А. Корф. В Комитет поступали на предварительное обсуждение законодательные дела о евреях, которые затем вносились на утверждение императора. 9 января 1865 г. Еврейский комитет был закрыт, а дела его переданы в Комитет министров.

³ Корф Модест Андреевич (1800-1876) — барон, русский государственный деятель, историк. С 1826 г. работал у М.М. Сперанского во II отделении Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. Участвовал в подготовке «Полного Собрания Законов». В 1849-1861 гг. управлял Императорской публичной библиотекой. В 1861-1864 гг. — начальник II отд. Собственной Его Императорского Величества Канцелярии и одновременно — председатель Еврейского комитета. В своей деятельности в основном придерживался либеральных взглядов. Автор работ по истории восстания декабристов и один из первых биографов Сперанского. См. о нем: *Никитенко А.В.* Дневник: В 3-х т., М., 1955-1956; *Голубева О.Д.* М.А.Корф, СПб., 1996.

Записка Почетного Гражданина,
С.Петербургского 1-ой гильдии купца
Евзеля Габриелевича Гинцбурга.
Об ограничительных о евреях узаконениях.

Его Высокопревосходительству Господину
Главнокомандующему II Отделением Собственной
Его Императорского Величества Канцелярии,
Действительному тайному Советнику,
Статс-Секретарю, Барону Модесту Андреевичу Корфу

Со времени вступления на Престол ныне благополучно Царствующего Государа Императора, в Правительственных распоряжениях относительно евреев преобладают две главные мысли: 1., улучшение их быта посредством дарования им общих гражданских прав и 2., сохранение в то же время, при даровании им этих прав, известной **постепенности***.

Сколько евреи проникнуты чувствами беспредельной благодарности и преданности к Правительству за стремление к извлечению их из униженного положения, столько же они душевно сокрушаются, видя, что постепенность эта весьма медленна, и что снятие некоторых ограничений, особенно по предметам, от которых более всего зависит материальное благосостояние евреев, ограничивалось до сих пор только весьма малым числом избранных, а это не принесло почти никакого чувствительного облегчения для всего еврейского народа.

Из множества ограничительных постановлений, тяготеющих на еврейском народе, **три** главным образом задерживают развитие их благосостояния, без отмены которых существенное улучшение их быта невозможно. Это: 1., ограничение права жительства; 2., ограничения в производстве торговли и приобретении поземельной собственности и 3., бесправность евреев, получивших образование. Между тем, если присмотреться ближе, то по этим трем категориям, евреи, в последние годы, едва ли сделали действительный шаг вперед.

Евреям — купцам 1-й гильдии дозволено приписаться к купечеству городов, вне черты общей их оседлости находящихся, на правах коренного Русского купечества. Но не говоря уже о постановленных для получения этого права особенных условиях, скольким личностям из еврейского 1-й гильдии купечества, которого в

* Здесь и далее все шрифтовые выделения соответствуют тексту документа

Империи есть всего около 100 семейств, коммерческие их дела и имущественное положение на родине позволили переселиться в Великороссийские губернии? Можно с уверенностью сказать, что едва ли наберется 20 человек, которые воспользовались этой милостью. Далее, Евреям дозволено селиться в м. Троках, в известных улицах и кварталах некоторых других городов, до сих пор для них закрытых, в Киеве, Севастополе и Николаеве, но с различными при том ограничениями и изъятиями. Вряд ли можно все это считать действительным расширением круга оседлости евреев, способным на самом деле несколько убавить скопление их на тесном пространстве, в котором они буквально задыхаются.

Между тем усиленные ходатайства евреев об открытии внутренних губерний для жительства и торговли по крайней мере купцов всех 3-х гильдий, одобренных в поведении и знании мастерства ремесленников, отставных солдат, посвятивших службе Отечеству лучшую часть жизни, и лиц, получивших европейское образование, до сих пор не удовлетворено.

Относительно прав торговли евреев, отпускной, ввозной, транзитной и торговли во внутренних губерниях, если не считать дозволение посещать некоторые ярмарки, законодательством нашим до сих пор ничего существенного в пользу евреев еще не сделано. Почти все прежние исключительные постановления остаются в действии.

То же самое должно сказать и о правах на приобретение недвижимой собственности и о занятии сельским хозяйством. Рады считать шагом вперед дозволение евреям покупать и строить дома в Каменце-Подольском и сперва запрещение, а потом опять дозволение покупать у помещиков, остающиеся за наделом крестьянства свободные земли, по прекращении обязательных между ними отношений.

Вот все, что добились евреи в этом отношении.

Между тем евреи все еще не допускаются в Белорусских и частию Малороссийских губернях к проживанию в селах и деревнях, хотя бы и для занятия хлебопашеством, не допускаются к поселению для той же цели на землях казенных, выселяются из казенных имений западных губерний, где они занимались не в звании земледельцев сельским хозяйством, и содержанием разных оброчных статей и недопускаются к участию в торгах на новообразуемые казенные фермы. В Бесарабии местное начальство не дозволяет евреям заселять на своих землях вольных царан*, хотя это именно дозволено даже лицам податного состояния и из этого дозволения не исключены и евреи.

* Свободные крестьяне (молд.)

Что же касается образованных евреев, то результатом всех ходатайств по этому предмету было то, что постановлено допускать в Государственную службу, без ограничения места пребывания, евреев, имеющих дипломы на ученые степени доктора медицины и хирургии, или доктора медицины, а равно дипломы на ученые степени доктора (которым это впрочем дозволялось и по прежним законам), магистра или кандидата по другим факультетам университета, не распространяя при этом сего права на соответствующие сей последней степени звания по медицинской и фармацевтической части, ниже на окончивших курс в гимназиях.

Не трудно понять, сколь ничтожно облегчение, доставляемое еврейскому народу этим постановлением, в сравнении с огромным числом образованного еврейского юношества, если принять в соображение, что по недостатку карьеры, представляемому евреям, по законодательству нашему, другими факультетами, все учащееся еврейское юношество посвящало себя преимущественно медицинской и фармацевтической части, именно той, которая оставлена под прежними ограничениями. В России есть всего только **четыре** еврея, которые получили высшие степени по другим факультетам, да и из них в настоящее время только **один** может воспользоваться благодеянием нового указа. В будущем же мера эта далеко не послужит евреям поощрением, а напротив, скорее отнимет у них всякую охоту к учению, видя, что цель правительства — **слияние** евреев с коренным населением посредством образования, с каждым шагом от них отодвигается и становится для них недостигаемою. Если законодательство делает различие между **медиками и юристами или филологами**, ставя первых в гражданской правоспособности ниже последних, если гимназисты, не могущие конечно не считаться людьми, получившими европейское образование, все еще считаются, по непонятным для нас причинам, недостойными водворения во внутренних губерниях, то какого же образования искать евреям и неужели только евреям с высшими учеными степенями могут и должны слиться с Русским народом, от которого вовсе не требуется сплошного университетского образования? Не значит ли это обречь все еврейское юношество на вечный умственный застой и безнадежность.

На днях обнародованы были новые права Всемилостивейше дарованные евреям Царства Польского. Конечно, мы не с завистью смотрим на возвышение Правительством польских наших единоверцев, напротив, мы ему очень радуемся, потому что он оживил и подкрепил наши упования на то, наступит наконец час, в который Августейший Монарх и Отечески заботливое Его Пра-

вительство взглянут более милостивым оком и на непоколебимо верных и преданных престолу подданных евреев Империи.

Назначение Вашего Высокопревосходительства Председателем Комитета об устройстве Евреев, вселило отраду в сердца еврейского народа, возлагающего новые надежды на гуманные чувства и просвещенный взгляд Ваш на еврейский вопрос в нашем Отечестве. Мы не станем распространяться в доводах. Доказывая на примере, что расширение круга оседлости евреев, не только полезно для них, но и не вредно для коренного населения тех местностей, куда они были бы допущены; что водворение еврейских ремесленников во внутренних губерниях принесло бы большую пользу тамошнему населению, имеющему в них чувствительный недостаток и в то же время избавило бы западный край от излишнего скопления мастеровых, которых чрезмерная и ненормальная конкуренция, ввергает в неисходную нищету; что предоставление евреям свободы в приобретении недвижимой и поземельной собственности, в проживании в селах и деревнях, в поселении на казенных землях в качестве земледельцев, в содержании разных оброчных статей и новообразуемых в казенных имениях ферм, — что все это по законам здоровой политической экономии, усиливая спрос и сбыт частных земель, увеличивая конкуренцию на все исчисленные статьи, способствовало бы к возвышению на них ценности, к поднятию и процветанию сельского хозяйства, и к более правильному разлитию довольства по всем слоям населения; что дарование прав службы и повсеместного водворения евреям кончившим курс в гимназиях привело бы к главной цели правительства — **слиянию их с коренным населением** — гораздо вернее и скорее, чем дальнейшее удерживание их под бременем ограничений в видах слишком медленной постепенности. — Наконец вопрос вообще о том: полезно ли для Государства держать **полтора миллиона** подданных под гнетом ограничений в гражданских правах, — ограничений, сталкивающих их на тесном пространстве, способствующих деморализации их и распространяющих между ними нищету в ужасающих размерах давно уже решен отрицательно в теории правилами государственной экономии, а на практике разными европейскими государствами, в которых эмансипация евреев в самое короткое время преобразовала их в полезных граждан и верных сынов отечества.

Не сомневаясь, что Ваше Высокопревосходительство убеждены во всех этих истинах, мы принимаем смелость, в интересах нашего народа и в видах общей пользы, покорнейше просить благоволите Ваше Высокопревосходительство принять благород-

ную инициативу в столь справедливом как и гуманном деле, и внести куда следует представления.

1., Об уравнивании евреев, окончивших гимназический курс, во всех гражданских правах с коренными русскими;

2., О дозволении евреям-ремесленникам, имеющим одобрительные свидетельства от начальства, пребывать и производить мастерство в великороссийских губерниях.

3., Всех евреев вообще, в черте их оседлости, сблизить в гражданских правах с местными жителями одного с ними сословия.

и 4., Из ограничительных узаконений о евреях, числом более 80-ти, имею честь почтительнейше представить при сем на воззрение Вашего Высокопревосходительства список, самым главнейшим, наиболее препятствующим, развитию их в моральном и материальном отношении.

Список

Главнейших ограничительных о евреях узаконений

Т. III. Уст. о служ. по выбор. Ст. 522, 524, 525 и 528 ограничиваются права евреев о избрании их на службу по городским выборам.

Т. IX. Ст. 781 не дозволяется вольным людям приписываться к землям евреев.

Ст. 1375 запрещается евреям держать христианскую прислугу.

Ст. 1505 в губерниях Витебской и Могилевской евреи, для управления почтовыми станциями вне городов и местечек, не могут держать поверенного из евреев; а в примеч. к этой статье по I Продолж. (?) правило это распространено и на другие губернии.

Т. X. Ст. 1699 ограничиваются права евреев по содержанию оброчных статей.

Т. XI. Ст. 130 ограничение прав евреев купцов 2 гильдии в отношении торговли вне черты их оседлости.

Ст. 131 ограничение прав евреев купцов 3 гильдии в отношении проезда в столицы для покупки товаров.

Ст. 135 таковое же на проезд в Астрахань.

Ст. 136 запрещается евреям в качестве комиссионеров отправлять товары из пограничных таможен в места, где им жительство запрещено.

Т. XI. Ст. 137 ограничены права евреев по подрядам и оптовой продаже по доверенности от дворян.

Ст. 139 ограничены права евреев-фабрикантов в привозе на ярмарки иностранных изделий.

Ст. 144 ограничены права евреев по найму крестьян для сплава лесов и товаров.

Т. XIV. Ст. 16 и 17 ограничение прав евреев на жительство в губернском городе Киеве, в губерниях Черниговской и Полтавской не дозволяется им никаких новых приобретений земель в тех губерниях для собственного поселения или единоверцев своих, в Курляндской губернии поселение евреев из других губерний воспрещается в посады шлоки* ограничение евреев на жительство наравне с Курляндскою губернею.

Ст. 19 ограничение еврейских закройщиков и портных при полках и военных учебных заведениях за чертою их оседлости.

Ст. 20. В губерниях Витебской и Могилевской ограничивается их право по подрядам шоссейных работ по селениям.

Ст. 21. Такое же запрещение евреям Ковенской губернии по шоссейным работам в пределах губернии Курляндской.

Ст. 22. Воспрещение евреям жительство в городе Харьков.

Т. XIV. Ст. 26 запрещается евреям селиться во вновь открываемых городах и местечках по полосе 100 верст вдоль по границе.

Ст. 27. Ограничение прав евреев на постоянное водворение в Ставропольской губернии и Закавказском крае, в которых ныне дозволено только купцам 1-й гильдии.

Ст. 28. Ограничение прав мастеровых евреев, на временное жительство в укреплениях восточного берега Черного моря и портовых городах Анапе, Новороссийске и Сухум-Кале. Примеч. к этой статье по 4 продолж. № 2.

Ст. 30. Поселение евреев в Сибири решительно и навсегда воспрещено. Примеч. по 4 продолж. № 3.

Ст. 32. Отставные нижние чины из евреев не имеют права на жительство в местах, для водворения евреев закрытых.

Ст. 263. Сосланных в Сибирь евреев запрещается поселять на 100 верстном расстоянии от Китайской границы и вообще от границ с неподвластными России народами.

Ст. 282. Ограничение прав евреев на временное пребывание вне черты их жительства, исключая 1-й гильдии купцов.

Ст. 285. Ограничение прав евреев на извозчиков и фурманов.

Ст. 289. Тоже кроме 1-й гильдии купцов на проезд в столицу и другие города, на основании 2 Примеч. к статье 128 Уст. Торг. по 3 продолжению № 1. Примеч. ограничение приказчиков из евреев по переходе от одного к другому купцу на проезд в вышеозначенные места.

Предисловие, публикация и комментарии М. ВИТЕНБЕРГ.

* Шлоки - от названия города в Лифляндской губернии Рижского уезда, еврейскому населению которого Екатериной II было разрешено записываться в русское купечество и мещанство

«ПОГРОМ ВИСИТ В ВОЗДУХЕ»

*Общественные настроения в Киеве после покушения
на П.А.Столыпина*

*(По материалам перлюстрации *)*

Поздним вечером 1 сентября 1911 г. в Киевском городском театре в присутствии императора Николая II членом организации анархистов-коммунистов и агентом Киевского охранного отделения, сыном богатого домовладельца, евреем Д.Г. (М.Г.) Богровым двумя выстрелами был смертельно ранен председатель Совета министров П.А. Столыпин. Подлинные мотивы этого покушения до сих пор остаются до конца не выясненными.

Национальность убийцы едва не стала роковой для еврейского населения Киева — погромные ожидания, моментально вспыхнувшие после покушения, стали спадать только после 9 сентября — дня похорон скончавшегося 5 сентября от ран премьера. Сложившаяся в Киеве предпогромная ситуация не переросла в открытый еврейский погром только благодаря самым решительным действиям местной администрации и назначенного 2 сентября исполняющим обязанности председателя Совета министров министра финансов В.Н. Коковцова, которые сумели принудить даже откровенно черносотенные организации выступить в роли силы, сдерживающей потенциальных погромщиков.

Вот краткая хроника киевских событий. Уже в ночь с 1 на 2 сентября по представлению киевского генерал-губернатора Ф. Ф. Трепова, обеспокоенного ожидаемым наутро погромом, В. Н. Коковцов, приняв на себя ответственность, приказал немедленно вызвать с маневров в Киев два казачьих полка и отдал строжайшее распоряжение об охране еврейского населения, одобренное затем императором днем 2 сентября во время доклада В.Н. Коковцова¹.

Для успокоения еврейского населения, охваченного небывалой паникой, В.Н. Коковцов через своего секретаря и управляющего киевской конторой Государственного банка Г.Е. Афанасьева, на квартире которого он остановился, позволил корреспонденту либеральной «Киевской мысли» напечатать в номере за 3 сентября заметку, в кото-

* Публикатор выражает искреннюю признательность Центру научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер» за предоставленную возможность пройти в июне 1997 г. в Москве стажировку, одним из видимых результатов которой и является подготовка к печати данной публикации

рой со ссылкой на его имя сообщалось, что «местной высшей властью приняты все надлежащие меры против проявления каких бы то ни было беспорядков и что никакие беспорядки допущены не будут»².

2 сентября решительными действиями полиции была разогнана большая толпа, собравшаяся на Софийской площади после молебна о выздоровлении П.А. Столыпина, а три наиболее рьяных агитатора (среди них и хорошо известный по делу Бейлиса студент-черносотенец В.С. Голубев) за откровенные призывы к погрому были арестованы³. 4 сентября возникла реальная угроза погрома в предместье Киева — еврейской Слободке, и туда по распоряжению Ф.Ф. Трепова, согласованному с В.Н. Коковцовым, было откомандировано необходимое количество войск (казаков)⁴.

Повлиять на ситуацию пытались духовные лидеры киевской еврейской общины, молившиеся 3 сентября во всех синагогах и молитвенных домах города о выздоровлении П. А. Столыпина и пославшие на имя генерал-губернатора телеграмму, в которой, осудив покушение, просили последнего засвидетельствовать перед императором верноподданнические чувства еврейского населения⁵.

В этот же день, уловив настроение властей, руководство черносотенного «Киевского союза русского народа», рассмотрев вопрос об угрозе возникновения еврейского погрома, постановило (решение это, правда, было опубликовано только 8 сентября) «принять все зависящие меры для того, чтобы подобного рода беспорядки не были допущены»⁶. Большую работу по недопущению погрома проводили деятели менее антисемитского, чем черносотенные организации, Киевского клуба русских националистов (ККРН). Так, 5 сентября в помещении клуба прошло совещание лидеров всех киевских правых организаций, на котором ввиду строгого предупреждения со стороны властей и приближавшейся смерти П.А. Столыпина обсуждались способы реагирования на события⁷. На следующий день, уже после смерти П.А. Столыпина, поднявший на экстренном заседании городской думы вопрос об ожидаемом населением погроме представитель правой группы — видный член ККРН В.Г. Йозефи заявил, что на упомянутом «собрании представителей правых организаций было твердо решено — не допускать каких-либо манифестаций, чтобы не дать этим пищу для насильственных выступлений»⁸.

Вечером 5 сентября П. А. Столыпин скончался от ран. У местной администрации были все основания опасаться погрома 6 сентября, тем более что в этот день Киев покидал император, присутствие которого в городе являлось для многих потенциальных погромщиков сдерживающим фактором. Поэтому генерал-губернатор уже 5 сентября подписал два документа чрезвычайной важности, которые утром следующего дня были опубликованы всеми киевскими газетами. «...Считаю необходимым предвратить население города, — сообщал в «Известии» Ф.Ф. Трепов, — что всякие насилия и беспорядки мною будут подавлены самым решительным образом»⁹. «Обязательным постановлением» запрещалось населению носить кинжалы, кастеты, кистени, рогатки, финские ножи и т.п. оружие (отметим, обычный арсенал по-

громшиков), за невыполнение чего грозил штраф до 500 рублей или арест до трех месяцев⁰.

В некоторых киевских газетах со ссылкой на полученную в Петербурге из Киева информацию действия киевских властей объяснялись тем, что «исполняющий обязанности председателя Совета министров Коковцов в ночь кончины Столыпина отдал строжайшие приказания по охране еврейского населения, которое охвачено сильнейшей паникой и разъезжается по всем направлениям»¹.

Тем не менее вечером 6 сентября в городе произошли погромные эксцессы. Только своевременное вмешательство городского спасло возле Городского театра студента И. Лившица от расправы толпы¹². А на Подоле, на Александровской улице, нападению подвергся 17-летний Абрам Островский, который от ножевой раны в живот скончался в ночь на 8 сентября в больнице¹³. На Константиновской улице палкой было разбито большое, стоимостью в 420 рублей, стекло мануфактурного магазина Хаима Райзмана¹⁴.

Незамедлительно отреагировал на имевшие место 6 сентября эксцессы генерал-губернатор, который уже в 10 часов утра 7 сентября собрал у себя совещание представителей черносотенных организаций, на котором им «было заявлено категорически, что никакие беспорядки допустимы быть не могут»¹⁵. В этот же день киевские газеты опубликовали подписанное Ф.Ф. Треповым днем ранее «Объявление», в котором до населения доводилась высказанная императором перед отъездом из Киева монаршая воля: «Его величество воспрещает толпе, обществам и отдельным лицам проявление каким бы то ни было образом своеволия, могущего вызвать беспорядки... Державная воля государя императора для всех священна, а потому, — строго заканчивал генерал-губернатор, — питаю полную уверенность, что никто не дерзнет нарушить порядок в пределах края, осчастливленного пребыванием возлюбленного самодержца»¹⁶.

Твердая позиция властей вынудила киевские правые организации последовать примеру «Киевского союза русского народа» и сделать предостерегающие против погромов заявления. В числе первых 8 сентября было опубликовано «Воззвание Соломенского отдела Союза имени Михаила Архангела»¹⁷. Аналогичное решение совета и членов Русской монархической партии «Киевский союз русских людей», принятое 11 сентября, было опубликовано только 17-го, когда угроза погрома уже миновала¹⁸.

Дни с 7 по 9 сентября прошли в целом спокойно и без эксцессов, хотя угроза погрома оставалась еще очень высокой. Только после похорон П.А. Столыпина 9 сентября ситуация начала стабилизироваться, и уже 10 сентября двумя эшелонами отбыли из Киева чины петербургской и московской полиции¹⁹.

Своеобразным вознаграждением правым организациям со стороны высшей администрации края за поддержку ими мер, направленных на предотвращение погромов, стало утверждение генерал-губернатором 8 сентября разработанного членами ККРН проекта положений о комитете по сбору пожертвований на памятник П.А. Столыпину, сре-

ди пунктов которого были и такие, которые косвенно перекладывали на все еврейское население ответственность за покушение. Эти пункты: «1) Пожертвование принимать от лиц всех национальностей, за исключением еврейской... 5) Пожертвования, поступившие от евреев, возвратить...»²⁰.

* * *

Все вышеизложенное представляет собой внешнюю сторону киевских событий: факт покушения, антипогромные меры, принятые властью и под ее нажимом — правыми организациями, отдельные погромные эксцессы... В действительности все было намного сложнее и драматичнее. Киевское еврейское население пережило почти десять страшных дней в ожидании погрома и даже самые решительные действия властей не могли поколебать всеобщей уверенности, что погром все-таки будет. А в этом были убеждены как потенциальные жертвы, так и потенциальные погромщики, как призванные поддерживать порядок жандармские и военные чины, так и просто обыватели, с интересом наблюдавшие за развитием событий.

Эта внутренняя сторона сентябрьских дней в Киеве — настроение населения, его реакция на действия властей, всеобщее возбуждение — как нельзя лучше передается перлюстрированными соответствующими службами Департамента полиции письмами современников. В фонде 102 (Департамент полиции МВД), опись 265 (Перлюстрация) Государственного Архива Российской Федерации (ГАРФ), в двух делах (№ 505 и № 507) отложены 17 писем периода со 2 по 9 сентября 1911 г. и непосредственно относящихся к событиям, вызванным покушением на П.А. Столыпина.

Особая ценность этих писем в том, что они передают, помимо точки зрения их авторов, настроения, захватившие широкие слои населения. Они, как это ни парадоксально на первый взгляд, убедительно доказывают, что еврейский погром в Киеве не состоялся скорее по счастливой случайности, чем по причине принятия жестких противопогромных мер. Какова польза в войсках, стянутых в город для предотвращения погрома, если они глубоко заражены антисемитизмом и сочувствуют погромщикам? Какова ценность антипогромных воззваний и заявлений черносотенных организаций, если они не контролируют значительно превышающий их количеством контингент потенциальных громил?

Письма отражают логику и откровенных погромщиков, для которых погром — «акт патриотический, акт элементарной чистоплотности»; и титулованных «белоперчаточных» антисемитов, призывающих «смотреть сквозь пальцы на вероятный погром жидов»; и тех, кто, сочувствуя погрому, все же выступает против него единственно потому, что... «расходившиеся страсти могут перейти в общий грабеж»; и честных интеллигентов, для которых происходящие события — одна из тех «тяжелых минут», когда «стыдно жить»; и потенциальных жертв погрома — евреев, для которых погром «чувствуется чуть ли не в каждом наглom взоре прохожего»; и тех из них, среди которых «возникла мысль создать самооборону».

Из 17 писем 16 в той или иной мере описывают сложившуюся в Киеве ситуацию либо являются откликом на нее. Одно письмо характеризует положение в Одессе.

* * *

В заключение несколько замечаний археографического характера.

Слова: «Выписка из письма...», которыми сопровождалась все публикуемые письма, за исключением № 15, как и слова: «Копия с письма...», относящиеся к этому последнему, в заголовках опускаются.

Сведения об авторах писем и об адресатах приводятся в заголовках в том виде, как они указаны рукой перлюстратора.

В тексте некоторых выписок из писем публикатором сделаны сокращения, обозначенные многоточием в квадратных скобках. В такие же скобки заключено уточнение текста писем, где это требуется.

Письма публикуются в хронологическом порядке.

¹ См.: Второй допрос графа В.Н. Коковцова (11 сентября 1917 г.) // Убийство Столыпина: Свидетельства и документы. Рига, 1990. С. 279-282

² Хроника // Киевская мысль. 1911. 3 сент.; М. Преступление В.Н. Коковцова // Киевская мысль. 1911. 10 сент

³ Арест Голубева и других // Киевская мысль. 1911. 3 сент

⁴ Чому не зчинивсь у Києві антиєврейський погром після того, як забито Столипіна // Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії. Київ, 1929. Т. 2. С. 377.

⁵ Киевлянин. 1911. 5 сент.

⁶ Протокол заседания Совета Киевского Союза русского народа с участием сотников и десятников охраны союза, состоявшегося 3 сентября // Киевлянин. 1911. 8 сент

⁷ Киев, 5 сентября // Речь. 1911. 6 сент.

⁸ В городской думе // Киевская мысль. 1911. 7 сент.

⁹ Извещение Киевского, Подольского и Вольнского генерал-губернатора жителям г. Киева // Киевлянин. 1911. 6 сент.

¹⁰ Обязательное постановление // Киевлянин. 1911. 6 сент.

¹¹ К кончине П.А. Столыпина // Киевлянин. 1911. 7 сент.

¹² В городе // Киевская мысль. 1911. 7 сент.

¹³ Там же; Смерть от раны // Киевлянин. 1911. 10 сент.

¹⁴ Дикая выходка // Киевлянин. 1911. 8 сент.

¹⁵ Киевлянин. 1911. 8 сент.

¹⁶ Объявление // Киевлянин. 1911. 7 сент.

¹⁷ Воззвание Соломенского отдела Союза имени Михаила Архангела // Киевлянин. 1911. 8 сент.

¹⁸ Выписка из протокола заседания Совета и членов Русской монархической партии «Киевский союз русских людей» 11 сентября // Киевлянин. 1911. 17 сент.

¹⁹ Киевлянин. 1911. 11 сент.

²⁰ В комитете по сбору пожертвований на памятник П.А. Столыпину в Киеве // Киевлянин. 1911. 9 сент

1

«Наум» (Киев) — Н. Спектор, для Юлии (Белая Церковь)

2 сентября 1911 г.

По улицам теперь опасно ходить, настроение города опасное. Из-за покушения на Столыпина¹ все ждут необычайных событий. Правая печать [...] распускает слухи, что Богров² — еврей. Вообрази себе положение еврея, когда нет ни Бродского, ни Гинцбурга, ни Марголина³, которые могли бы кое-что сделать. Торжественные дни⁴ сменились тревожными, печальными. Таково положение еврея, на которого накладывают все вины. И теперь говорят: «Это жид его убил, надо за это их всех перерезать». Привожу дословное выражение уличного торговца.

ГАРФ, ф 102, оп 265, 1911 г., д. 505, л. 54.

2

С неразобранной подписью (Киев) — г-же Е.В. Шилявер
(С. Петербург)

3 сентября 1911 г.

Над киевским еврейством опять нависли черные тучи. Вчера уже была попытка устроить погром, но, очевидно, благодаря присутствию царя, окончилась арестом трех союзников⁵. Однако этот арест мало успокоил местных евреев. Масса евреев покидает город. Правда, евреи, как и всегда, проявляют ненужный, непросительный оптимизм. Всюду и везде слышишь то, что приходилось слышать шесть лет тому назад перед октябрьским погромом⁶: «Коковцов⁷ сказал, что он не допустит, Трепов⁸ сказал, что он не потерпит, Иванов⁹, порядочный человек, сказал, что он не даст своим солдатам расстреливать евреев и т.д.». В другом месте доказывают, что «исходя из строго научной точки зрения» погром правительству не нужен, даже вреден, и что все эти страхи являются результатом излишней внимательности и болтливости евреев. Шесть лет погромного отдыха заставили евреев забыть, какую ценность имеют все эти заявления «авторитетной власти». [...] А между тем именно теперь погромная опасность существует. Киевское общество за несколько дней торжества буквально переродилось. Сильная черносотенная струя забила в нем. [...] Среди еврейского студенчества возникла мысль создать самооборону, но пока у них нет ни денег, ни людей, ни оружия. Больно, тяжело встречать таких надломленных людей, как наши студенты. На

предложение вступить в самооборону получаешь ответ, что самооборона вещь хорошая, но не всегда она защитит еврейство. По другому, зачем и огород городить. И таких много. И все принимавшие участие когда-то в самообороне и революционных организациях. В общем очень скверно.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 66.

3

«И.Д.» (Киев) — А. Клепцову (Версаль)

4 сентября 1911 г.

[...] На Софийской площади «союзники» пытались после молебна о выздоровлении Столыпина устроить митинг¹⁰, на котором студент Голубев¹¹ начал подбивать народ к избиению жинов. Полиция разогнала толпу, а Коковцов объявил, что он не допустит никаких беспорядков. Боюсь, что все-таки у нас погром будет — не теперь, а после отъезда государя.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 81.

4

«Мери» (Киев) — ее превосходительству Е.П. Васильчиковой (С. Петербург)

4 сентября 1911 г.

[...] Мужа я почти не вижу, он все среди своих националистов¹², где много работы, чтобы энергично противодействовать погромному настроению толпы. Власти же думают только о предотвращении погрома и пересаливают. Вчера, например, несколько глупых молодых людей было избито полицией только за то, что они запели гимн. Выходит так, что за гимн карают, а еврея держат в охране и подпускают к государю. [...] Теперь можно сказать одно, что до отъезда государя погрома не будет — время есть и воинским частям, с одной стороны, и 3000 человек наших, с другой стороны, удастся, Бог даст, не допустить погрома. Но большая ошибка считать националиста погромщиком, умнее было бы действовать сообща и, кажется, Коковцов начинает это понимать». [...]

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 85

5

Н.Тальберг¹³ (Киев) — Н.В. Поливанову (Поливаново
Симбирской губернии)

5 сентября 1911 г.

[...] Негодование царит во всех слоях общества... Были уже попытки погрома. Говорят, что войска во главе с офицерами открыто заявляют, что они не будут прекращать погрома. Начался повальный отъезд жидов [...]

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 88.

6

«Твой Саша»¹⁴ (Киев) — М.Н. Карауловой (Одесса)

5 сентября 1911 г.

В Киеве готовится грандиозный погром; принимаются меры к его предотвращению, стянуты войска, но едва ли удастся. Царит во всей массе населения страшное озлобление, офицеры и солдаты говорят, что не пойдут против народа, так как сами в душе ему сочувствуют. [...]

До сих пор не удалось сделать доклада командиру корпуса — приказано ожидать.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 89.

7

А. Бенкендорф (Киев) — ее превосходительству
О.А. Бенкендорф (Диканька Полтавской губернии)

5 сентября 1911 г.

Богров, оказывается, был в Купеческом собрании¹⁵, но не решился стрелять в государя, боясь еврейского погрома. Но погром все-таки будет, так велико возмущение всего киевского населения против злоумышленника и его одноплеменников, тем более что войска, по всем вероятностям, не особенно охотно будут защищать жидов.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 90.

8

«Петя» (Варшава) — капитану М.И. Грязнову (Киев)

5 сентября 1911 г.

По последним известиям, Богров жидовского происхождения. В Киеве ждут погромов, в предотвращение коих городская дума разослала населению извещение^{1 6}, что Богров — чин сыскной тайной полиции и не жид. По-моему, это провокация! Удерживать население от акта патриотического, акта элементарной чистоплотности, т.е. от жидовского погрома — есть провокация. Рано или поздно, а погром будет.

ГАРФ, ф 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 94.

9

Ильин (С. Петербург) — И.И. Осипову (Москва)

5 сентября 1911 г.

[...] Мне кажется, для избавления от этой заразы [евреев] есть один лишь способ: приостановить на некоторое время действие уголовного закона, т.е. не считать убийство жида-паразита за преступление. Я уверен, что не пройдет и месяца, как в России не останется ни одного жида, — все уйдут из нее.

ГАРФ, ф 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 96.

10

Профессор В.Н. Перетц^{1 7} (Киев) — его превосходительству
А.А. Шахматову^{1 8} (С. Петербург, Академия Наук)

6 сентября 1911 г.

Пишу в одну из тяжелых минут, когда «стыдно жить». Я пишу, а вокруг речи о надвигающемся погроме, ожидаемом 8-го. Сейчас говорил студент — поэт Эльснер, что его предупредил об этом... офицер. Интеллигентный человек — добровольно, ради какой-то «оригинальности» служащий в охране.

Несмотря на строгое объявление генерала Трепова — еврейское население в панике бежит куда глаза глядят. Полиция «успокоительно» обещает, что «до похорон Стольпина» ничего не будет. А потом несчастным тысячам придется отвечать за поступок безумца. Ждем погрома 8-го. Говорят, грабежей не будет, будут убивать. Об этом говорят открыто лавочники, базарная толпа... И в историю многострадальной родины нашей впишется еще одна кровавая страница. Видно наши «Кулябки»^{1 9} умеют только орга-

низовывать погромы на беззащитных бедняков, вымешая на них свою бездарность в «охранном» деле.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 97

11

Граф В.Олсуфьев (Виареджо, Италия) —
графине Олсуфьевой (Москва)

6 сентября 1911 г.

[...] Надеюсь, что шаркнут из Киева злосчастного Трепова и все начальство. Это нужно сделать прежде всего: 2) смотреть сквозь пальцы на вероятный погром жидов; [...] 4) евреев ограничить в правах и отодвинуть к западу черту оседлости. [...]

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 99.

12

Член Одесской судебной палаты В. Кармин (Одесса) —
Я.Я. Лихачеву (С. Петербург)

6 сентября 1911 г.

Настроение в Одессе крайне тревожное. Есть здесь такая газетка «Русская речь» (орган «Союза русских людей»), нечто вроде «Русского Знамени». Так вот сей орган напечатал статью, заканчивающуюся так: «Пусть же все жида и ответят за одного изверга Мордко Богрова» (№ 1714, от 4 сент. 1911 г.). Можешь себе представить, что творится с жидовской беднотой одесской при таком явном призыве к погрому, предусмотренном 129-й и какой угодно статьей Уголовного уложения. При всей моей антипатии к жидам — я не сторонник выпуска пуха из перин и кишек из брюха... К счастью, сверху даны, по-видимому, серьезные директивы, а Толмачев²⁰ объявил в газетах, что ляжет костьми, но не допустит беспорядков. Нужно думать, что при его всемогуществе удастся осуществить это благое намерение.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 505, л. 100.

13

«К.Л.» (Киев) — его превосходительству Л.А. Теляковскому
(С.-Петербург)

6 сентября 1911 г.

[...] Настроение публики и вообще настроение населения Киева повышенное и достаточно самого пустяшного столкновения меж-

ду христианином и евреем и начнется погром. В газетах объявлено распоряжение Трепова, что ввиду повышенного настроения, порождающего в некоторых слоях общества возможность волнений, [ситуация] «понуждает меня в целях успокоения населения сим заявить, что мною приняты меры к предупреждению каких-либо нарушений порядка». Это все лобезное расшаркивание перед жидами. А дальше генерал-губернатор извещает уже грозно и сурово и громит русских: «Вместе с тем считаю необходимым предварить население города, что всякие насилия и беспорядок мною будут подавлены самым решительным образом»²¹. Выходит так, что все заботы генерал-губернатора направлены к охранению неприкосновенности жидов. Эта глупая редакция многих возмущает. Неужели нельзя было обойтись без первой части этого извещения, утешающего бедных жителей, перепугавшихся до смерти своих пакостей. Я очень хорошо сознаю, что погром допускать нельзя, потому что начавши с погрома евреев, расходившиеся страсти могут перейти в общий грабеж, но зачем так предупредительно заботиться об утешении евреев. Конечно, такая забота вызвана со стороны Бродского и Марголина и желанием быть перед ними любезным. Но грустно, что русский генерал расшаркивается перед жидами и грозен, но милостив к своим. [...]

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 507, л. 1.

14

«Твой Павлик»²² (Киев) — С.П. Боровской (Одесса)

6 сентября 1911 г.

Я и другие наши были в наряде на улице, когда в театре было совершено покушение на Столыпина. Билеты в театр повесили только жандармы; у нас даже на улице происходили инциденты с их офицерами, — они все время чувствовали себя хозяевами и всюду распоряжались... [...] 9-го похороны Столыпина; говорят, что нас отпустят, но мы боимся задержки из-за погрома еврейского, который безусловно будет, — только вопрос — когда, может завтра с утра, а вернее после похорон Столыпина.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 507, л. 9.

15

Б. Юзефович (Киев) — С.К. Глинке-Янчевскому²⁴
(С. Петербург)

8 сентября 1911 г.

Убедительно прошу напечатать в ближайшем № «Земшпны» и прислать мне экземпляров 10 этого номера.

Открытое письмо исполняющему обязанности
председателя Совета министров В.Н. Коковцову

Милостивый государь Владимир Николаевич. Почти во всех газетах появились следующие два известия, до сих пор никем не опровергнутые.

1) «На допросе Богров заявил, что хотел совершить покушение на более высокую особу, но побоялся еврейского погрома»^{2 5} («Гражданин», суббота, 3 сентября).

2) «От имени замещающего статс-секретаря П.А. Столыпина по должности председателя Совета министров - министра финансов статс-секретаря В.Н. Коковцова мы (еврейская газета «Киевская Мысль») можем сообщить, что местной высшей властью приняты все меры против проявления каких бы то ни было беспорядков и что никакого беспорядка допущено не будет»^{2 6} («Новое время», № 12746).

Итак, гг. жида, не бойтесь погромов, стреляйте в кого хотите, ибо В.Н. Коковцов, временно председательствующий в Совете министров, ручается, что таковые допущены не будут.

Я, конечно, ни минуты не сомневался в вашей верности и преданности государю [...], но, Владимир Николаевич, для спокойствия царя и России поспешите сложить с себя обязанности председателя Совета министров, ибо сами видите, что вы относитесь к ним весьма легкомысленно: давать жидам подобные обещания слишком опасно.

Примите, милостивый государь, уверения в совершенном моем почтении и преданности.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 507, л. 31.

16

С неразобранной подписью (Полтава) — Ф.С. Пеймер,
для Зямы (С. Петербург)

9 сентября 1911 г.

Ты находишься вне пределов Киева и поэтому не можешь себе вообразить всей силы гнетущего и подавленного настроения, какое царит теперь там. Погром висит в воздухе, чувствуется чуть ли не в каждом наглом взоре прохожего, который в любую минуту из мирного обывателя может превратиться в дикого, необузданного зверя. Несмотря на уверения правительства, паника идет крещендо: ломбарды переполняются закладами, торговые предприятия замирают, в поездах места беругся с бою, лишь бы уйти от ужаса ожидания. По вечерам бдительность патрулей ослабевает

и тогда избранных Бог осыпает милостями: кому голову проломают, как студенту Ливершицу^{2 7}, кого ножом в живот пырнут, как несчастного Островского^{2 8} и т.д. О стеклах в еврейских магазинах и говорить нечего, лопаются от независящих обстоятельств частенько. Из Одессы, Екатеринослава, Елисаветграда доходят тревожные слухи, но все-таки есть основание думать, что сферы не считают удобным в данный момент инсценировать народное негодование.

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 507, л. 34.

17

Без подписи (Киев) — m-me Sasonoff (Suisse, Lugano-Paradiso,
Poste restante)

9 сентября 1911 г.

[...] После покушения и смерти ждали и готовились к погрому. Еврейское население тысячами бежит из Киева. Таким образом мы неожиданно, негаданно очутились в центре политических событий. [...]

ГАРФ, ф. 102, оп. 265, 1911 г., д. 507, л. 36.

¹ Столыпин Петр Аркадьевич (1862-1911) - председатель Совета министров и министр внутренних дел с 1906 по 1911 г. Смертельно ранен в Киеве 1 сентября. Скончался 5 сентября 1911 г.

² Богров Дмитрий Григорьевич (Мордко Гершкович, 1887-1911) - сын богатого киевского домовладельца, помощник присяжного поверенного. В 1906 г. примкнул к группе анархистов-коммунистов. С 1907 г. - сотрудник Киевского охранного отделения под кличкой «Аленский». Вечером 1 сентября 1911 г. двумя выстрелами смертельно ранил в Киевском городском театре П.А. Столыпина. По приговору Киевского военно-окружного суда повешен 12 сентября 1911 г.

³ В письме упомянуты еврейские общественные деятели, имевшие некоторое влияние на высшую киевскую администрацию, крупные промышленники и финансисты, миллионеры, меценаты и филантропы:

Бродский Лев Израилевич (1852 - 1923) - один из крупнейших сахарозаводчиков и банкиров;

Гинцбург Владимир Горациевич (1873 - после 1917) - один из наследников известнейшего петербургского банкирского дома баронов Гинцбургов. Был женат на родной племяннице Л.И.Бродского Клавдии Лазаревне Бродской;

Марголин Давид Семенович (1850 - после 1917) - основатель крупных торгово-промышленных предприятий. Перед высшей администрацией Юго-Западного края часто отстаивал интересы киевской еврейской общины. Был членом комитета Общества для научных еврейских изданий.

⁴ Речь идет о торжественных днях пребывания в Киеве (с 29 августа по 6 сентября 1911 г) императора Николая II и членов его семьи

⁵ «Союзники» - обобщающее название членов черносотенных монархических организаций.

⁶ Имеется в виду октябрьский еврейский погром 1905 г. , имевший место в Киеве 18-19 октября.

⁷ Коковцов Владимир Николаевич (1853 - 1943) - в 1904-м - октябре 1905-го и в 1906-м - январе 1914-го - министр финансов, со 2 сентября 1911 г - и о , а с 9 сентября 1911 по январь 1914 г - председатель Совета министров.

⁸ Трепов Федор Федорович (1854 - 1938) - генерал-адъютант, генерал от кавалерии , в 1908-1914 гг. - Киевский , Подольский и Волынский генерал-губернатор.

⁹ Иванов Николай Иудович (1851 - 1919) - генерал от артиллерии, в 1908-1914 гг - командующий Киевским военным округом.

¹⁰ Митинг был устроен «союзниками» около двух часов дня 2 сентября.

¹¹ Голубев Владимир Степанович (1891 - 1914) - студент Киевского университета, товарищ председателя, а затем председатель монархического Патриотического общества молодежи «Двуглавый орел» Играл заметную роль в деле Бейлиса как инициатор обвинения последнего в ритуальном убийстве.

¹² Речь идет о членах Киевского клуба русских националистов (1908-1918) - умеренно правой антисемитской организации, проводившей тем не менее значительную антипогромную агитацию в дни сентябрьского кризиса в Киеве

¹³ Тальберг Николай Дмитриевич (1886-1969) - правый общественный деятель , с 1910 г. - член «Русского собрания», чиновник по ведомству министерства внутренних дел (1907-1917), в 1911 г. - советник Киевского губернского правления.

¹⁴ Из текста письма видно, что «Саша» - жандармский или военный офицер.

¹⁵ 31 августа 1911 г. в саду Купеческого собрания киевским городским управлением и купеческим обществом был устроен прием в честь императора и его дочерей, на котором в качестве агента охраны присутствовал Д.Г.Богров.

¹⁶ На чрезвычайном заседании Киевской городской думы 2 сентября 1911 г. выяснилось, что билет в театр на парадный спектакль был выдан Д.Г Богрову Киевским охранным отделением, поэтому дума постановила:

«Отпечатать во многих экземплярах фотографическую копию с книги, в которой сделана запись, указывающая, чрез чье посредство был получен преступником билет в театр (№ 406, 18 ряда), так как таковой не был выдан городским управлением.» См.: Чрезвычайное собрание Киевской городской думы // Киевлянин. 1911. 3 сент.

¹⁷ Перетц Владимир Николаевич (1870-1935) - известный филолог, профессор Киевского университета (1903-1914), с 1914 г. - член Петербургской академии наук

¹⁸ Шахматов Алексей Алексеевич (1864-1920) - известный филолог, академик Петербургской академии наук с 1897 г., профессор Петербургского университета с 1909 г., председатель отделения русского языка и словесности Петербургской академии наук (1906-1920).

¹⁹ Кулябко Николай Николаевич (1873-1920) - подполковник отдельного корпуса жандармов, в 1906 - 1911 гг. - начальник Киевского охранного отделения, использовал в качестве агента Д.Г.Богрова.

²⁰ Толмачёв Иван Николаевич (1863 - после 1917) - генерал-лейтенант, в 1908-1911 гг. - Одесский градоначальник, прославившийся своим попустительством черносотенным организациям.

²¹ Автор письма цитирует с незначительными искажениями оригинального текста «Извещение Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора жителям г. Киева» от 5 сентября 1911 г. См.: Киевлянин. 1911. 6 сент.

²² Из текста письма видно, что «Павлик» - или городской полицейский (не жандарм), или военный чин.

²³ Юзефович Борис Михайлович (1843-1911) - влиятельный киевский монархист, один из основателей правых организаций в Киеве, в 1905-1907 гг. - председатель Киевской монархической партии и Киевского отдела Русского собрания.

²⁴ Глинка-Янчевский Станислав Казимирович (1844-1921) - правый публицист, редактор петербургской газеты «Земщина» (1909-1917) - органа Союза русского народа и фракции правых в Государственной думе.

²⁵ На допросе 2 сентября 1911 г. Д.Г.Богров, дававший весьма противоречивые показания, действительно упомянул (при этом отказавшись подписать содержащий это упоминание протокол), «что у него возникла мысль совершить покушение на жизнь государя, но была оставлена из боязни вызвать еврейский погром. Он, как еврей, не считал себя вправе совершить такое деяние, которое вообще могло бы навлечь на евреев подобное последствие и вызвать стеснение их прав». Черносотенцы широко использовали данное показание Д.Г. Богрова в погромной агитации. См.: Протоколы допросов // Убийство Столыпина: Свидетельства и документы. Рига, 1990. С.201.

²⁶ Впервые цитируемое сообщение было опубликовано в газете «Киевская мысль» См.: Хроника // Киевская мысль. 1911. 3 сент.

²⁷ По сообщениям газет, фамилия студента была не Ливершиц, а Лившиц. Вечером 6 сентября И. Лившиц был избит на Владимирской улице, возле Городского театра, толпой молодых людей со значками Союза русского народа, и только вмешательство городского спасло студента от расправы. См.: В городе // Киевская мысль 1911. 7 сент.

²⁸ Островский Абрам - 17-летний еврей, умерший в ночь на 8 сентября от раны, нанесенной ему одним из компании парней, напавших на него около 11 часов вечера 6 сентября на Подоле, на Александровской улице. См.: Смерть от раны // Киевлянин. 1911. 10 сент.; В городе // Киевская мысль. 1911. 11 сент.

*Вступительная статья, публикация и комментарии
В.ЛЮБЧЕНКО*



ВОСПОМИНАНИЯ

А. Перельман

МОЙ ОТЕЦ*

Ребенком я боялся отца, а подростком я его не любил. Фанатик, для которого все вопросы жизни решались религией, хасид, для которого высшим авторитетом был цадик; человек чуждый современной ему европейской культуре, он был исключением даже среди окружавшего нас в детстве общества, стоявшего далеко не на уровне века. Нетерпимый в вопросах веры и религиозного ритуала, озабоченный главным образом нашим религиозным воспитанием, он давил на нас, не предоставляя нам никакой свободы. Он не допускал почти никаких детских утех, почти никаких игр. Играть на дворе с нашими сверстниками, а тем паче с нееврейскими мальчиками, нам было строго запрещено. Но даже с еврейскими мальчиками мы не должны были играть в «нееврейские» игры. А к «нееврейским» играм относились все игры, которые более всего могли привлечь живого здорового ребенка. Я с завистью смотрел на шумно игравших во дворе ребят, лазивших по лестницам и крышам, игравших в «лапту» и другие игры. Я не смел присоединиться к ним, боясь, как бы отец не накрыл меня на месте преступления.

Когда я немного подрос, я тайно от отца — при попустительстве матери — бегал в «Детский сад» на взморье, чтобы посмотреть на устраиваемые там детские игры, на занятия гимнастикой. Вдали от взоров отца, я позволял себе там ходить на ходулях и заниматься кое-какой гимнастикой. Следил я также с большим интересом — опять-таки в величайшей тайне от отца — за велосипедными гонками, устраивавшимися на пустыре недалеко от нашего дома, восхищаясь сперва мастерством молодого Саши Цорна¹, а затем — затмившим его известным Уточкин².

* Этой главой мы продолжаем публикацию мемуаров издателя и литератора Арона Филипповича (Фишелевича) Перельмана (1876-1954), начатую нами в № 2 (18) «Вестника Еврейского университета в Москве» за 1998 г. Комментируя эту и последующие главы, мы не повторяем комментарии, сделанные ранее

Отцу моему казалось бы невероятным увлечение еврейского мальчика такими «гойскими делами». Гейне рассказывает, как навстречу возвращающемуся в субботу из синагоги раввину бросилась еврейская женщина с плачем: «Рабби! Мой единственный сын упал с лестницы и сломал себе ногу!» — «А зачем еврейскому мальчику лазить на лестницу, да еще в субботу?» — последовал ответ раввина. Я оживал, когда отец уезжал по делу или к своему цадику, и я мог более или менее свободно дышать.

Уже в годы ранней юности я стал «бунтовать» против отцовского гнета. Отец невзлюбил меня, смотрел на меня недружелюбно и заботливо оберегал от моего тлетворного влияния младшего сына Гришу. И, надо признать, я действительно вовлекал Гришу во всякие «непозволительные» предприятия.

С годами мои протесты стали принимать все более бурный и весьма часто дерзкий характер. Не только мать моя осуждала мои дерзости, но и старшие сестры, сами страдавшие от гнета отца, неодобрительно относились к дерзким формам моего протеста.

Восстав против отца, я, одновременно, восстал и против строго соблюдавшегося у нас статуса чинопочитания старших. А у нас дома строго соблюдали иерархию старшинства: младший обязан был относиться с почтением к старшему, за столом сидели в порядке старшинства, младшему не полагалось сесть раньше старшего, религиозный обряд «Кидуш» совершался также в порядке старшинства и в том же порядке раздавались блюда и т.д. Своим бунтом я вызвал против себя недоброжелательство старшего моего брата Озиаса, считавшего себя вправе держать меня в узде и осуществлять по отношению ко мне права старшего. Мы уже тогда невзлюбили друг друга и наши отношения остались натянутыми до конца его жизни.

В основном мой «бунт» был, конечно, направлен против отца, и у меня даже явилась однажды мысль бежать из дому и креститься, чтобы окончательно избавиться от домашнего гнета. Я долго после этого угрызал себя за то, что такая мысль могла возникнуть у меня хотя бы на миг. Но гнев против домашнего ига был так велик, что в беспомощных поисках спасения я дошел и до такой мысли.

Прошли юношеские годы, и отношение мое к отцу изменилось. Постепенно, освобождаясь от его давления, я научил-

ся смотреть на него со стороны, более объективно. И иногда я стал замечать, что он незаурядный по своим душевным качествам человек. Его вера была так глубока и сильна, что отступления и какие-либо колебания в этом вопросе были для него немислимы. В средние века такие, как он, шли без колебания на костер за свою веру. Вопросы личной жизни и материальной обеспеченности у него всегда отступали перед вопросами религиозными, перед теми высшими интересами, которые его больше всего занимали.

В своих личных делах он не отличался ни большой деловитостью, ни настойчивостью. Но когда дело касалось помощи бедным, в особенности когда надо было помочь обедневшим, разорившимся, известным ему лицам, тогда он покоя не знал, тогда он был неутомим и полон энергии. Когда наступали холода, отец заботился, чтобы «клиентура» его была обеспечена дровами. Но так как среди этих лиц многие стеснялись открыто пользоваться общественной помощью, то отец, уже глубокий старик, в лютый мороз бывало сопровождает возницу с дровами через весь город, для того только, чтобы нуждающийся не должен был сам хлопотать и чтобы соседи его случайно не узнали от служащих комитета, что дрова привезены из складов комитета помощи бедным. Он всегда был занят хлопотами, сбором денег для кого-нибудь из обедневших знакомых, постоянно о них заботился, входил во все их горести и нужды: то зима наступает и надо заранее приготовить топливо, то пасха приближается и надо обеспечить достойную встречу «праздника освобождения», то кто-нибудь заболел, а то кто-нибудь из них должен был справлять свадьбу дочери. Со всеми этими нуждами приходили к отцу, и все эти нужды он принимал близко к сердцу, как свои собственные.

Я не вспомню, чтобы он — суровый и нетерпимый по отношению к нам — когда-нибудь был нетерпелив или недостаточно внимателен и мягок по отношению к обращавшимся к нему за помощью. За год до смерти отца (ему тогда уже было за 80), он собрал довольно значительную сумму для обедневшего сына давно умершего приятеля своего, хасида того же цадика, что и он. Бедняк этот выдавал свою дочь замуж, и надо было справить свадьбу «как у людей». Отец с трудом собрал всю требуемую для приданого сумму, но на устройство свадебного пира и еще на какие-то непредвиденные расходы не хватало около 100 рублей. За несколько дней до свадьбы

А.Ф. пришел к отцу и стал выговаривать ему, как показалось присутствовавшей при этом сестре моей Соне, в недостаточно почтительном тоне (к отцу, который был значительно старше его, он обыкновенно относился с большим почтением). Отец всячески оправдывался и старался доказать ему, что больше денег ему не удалось раздобыть, что он сделал все возможное. После ухода А.Ф. Соня, возмущенная его поведением, сказала отцу: «Вечно ты с ним возишься и заботишься о нем, и теперь ты только и занимался свадьбой его дочери, а он смеет разговаривать с тобой в таком тоне!» — «Что ты, что ты, дочь моя (Соня больше всех нас унаследовала от отца потребность всегда помогать близким и знакомым), ему же тяжело. Разве можно на него обижаться? Войди в его положение! А может быть он и прав. Может быть, если бы я не ленился, не считался со своими удобствами и своим гонором, я достал бы и эту сумму, и ему не пришлось бы так волноваться и огорчаться».

К нуждающимся он всегда относился как к больным, которых нельзя огорчать, нельзя резкого слова сказать. С ними нужно быть сугубо осторожными в выражениях. Он никогда не считал, что люди, получающие от него или через его посредство помощь, чем-нибудь ему обязаны, или — упаси боже — должны выказывать ему благодарность. Помогать близким он считал своим долгом, но рассчитывать за это на какое-либо особое внимание, уже не говоря о благодарности, со стороны тех, кому он помогал, он считал бы величайшим грехом.

На похоронах его раввин Полинковский³ в своем надгробном слове рассказал следующее: за десять дней до смерти отца он, раввин, сидя у себя на балконе, увидел направляющегося к нему отца моего. «Не поднимайтесь, реб Фишел, — закричал он ему. — Если я Вам нужен, то я спущусь к Вам». (Раввин был моложе отца.) «Нет, нет, — ответил отец, — я к Вам поднимусь». Оказалось, что он хотел устроить на должность при раввинате и опасаясь, что стоя на улице, в спешном разговоре, он не сумеет должным образом отстоять своего протеже, он, несмотря на свои 82 года, не поленился подняться к раввину.

В деле помощи нуждающимся он, можно сказать, был представителем лучших традиций старого еврейства. Не будучи в состоянии уделять много из своих личных средств, он постоянно собирал для нуждающихся среди родственников и знакомых; постоянного хлопотал о ком-нибудь, часто в ущерб своему положению.

С детства мы привыкли к тому, что у нас гостили родственники и родственницы, приезжавшие за помощью к своим богатым родственникам в Одессу. Большинство наших родственников в Одессе действительно были весьма состоятельными людьми, некоторые даже богатыми. Мы с ними не поддерживали близких отношений. Это были люди совершенно иного толка, чем отец, — типичные представители одесской еврейской буржуазии того времени. Люди без традиций, усвоившие только внешние формы европейской культуры, не соблюдавшие религиозных обрядов не потому, что они переросли их, а потому, что обряды эти могли отозваться неблагоприятно на их коммерческих делах. Они не принимали участия в еврейской общественной жизни не потому, что они идейно отошли от вероисповедных или узко национальных интересов, а потому, что это не давало им ни нужных связей, ни знакомства с каким-нибудь крупным чиновником, генералом или зашудалым русским аристократом, что повысило бы их положение в «обществе». Эти люди не могли, конечно, дружелюбно относиться к приезжавшим к ним бедным провинциальным родственникам. Они могли их только компрометировать.

К отцу, который не прибегал к их материальной помощи, у них было какое-то особое отношение: непреклонная вера отца и его постоянные заботы о других внушали им уважение к нему. В глубине души, думаю, они все-таки боялись, как бы в день великого суда им не пришлось отвечать мстительному и карающему богу Израиля за тяжкие грехи, совершенные ими. И втайне они надеялись, что в этот страшный день их богобоязненный, добросердечный близкий родственник, близкий вместе с тем и к карающему богу, возьмет их под свое покровительство.

Приезжавших родственников отец водил к богатой родне и удостоверял их родство с нами.

Наибольших сумм от богатой родни обыкновенно добывалась близкая родственница отца Финкеле — почтенная еврейка, сама когда-то весьма состоятельная женщина, приезжавшая ежегодно за помощью к своей одесской родне.

О Финкеле стоит рассказать более подробно. Я ее помню с самого детства. Нас тогда, помню, поражало, что приезжая женщина обращается «на ты» к нашему отцу, к которому все относились очень почтительно. К маме она также обращалась «на ты», в то время как та ей говорила «вы». Она была не-

сколько старше и отца и матери. В своем городе она поддерживала видимость зажиточной жизни, считалась почтенной «хозяйкой» и даже занималась благотворительностью. Да и жила она там более или менее зажиточно. У нее был свой дом, корова, и жила она во всяком случае безбедно. Муж ее дочери был состоятельный лесопромышленник или посредник по покупке и продаже леса, человек не мелочный и к ней, по ее же рассказам, очень хорошо относившийся. Она часто рассказывала о его широком образе жизни, да очевидно, он и жил хорошо. И, тем не менее, она почти ежегодно приезжала в Одессу к своим богатым родственникам, которые принимали ее далеко не породственному. Неделями она выжидала приема, после которого жаловалась на свою горькую долю, на унижения. Все это не мешало, однако, ее последующим приездам. Она, очевидно, считала богоугодным делом от времени до времени изымать у своих богатых неверующих родственников некоторую сумму в пользу такой благочестивой еврейки, как она, Финкеле.

У нас она гостила месяцами. Приезжая в Одессу, она не утомляла себя. Медленно, не спеша обходила всех родственников, не пропуская никого, у кого можно было рассчитывать получить какую-нибудь лепту.

Родители мои были всегда предупредительны к гостившим у нас бедным родственникам, боясь их чем-нибудь обидеть. При скромных средствах нашего отца мать старалась быть очень скромной и в расходах на стол. Так как дома у нас почти всегда гостили какие-нибудь родственники, то мать и не считала нужным улучшить стол для гостей — «чем богаты, тем и рады», в пределах возможного гости принимались весьма радушно. Никогда я не слышал нареканий отца или матери на то, что родственники эти злоупотребляют нашим гостеприимством и живут у нас слишком долго. Но Финкеле стол наш не удовлетворял. Дома она привыкла к обилию молочных продуктов, к ежедневному куриному бульону, к белому мясу и т.п. Мать моя не считала себя обязанной заказывать для нее особые блюда. И Финкеле в «дружеских», весьма благочестивых выражениях критиковала хозяйственные способности матери.

Надо сказать, что матери моей, державшейся всегда весьма независимо по отношению к нашим богатым родственникам и гордо скрывавшей от других нужду, если она бывала иногда в нашем доме, было не по душе поведение Финкеле. Она не

понимала, как можно без крайней нужды попрошайничать даже у близких родных; она поэтому не уважала Финкеле, хотя считала себя обязанной оказывать ей, как близкой и старшей родственнице, внимание и гостеприимство. Финкеле, женщина не глупая, отлично чувствовала отношение матери к себе и платила ей скрытой неприязнью. Коллизия эта выявлялась не в бытовых вопросах, а в вопросах идейно-религиозных. Мать моя по своим семейным традициям принадлежала к противникам хасидизма — «миснагдим». Она происходила из древнего раввинского рода, насчитывавшего много поколений знаменитых раввинов крупнейших общин. С детства она была приучена почитать ученость и не доверять чудесам цадигов. С отцом она на этот счет в дискуссии не вступала: это повело бы к слишком крупным столкновениям. Да и отец никогда — по крайней мере на моей памяти — не разговаривал с нею на эту тему. Когда первенец его, мой брат Моисей, стал воинственно выступать против хасидизма, мать в душе была всецело на его стороне, но страдала оттого, что споры эти вели к крупным столкновениям. Обыкновенно эти дискуссии происходили за субботними трапезами, когда об обыденных делах и заботах не полагалось говорить и разговоры велись на духовные темы. Тогда и всплывали острые разногласия по вопросам хасидизма. Положение обыкновенно еще обострялось присутствием «гостя», приглашенного отцом к столу. По пятницам отец приходил из синагоги с «гостем» — неимушим приезжим, оставшимся на субботу в городе и не имеющим возможности достойно встретить «принцессу субботу». Эти гости большей частью были хасидами, как и большинство ортодоксальных евреев южных губерний «черты оседлости». Не подозревая, к каким последствиям приведет его рассказ, гость обыкновенно заводил рассказ о чудодейственных цадигах и об их учении. И стоило ему только обратиться к Моисею как к одному из слушателей ответ получался для него неожиданный, а для отца «позорный». Мать, хотя и была, как я уже сказал, на стороне сына, все же упрасивала его избегать этих споров и скандалов.

Но уступчивость, которую она сама проявляла и просила сына проявлять по отношению к отцу, она не склонна была проявлять по отношению к Финкеле, — горячей последовательнице хасидизма, посещавшей «двор» какого-то цадика.

Финкеле считала своим долгом обратить и мать мою в свою веру. Помимо этой благочестивой мысли она, думаю я, преследовала еще одну цель: она хотела показать маме, которую она без всяких на то оснований считала «гордячкой», что она, Финкеле, значительнее и почтеннее ее, так как она чуть ли не в дружеских отношениях с самой женой цадика, с его дочерьми и невестками. Матери моей эта близость не импонировала. Она, имевшая за собой много поколений выдающихся «мужей науки», считала себя родовитее цадика. В разговорах с Финкеле она не скрывала своего отношения к «святым цадикам» и их «дворам». И к поездкам к ним, и к подношениям цадикам она относилась отрицательно и резко осуждала широкий образ жизни «двора» за счет малоимущих последователей цадика. Финкеле приходила в трепет от этих грешных речей и «не скрывала своих опасений» за последствия их. Она «не будет удивлена», говорила она, если дети такой матери пойдут не по тому пути, по которому должны идти дети такого благочестивого еврея, как наш отец. Не упускала она при этом случая делать намеки на поведение Моисея. Это вызывало раздражение матери, которая не допускала, чтобы кто-нибудь посторонний хулил ее детей. А в Моисее, по ее мнению, объединились еврейская ученость, приверженность к еврейским традициям, общее образование и светскость — то, что она хотела видеть у всех своих детей. Она всегда стремилась к тому, чтобы мы учились не только еврейской письменности, но и общим предметам. Одевала она нас, младших детей, в обычные мальчишеские школьные костюмы, хотя мы в детстве обучались в «хедере», где ровесники наши ходили в долгополых сюртуках. В отсутствие отца она нам не мешала играть на дворе с нееврейскими детьми.

Увы! «Опасения» Финкеле сбывались: с каждым новым приездом она все более в этом убеждалась, и неодобрительное отношение ее к матери все более оправдывалось с ее точки зрения.

Закончив свои «дела» и уезжая домой, Финкеле тепло прощалась со всеми и просила пожелать ей на прощание, чтобы она не нуждалась больше в таких поездках в Одессу. Но не проходило и года, как в одно, обыкновенно осеннее утро, после еврейских праздников она появлялась со всеми своими узлами и, отдохнув от утомительного путешествия, — а о своем отдыхе она очень пеклась, она и не молода была, и путешествие, надо думать, ее действительно утомляло, — она вновь приступала к обходу своей клиентуры.

Совсем иного типа была другая наша родственница — «Хая из Староконстантинова», приезжавшая также часто к богатым, хотя и дальним родственникам в Одессу. Маленькая, худая, со скорбными глазами, бедно одетая, в отличие от Финкеле — солидной на вид, прилично одетой. Хая была вдова, обремененная детьми малыми и больными. Кормилась она небольшой мелочной лавочкой, которая обычно проедалась, оставалась без товара и оборотного капитала и, само собой понятно, без кредита.

В отличие от Финкеле, игравшей в своем городе роль почтенной хозяйки и сохранявшей и на чужбине видимость внешней независимости, Хая, всегда нуждавшаяся, измученная невзгодами, была в своих пожеланиях и просьбах чрезвычайно скромна, робка и пуглива. Приезжала она обыкновенно с небольшим узелком, примащивалась где-нибудь в углу, и с трудом давала себя уговорить занять более удобное место. За столом стеснялась всех и всего, матери, относившейся к ней очень тепло, стоило большого труда уговорить ее, что она никого не объедает, что обеда или ужина хватит на всех и из-за нее никто не останется без еды.

Добиться свидания со своими богатыми родственниками, к которым она направлялась, ей было почти не по силам, хотя она уже неоднократно у них бывала. То швейцар ее не пропустит, то лакей прогонит, то горничная на нее накричит, и она, безответная, отступала перед первым препятствием. Она не видела ничего ненормального в том, что горничная или лакей ее родственника ругают или гонят ее, — они ведь так хорошо одеты и так важно себя держат, что они и сами вероятно богаты, а она привыкла, что богатые не церемонятся с бедными. Огорчало ее главным образом то, что все это задерживает ее в Одессе, а там, в Староконстантинове, дом и лавка остались на руках больной дочери, молодой девушки. Кончались эти мытарства обыкновенно тем, что отец брал ее под свое покровительство и вводил в наиболее недоступные для нее дома.

Уезжая, она не жаловалась на пережитые унижения, не просила, как Финкеле, бога о том, чтобы она не вынуждена была повторять свои поездки, а, поблагодарив отца за помощь, мать — за гостеприимство, уверяла, что в будущем, «если будет на то божья воля», она уж сама пройдет к и Леону Перельману и к Рабиновичам (самые богатые наши родственники), не затрудняя отца. Но в следующий раз швейцар опять не

пускал, лакей опять прогонял, горничная опять ругала, и отцу опять приходилось брать ее под свою защиту.

* * *

Как ни старался отец оградить нас от вредных влияний и воспитать нас в страхе божием, трудно было в таком городе, как Одесса, уберечь нас от искушений, и день ото дня искушения эти давали себя все больше и больше чувствовать. Постепенно росло и сопротивление отцовскому гнету. Я донине помню, как тяжелы казались занятия с отцом летом по субботам после обеда, когда вместо того, чтобы играть со сверстниками, нужно было сидеть дома и ждать, пока отец отдохнет после обеда, чтобы затем заниматься изречениями древних еврейских мудрецов. Как это было тягостно, когда в это время, недалеко от нашего дома, в Александровском парке, все знакомые ребята играли в лапту и разные другие игры. Ясное дело — не успевал отец прилечь, как я уже исчезал, да еще подговаривал Гришу идти со мною. Такое «своеволие», да еще совращение младшего Гриши, не проходило мне даром.

А впоследствии, когда я пристрастился к чтению, все понятия стали постепенно меняться, непоколебимые истины начали колебаться, искусственно созданное внутреннее гетто разрушалось. Мучительно стала ощущаться потребность в свежем, чистом воздухе.

Надо сказать, что и до моего «бунта» налаженный по примеру отцов уклад нашего домашнего быта стал меняться. С годами отца ждали все новые и новые удары. Сперва старший сын, который слыл в молодости ученым талмудистом, свихнулся, стал ярым противником хасидизма и сторонником просвещения — «маскилем», бросил жену, которую отец для него выбрал из почтенной хасидской семьи, и развелся с нею (этого времени я лично не помню). Ухудшилось и материальное положение отца. Весь домашний уклад стал меняться. Старшие дочери, которые не склонны были к бурным протестам и, вместе с тем, пользовались относительно большей свободой, чем сыновья, которые были под постоянным наблюдением отца, тихо, без всяких разговоров стали выходить из рамок дозволенного в нашем доме. По пятницам, например, когда вечерняя трапеза продолжалась часа полтора и кончалась в 8 часов, а то и позже, а спектакли в театре начинались ровно в 8 часов,

затягивание ужина переносилось тяжело. Отец, конечно, и не подозревал, что дочери его могут в пятницу вечером ходить в театр. Как на зло, самые интересные спектакли, казалось им, назначались именно на пятницу. Чтобы попасть в театр к началу, нужно было незаметно для отца всякими хитростями сократить время ужина. Это им удавалось благодаря тому, что они не должны были присутствовать при всех затрапезных молитвах. Надо было только устроить так, чтобы большинство затрапезных молитв осталось к концу ужина, а после подачи последнего блюда они незаметно исчезали и мчались в театр.

Сыновья более открыто и подчас резко нарушали установленный у нас порядок. Им, например, полагалось присутствовать при всех трех обязательных субботних трапезах. Если в пятницу вечером и в субботу днем трапезы были естественны и приемлемы, то предвечерняя «третья трапеза» в субботу, после обильного обеда, только тяготила нас, в особенности в короткие зимние дни. А между тем она была обязательна, так как благодаря ей можно было до исхода «святого дня» совершить еще определенное количество молитв.

Но не только в зимние дни, а для нас, ребят, пожалуй еще больше в летние, эта «третья трапеза» была ненавистна. Мне лично казалось, что она придумана специально для того, чтобы портить мне жизнь. Ведь как раз в это время товарищи мои играли на дворе или в Александровском парке в самые интересные игры, а я должен был сидеть за столом с отцом и «гостем» и слушать их разговоры, и принимать участие в их молитвах. Старший брат Моисей, живший уже в мои молодые годы не в Одессе, но часто посещавший нас, перестал являться к «третьей трапезе». За ним последовал и Озиас, который, благодаря своим деловым способностям, рано занял особое место в нашей семье. И только мы, младшие сыновья, еще должны были ходить с отцом на предвечернюю молитву в синагогу, а оттуда домой к «третьей трапезе». Но скоро и я, не без резкого протеста со стороны отца, последовал за старшими братьями.

А затем уже пошли дела посерьезнее «третьей трапезы». Дела отца, как я уже сказал, пошатнулись. Богатством наш дом никогда не отличался, но жили мы безбедно. Не знаю, как отец вел свои дела — деловитым он вряд ли когда-нибудь был, — но пока дела велись по старинке, они с грехом пополам шли. Когда же жизнь потребовала более современных методов

работы, он оказался непригодным для них. И тогда на смену ему пришел молодой, почти юноша, второй сын — Озиас. Энергичный, настойчивый*, с несомненными деловыми способностями, он сперва стал управлять делами отца, а затем бросил их, завел свое дело и стал фактическим кормильцем всей нашей семьи. Волей-неволей отец вынужден был мириться с нарушением установившегося у нас порядка. Он понимал, что если дома еще сохранились старые традиции, то вне дома они уже не соблюдаются. Младшая дочь, учившаяся раньше в еврейской гимназии, перешла в общую гимназию, которую посещала и в субботные дни. Отцу, правда, говорила, что ей разрешено по субботам присутствовать на занятиях и не писать. Однако «добрые друзья» скоро разуверили его в этом. О том, чтобы сыновья ежедневно молились, уже и речи не было. Даже в великие дни нового года и судного дня мы фактически в синагогу не ходили, уверяя правда отца, что молимся в другой синагоге. Даже тогда, когда мы еще для его успокоения ходили в ту синагогу, в которой он молился, мы, бывало, в судный день, когда все постятся, уходили оттуда посреди дня позавтракать в кафе подальше от центра, чтобы не натолкнуться на знакомого, который мог бы ему рассказать. Неловко, бывало, чувствуешь себя, когда отец, по возвращении из синагоги, заботливо спрашивается, как мы перенесли пост, и настаивает, чтобы мы сейчас же, до обеда, закусили, не затягивая без надобности, хотя бы на полчаса, окончившийся уже пост.

Долго отец не подозревал, до какой степени «вольнодумства» мы дошли. Припоминаю характерный случай, иллюстрирующий это: в течение пасхальной недели в нашем доме соблюдались особые законы, сугубо охраняющие пасхальную еду от возможности закисания пшеницы или теста. Для этой цели пшеница, которая предназначается для печения мацы, подвергается особому наблюдению уже со дня уборки ее. Мацу не полагается мочить. Никаких блюд из толченой мацы, поскольку такие блюда требуют смешения с водой, не полагается. Придерживающиеся этих правил называются «шмурниками», от слова «шмура» — охрана. Отец был «шмурником», и у нас дома

* 36-ти лет он бросил свое хорошо налаженное и весьма прибыльное дело, сдал экзамены на аттестат зрелости, уехал в Петербург, поступил в университет на юридический факультет и закончил его на 41-м году своей жизни (прим. автора).

эти правила строго соблюдались Отец, помню я, в разговоре с детьми всегда подчеркивал, — чтобы, не дай бог, не ставить под сомнение благочестие тех евреев, которые не соблюдают законы «шмуры», — что соблюдение их вовсе не обязательно. И тем не менее он уговаривал нас, чтобы мы не угощались в эти дни в домах, где они не соблюдаются, так как поскольку мы в течение всей недели соблюдали эти правила, то из-за случайного угощения не стоит нарушать их. А мы в это время уже угощались и не пасхальной, и не еврейской едой.

Даже когда отец уже увидел, что все его расчеты и надежды на наше благочестие рухнули, он не думал, что мы так далеко зашли в нашей ереси. Какого-то крайнего, по его понятиям, предела, надеялся он, мы не переступим. Когда я уехал в первый раз за границу учиться, он перед отъездом просил меня соблюдать строгость еврейского и пасхального стола. Ко всяким другим отступлениям он, должно быть, уже был подготовлен и должен был мириться с ними, но как тяжело ему было думать, что я могу нарушить и эти законы! Он очевидно полагал, что дома я все-таки соблюдаю их, и только очутившись на чужбине, могу — упаси господи — нарушить. Я ему все обещал и, конечно, ничего не исполнил. К тому времени мое отношение к нему совершенно изменилось. Уже не мы страдали от его фанатизма, а он от нашего «безверия». Прибавить накануне моего отъезда к его страданиям новые страдания, стать перед ним в позу, заговорить с ним принципиально, жестким и в данном случае жестоким языком я не считал ни нужным, ни возможным. И никогда потом об этом непринципиальном поступке не жалел.

Но как ни шадил я его в это время, мне пришлось вскоре причинить ему великое горе. Это было, когда я меньше чем через год в первый раз приехал домой на летние каникулы. За несколько месяцев до того умерла моя мать. Мать мы все очень любили, и смерть ее потрясла всех нас и особенно отца, который прожил с нею около 50 лет. Пасхальная трапеза (мать умерла за несколько дней до пасхи) была, тем не менее, устроена как всегда. Старые друзья отца, проявившие в эти горестные для него дни максимум внимания и любви к нему, позаботились о том, чтобы все к празднику было приготовлено по ритуалу. Однако, когда вся семья, скрывая от отца слезы, собралась вокруг стола, он, начав традиционным напевом читать «Гагада», не выдержал и заплакал.

Первый год после смерти матери братья мои, как это полагается по ритуалу, молились ежедневно в синагоге и читали

«кадиш». Если бы я жил с отцом, я делал бы то же, что и они. Но я жил вдали от дома и конечно о «кадиш» и не думал. И это раскрылось в первый же день моего приезда. «Кадиш» читается громко и наизусть, я же не подготовился и не мог этого исполнить, а попытка моя что-то тихо прошептать обратила на меня внимание не только отца, но и других молящихся, заподозривших неладное. Большого огорчения и оскорбления отцу я не мог нанести — как, не читать «кадиш» по матери?! Ведь этот обряд выполняется всеми, даже не набожными евреями. И здесь пошел перечень знакомых и родственников, обычно не соблагодавших религиозных обрядов, но «свято чтивших память родителей» и читавших по ним «кадиш». Что же, мама и этого не заслуживала у меня?! Я хотел было прибегнуть к старому средству и молиться «в другой синагоге», но на сей раз этот маневр не удался. Братья мои, как установилось за эти месяцы, рано утром, до работы, спешили вместе с отцом в синагогу, и мне было невозможно отвертеться. Долго отец помнил этот «поступок» мой и неодобрительно смотрел на меня.

Прошло еще несколько лет. Я уже жил в Петербурге и ежегодно приезжал к отцу, чтобы навестить его. Отношения между нами установились самые лучшие. Приезжая на несколько дней, я старался во всем угодить ему. Время его изменило. Он стал и внешне очень мягким с нами. Ценил внимательное отношение к нему с нашей стороны. Привык уже к тому, что мы не придерживаемся религиозных обрядов. В синагогу я с ним не ходил, да он уже и не думал, что я когда-нибудь хожу в синагогу молиться. По субботам я, однако, не пропускал ни одной общей трапезы. «Кидуш» он мне не предлагал читать и был доволен уж тем, что я присутствую при том, как он совершает этот обряд.

Припоминаю курьезный, но характерный случай. Я приехал в Одессу на несколько дней, и мне пришлось присутствовать на небольшом совещании у известного общественного деятеля М.Г. Моргулиса⁴. Это было в пятницу перед вечером. Зная, что отец скоро должен придти домой из синагоги, я все посматривал на часы. Присутствовавший на совещании присяжный поверенный Гранов⁵ заметил это и сказал мне: «Вы куда спешите — в театр? Еще рано! Я тоже иду сегодня в театр». — «Нет, — ответил за меня Моргулис, знавший моего отца. — Он, вероятно, не в театр, а к «кидуш». Ведь сегодня

пятница, и отец его вернулся или скоро вернется из синагоги, правда?» — спросил он меня, добродушно смеясь. Я признался, что он прав, и, наскоро попросившись, поспешил домой.

В то время я интересовался историей хасидизма. Когда я, бывало, рассказывал отцу о событиях из истории этого движения, мало ему известных или даже известных ему, он с величайшим вниманием слушал меня, надеясь, должно быть, что когда-нибудь, когда я углублюсь в это учение, я, может быть, осознаю истинность его.

В 1910 году в Петербурге состоялся раввинский съезд⁶, на котором любавичский цадик⁷ возглавил крайнюю ортодоксальную часть съезда. Г.Б. Слиозберг⁸, лидер «прогрессивной» части, по существу занимал самую реакционную позицию. Редакция «Еврейского Мира», членом которой я был, боровшаяся против позиции Слиозберга и его друзей, по моему предложению решила провести беседу с представителями ортодоксии и показать, что «прогрессисты» занимают гораздо более реакционную позицию, чем ортодоксы. Решено было, что я должен отправиться к цадику для беседы. Свою беседу я, под псевдонимом, опубликовал в журнале, и одесский раввин Полинковский, который участвовал в съезде и жил на одной квартире с цадиком, рассказал отцу, что он меня видел у цадика. Когда отец узнал, что я был у цадика, он мне написал: «Я очень рад был узнать, что ты сподобился лицезреть его святейшество». А сестре моей Соне, жившей с ним до последнего дня, он выразил недовольство, что она ему о таком событии ничего не рассказала и не прочла ему эту статью.

В эти годы я был его любимым сыном. Да и жена моя, которую он знал еще со времени нашего студенчества, ему очень нравилась, и он относился к ней с любовью и уважением. Его радовало и то, что она «из хорошей еврейской семьи» и то, что в письмах к нему она употребляла даже древнееврейские выражения.

За две недели до его смерти я вновь навестил его. В Одессе я пробыл несколько дней. В день моего отъезда, стоя со мною перед своим большим книжным шкафом и выбирая мне в подарок некоторые книги по хасидизму, он вновь обратился ко мне с просьбой. Должно быть, он много и долго думал об этом в последние дни и не сразу решился обратиться ко мне. «Ты знаешь, мой сын, — сказал он, — что я уже очень стар (ему было 82 года), и каждый день, который я живу, мне дарован богом. Я, может быть, тебя вижу в последний раз, и

поэтому я хочу тебя просить, чтобы ты после моей смерти читал по мне “кадиш”». Мне показалось, что он протягивает мне руку, и я в ответ протянул ему свою. Я не считал возможным омрачить его последние дни отказом в такой просьбе, хотя и не думал ее выполнить. «Нет, — сказал он, — не надо!» и опустил свою руку. Мой добрый, когда-то столь суровый отец уже, очевидно, не был уверен в том, что я сдержу это обещание, и боялся связать меня словом, скрепленным рукопожатием. (Нарушить слово, скрепленное рукопожатием, считается особо тяжким грехом.) Он, конечно, уже чувствовал тогда, хотя и не вполне сознавал всю глубину нашего расхождения. Ну что ж, воинствующим безбожником я в зрелые годы никогда не был, и меньше всего я склонен был быть таковым по отношению к своему отцу, который показал нам, своим детям, пример непреклонной стойкости и непоколебимости в своей вере, беззаветной верности своим идеалам, своим понятиям о добре и зле.

Через две недели он скончался. Получив известие, я в тот же день выехал в Одессу и прибыл туда на второй день утром, перед выносом гроба. На похоронах выявилась любовь к нему со стороны его друзей и знакомых. «Вы были нашим драгоценным камнем, — сказал у гроба один из его старых друзей. — Велика наша потеря!» Не доверяя нам, двое из его друзей читали по нему «кадиш» 3 раза в день ежедневно в течение года. «Его отношение к нашей религии, — сказал в своем надгробном слове раввин, — общеизвестно. Но всеобщую любовь и уважение он снискал не только своим отношением к богу, а главным образом своим отношением к человеку, к нуждающемуся, к страданиям ближнего. Он был одним из лучших представителей старого поколения праведного еврейства».

Ноябрь 1941.

¹ Цорн Александр Альбертович - один из первых велосипедистов-спортсменов в России. Позднее преподаватель танцев в Ришельевской гимназии в Одессе.

² Уточкин Сергей Исаевич (1876-1916) - один из первых русских летчиков. Свои первые полеты совершал в Одессе. В юности увлекался велосипедным спортом.

³ Полинковский Абрам-Шоил - духовный раввин Одессы в конце XIX - нач. XX в.

⁴ Моргулис Михаил Григорьевич (1837-1912) - юрист, публицист, общественный деятель, один из руководителей Одесского отделения Общества просвещения среди евреев России.

⁵ Гранов Владимир Киселевич - юрист, помощник присяжного поверенного, секретарь Одесского отделения Общества просвещения среди евреев.

⁶ Раввинский съезд 1910 г. - Съезд представителей еврейских общин при Раввинской комиссии, проходивший 2 марта - 4 апреля 1910 г. Автор имеет в виду свою статью «После раввинского съезда», опубликованную в еженедельнике «Еврейская жизнь» под псевдонимом Saolagogaer (Еврейская жизнь. 1910. № 15/6).

⁷ Любавичский цадик - один из представителей рода Шнеерсонов, основателей и лидеров одного из направлений хасидизма - Хабад, пятый представитель этой династии реб Шолом-Дов-Бер (1869-1920).

⁸ Слиозберг Генрих (Генех) Борисович (Борухович) (1863-1937) - юрист, общественный деятель, активный участник еврейского национального движения, публицист, мемуарист. С 1919 г. в эмиграции в Германии и Франции. На Раввинском съезде 1910 г. противостоял предложениям о реформе Раввината, в том числе о введении общеобразовательного ценза для духовных раввинов при избрании на должность.

С.М. ГИНЗБУРГ

С Саулом Моисеевичем Гинзбургом мы более или менее близко сошлись, стали часто встречаться и бывать друг у друга только в последние годы его пребывания в Ленинграде, хотя познакомились мы с ним в первые дни моего приезда в Петербург¹.

В редакции «Фрайнда»² у меня было несколько знакомых: Розенфельда³ и Гуревича⁴ я знал за границей, а с Л. Левиным⁵ мы были хорошо знакомы еще с Одессы. Они познакомили меня с Гинзбургом.

Среди общественных деятелей петербургской еврейской интеллигенции Гинзбург занимал какое-то обособленное место. Он не принадлежал ни к одной из существовавших в то время еврейских общественных групп. Его не привлекали к участию в создававшихся тогда новых литературных, научных и общественных организациях, на участие в которых он, казалось бы, имел все основания. Когда образовалось Общество для научных еврейских изданий и оно стало издавать Еврейскую энциклопедию, Гинзбург не был привлечен к этому изданию, несмотря на то, что он имел на это не меньше прав, чем некоторые из вошедших в редакцию лиц. Не был он привлечен и в комитет историко-этнографического общества, хотя в этой области он уже имел некоторые заслуги, причем гораздо большие, чем у некоторых из вошедших в комитет. Когда создавался журнал «Еврейский Мир», никто из старых петербуржцев опять-таки не предложил привлечь Гинзбурга в редакцию журнала, хотя его прошлая деятельность, казалось бы, давала все основания для привлечения его в редакцию беспартийного русско-еврейского журнала.

Холодное, даже недружелюбное отношение большинства петербургских деятелей к Гинзбургу нельзя было объяснить острыми принципиальными разногласиями. Гинзбург не был человеком остро очерченных общественно-политических взглядов, и он никогда не выступал резко ни против одной из существовавших петербургских еврейских групп, разве только против «Народной группы»⁶, возглавляемой Винавером, с которым у него были старые счеты со времен перехода «Восхода»⁷ от А.Е. Ландау⁸ к Винаверу⁹ и его группе.

Постепенно ознакомившись с взаимоотношениями петербургских еврейских писательских и общественных кругов, кружков и лиц, я увидел, что холодное отношение к Гинзбургу вызывается главным образом недружелюбным, даже враждебным и, я бы ска-

зал, завистливым отношением Гинзбурга к людям, по его мнению, незаслуженно преуспевающим там, где он успеха добиться не мог. А уж потом, когда в опустевшем еврейском Ленинграде осталось незначительное количество лиц из бывшего петербургского общества, когда эти остатки бывшего «общества» почувствовали близость друг к другу, несмотря на бывшие и существующие разногласия и когда я лично ближе сошелся с Гинзбургом и больше узнал его, я понял трагедию, которая долгие годы точила его и не дала ему душевного покоя. Это постоянное раздраженное состояние Гинзбурга и неумение его сдерживать себя вызывали, с другой стороны, против него раздражение одних и недружелюбие других.

Гинзбург происходил из состоятельной и почтенной еврейской семьи, где старые еврейские традиции уживались с требованиями времени в отношении общего образования. Начало его литературной деятельности относится к его студенческим годам, когда он стал писать для «Восхода». По окончании юридического факультета Петербургского университета, он короткое время занимался адвокатурой, но, должно быть, без увлечения и без успеха. За это время он написал свою первую большую работу «Забывтая эпоха».

Когда в «Восходе», вследствие переезда Дубнова в Одессу, освободилось место постоянного литературного рецензента, Ландау предложил это место Гинзбургу. Одновременно он занял также место секретаря при Обществе распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ). Эти две работы дали Гинзбургу возможность более или менее спокойно заниматься литературно-научной деятельностью, которая его привлекала. Но тогда, я полагаю, и начались те незаслуженные, по его мнению, неудачи, которые так часто преследовали его и которые он так болезненно переживал.

В отличие от Дубнова, место которого он занял в «Восходе», явившегося в Петербург почти юношей из маленького еврейского местечка, без всякого диплома, все свои знания накопившего самообразованием, Гинзбург пришел в «Восход» с университетским дипломом, с опытом человека, прожившего уже в двух столицах, в центрах русской культуры и общественно-политической жизни, вооруженный общеевропейскими и еврейскими знаниями.

Между тем молодой «автодидакт» Дубнов сразу выдвинулся в первый ряд русско-еврейских публицистов и занял твердую позицию, а выступление Гинзбурга в русско-еврейской прессе не

обратило на себя того внимания, которое вызвало выступление Дубнова.

В своих рецензиях Дубнов выступал как уверенный в себе строгий судья, избрав себе соответствующий псевдоним — Критикус. Гинзбург был больше библиофилом, чем критиком, он радовался появлению каждой новой книги, каждого нового издания. Рецензии свои он подписывал «Нагоре» — читатель. И если он даже позволял себе обратить внимание на некоторые недочеты, то это скорее были замечания доброжелательного любителя книги, чем суд строгого, уверенного в своей правоте критика. Поэтому Дубнов вызывал недовольство у одних и признание у других: Перец¹⁰ до конца жизни не простил ему критического отзыва о нем в ранние дни его писательской карьеры, а Шолом-Алейхем до конца жизни остался ему признателен за сочувственный отзыв о его раннем рассказе «Dos messerel». А рецензии Гинзбурга почти всегда доброжелательные охотно и с интересом читались, но следа по себе не оставили.

Новая еврейская литература, переоцененная большею частью ее читателей и недооцененная теми читателями, которые уже отошли или отходили от нее, нуждалась и в строгом критике и в доброжелательном библиофиле-читателе. Но прислушивалась она, хотя иногда и с чувством обиды, больше к голосу критика, чем к голосу библиофила. Это всегда так бывает. Гинзбург чувствовал эту разницу в отношении к нему и к предшественнику его и усмотрел в этом несправедливость и личную обиду.

Затем последовала уж чисто личная обида: «Восход», поскольку я знаю, при активном участии Гинзбурга, перешел от А.Е. Ландау к группе молодых литераторов и общественных деятелей во главе с Винавером. И когда этот переход совершился, Гинзбург оказался вне этой группы и должен был уйти из редакции. Я об этом случае знаю только со слов третьих лиц, в основном от противников Гинзбурга. Но я знаю, что случай этот глубоко задел Гинзбурга и у него навсегда осталось враждебное отношение к Винаверу, и свою личную вражду к нему он не сумел ни осилить и ни скрывать.

Гинзбурга, однако, поджидала еще гораздо более крупная неудача.

В истории еврейской печати заслуги Гинзбурга должны быть признаны и его противниками. Он первый создал серьезную ежедневную газету на народном языке, на идиш. По своей литературной постановке газета «Дер Фрайнд» выгодно отличалась от всех ежедневных газет на идиш, а по своей добропорядочности и чи-

стоте она безусловно стояла выше всех их. В сотрудники газеты были привлечены лучшие еврейские писатели. Редакция уделяла должное внимание языку, не засоряя «жаргон» жаргонизмами. В этом отношении газета «Дер Фрайнд» могла быть образцом для других еврейских газет. Но, к сожалению, силы и способности организатора и главного редактора «Фрайнда» не соответствовали тем требованиям, которые ежедневная газета ставит перед своими сотрудниками и, в первую очередь, перед своим редактором. Я здесь говорю о газетах дореволюционных, о газетах буржуазного общества. Каковы бы ни были причины возникновения газеты — является ли она органом определенной общественной группы, преследующей политические цели, или она создана на коммерческих началах и занимает позицию «беспартийного» органа, — и в том и в другом случае от редактора ее требуется, чтобы он умел говорить со своей аудиторией на понятном ей языке, умел реагировать на каждодневные события, чтобы он держал своих читателей в курсе этих событий, комментируя и должным образом освещая их, считаясь с подготовленностью своей аудитории. И главное — чтобы он сохранял живую связь со своей аудиторией.

Лучший и опытнейший редактор еврейской ежедневной газеты «Гацефира» — Н. Соколов¹¹ — журналист большого масштаба, каких и в русской прессе было немного, умел в своей газете блестяще справляться с этими задачами. Со своими читателями из Варшавских Налевок¹² и из городов и местечек «Царства Польского» он умел говорить даже не на их разговорном языке, а на древнем языке их предков, о самых животрепещущих политических и общественных вопросах и событиях дня. Он не только рассказывал своим читателям о политических событиях в Европе, но вместе с ними, с евреями из Налевок, он обсуждал эти события. Обращаясь к Бисмарку, он, употребляя язык и выражения библейского пророка, звал его на суд своих читателей. Еврейские читатели были всегда любителями и ценителями хорошего торжественного библейского языка, ревниво относились ко всяким неологизмам и лобовались умелым жонглированием цитатами из библии и древней письменности. Читатель «Гацефира» восторгался чудесным языком статей, блестящими, с его точки зрения, аналогиями, вызванными библейскими фразами, смаковал каждое удачное по его мнению выражение и попутно знакомился с европейской политической жизнью, постепенно научался следить за всеми событиями в политической и общественной жизни Европы.

Мой приятель и товарищ по редакции «Еврейского Мира», Г.М. Португалов, который работал также в распространенной петербургской газете «Биржевые Ведомости», рассказал мне однажды, как редактор этой газеты Гакебуш¹³, принявший во время первой мировой войны фамилию Горелов, инструктировал его, Португалова, как следует писать для газеты.

«Наш читатель, — сказал он, — это Вы должны хорошо запомнить, — дурак и ничевошеньки не знает. Поэтому Вы рассказывайте ему все с предельной ясностью, не прибегая к ссылкам на якобы «всем известное». Но боже упаси Вас показать ему, что Вы догадываетесь о том, что он ничего не знает. Он тогда обидится и читать Вас не станет. Делайте вид, как будто Вы думаете, что он все знает, но не забывайте при этом, что на самом деле он ничего не знает».

Соколов прекрасно знал этот секрет и использовал его с большим мастерством. Со своими читателями он разговаривал так, как будто они еще в хедере изучили политическую жизнь Европы и Америки, а в «ешибот» они уже усвоили все тонкости международной политики. Теперь же в легкой беседе можно продолжать обсуждение вопросов и событий, с которыми они давно знакомы.

Соколов умел также болтать о всяких сплетнях и событиях, о которых его читатели беседовали друг с другом в молельнях, между предвечерней и вечерней молитвами, когда прихожане синагог и молелен обмениваются всякими новостями, подслушанными на базаре или у «сведущих людей». Он им передавал всякие политические сплетни из большой европейской прессы и занимал их разными историческими анекдотами. Лавочники из Налевок и маленьких местечек Польши с нетерпением ждали свою газету, за чтением которой они отдыхали и от работы и от повседневных забот, восторгались языком, умом и знаниями Соколова (а Соколов действительно много знал) и, незаметно для себя, обогащали и свои знания.

В истории еврейской прессы есть и другой пример незаурядного организатора и редактора ежедневной газеты. Я говорю об издававшейся в Нью-Йорке под редакцией Аб. Кагана¹⁴ газете «Форвертс».

Аб. Каган пришел в «Форвертс», вернее в предшествующую ей «Арбейтерцайтунг», когда газета эта еще была более похожа на агитационный листок, чем на ежедневную общественно-политическую газету. А он уже имел к тому времени некоторое имя, как писатель, печатавшийся в русских и английских изданиях. Газета на «жаргоне» его интересовала исключительно как трибуна, отку-

да можно проповедывать социализм еврейским рабочим в Америке, не знаящим другого языка. К «жаргону», как к языку, к еврейским национально-культурным интересам и требованиям он был в лучшем случае равнодушен. Но, поскольку он избрал «жаргонную» газету как трибуну для своих проповедей, он всеми средствами старался укрепить эту трибуну и привлечь к ней возможно большее число слушателей.

В Америке существовала уже тогда ежедневная еврейская газета с большим тиражом, «Тагблат», издававшаяся Саросзоном¹⁵, ортодоксом, реакционером, противником всяких радикальных идей. Кагану надо было переманить читателей «Тагблат» к себе. Хороший организатор, писатель с некоторым именем, но весьма посредственный журналист, неспособный увлечь за собой своих читателей, Каган прибег к средствам самой желтой американской прессы — к альковным сплетням, слегка прикрашенным для alibi радикальными фразами, «прогрессивными» проповедями и нравоучительными наставлениями. Изо дня в день в «Форвертс» печатались под длинными крикливыми заголовками письма читателей в редакцию с рассказами об их интимной жизни, о якобы «семейных драмах» и о сплетнях из жизни своих соседей. Читатели (или, может быть, сама редакция под видом читателей) обращались к редактору за советами и разъяснениями. Редакцию спрашивали, как вернуть любовь покинувшего мужа, как поступить с настигнутой соперницей и т.д. и т.п. Редакция не заставляла себя долго ждать. Тут же, вслед за письмом, она «в прогрессивном духе» на каком-то американско-немецком ист-эндском* жаргоне (без кавычек) давала требуемые советы и разъяснения. Читатели «Форвертса» в первую очередь набрасывались на пикантные письма в редакцию и «нравоучительные» ответы редакции, а заодно читали и социалистические проповеди Кагана и его товарищей, что и требовалось Кагану. Это, однако, создало «Форвертсу» огромную аудиторию, и постепенно газета стала могучим культурным фактором в жизни Ист-эндского еврейства.

Я жил тогда за границей и следил за американско-еврейской прессой вообще и «Форвертсом» в частности. Это были первые годы ее существования. Среди других американско-еврейских газет «Форвертс», несмотря на ее скабресный привкус, была далеко не худшей газетой. Никто из соперников не упрекал ее тогда за эти письма, а одни ругали и смешивали с грязью редакцию за пропо-

* Ист-энд — район Нью-Йорка, в котором, в основном, селились еврей-эмигранты из России и Польши

веди социализма и «безбожие», а другие — анархисты — ставили под вопрос прогрессивность и антирелигиозность «Форвертса» на том основании, что в газете печатались объявления о продаже ханукальных свечей и молитвенников.

С тех пор прошло много лет. За «Форвертсом» я больше не следил. Если мне иногда и попадались в руки отдельные номера этой газеты, то я теперь уже не могу припомнить их. Однако от времени до времени мне приходилось читать о «Форвертсе», и, поскольку я могу судить на основании этих сведений, «Форвертс» заняла исключительное по своему значению место в культурной и общественной жизни еврейских иммигрантов в Америке.

Для Гинзбурга немислим был путь Кагана в борьбе за тираж своей газеты. Он никогда не согласился бы действовать методами американской желтой прессы. Он был прежде всего русско-еврейский интеллигент с традициями и литературным вкусом лучшей части русской интеллигенции, с ее понятиями о честной и чистой газете. К желтой прессе он чувствовал почти физическое отвращение.

Но у него не было того большого таланта журналиста, который был у Соколова и который позволил ему — правда, при некоторой дозе приспособляемости — создать себе аудиторию, несмотря на то, что он говорил с нею не на ее разговорном языке, а на древнем языке предков. У Гинзбурга не было не только журналистского таланта Соколова, но, что еще более важно, у него не было и того постоянного живого общения со своими читателями, которое было у Соколова и у Кагана и без которого ежедневная газета не может существовать.

В принципе «Фрайнд» был создан для евреев, не читавших русских газет и нуждавшихся в ежедневной газете на родном языке. Но все эти читатели жили далеко от места выхода «Фрайнда» — от Петербурга. В лучшем случае они получали эту газету лишь на следующий день после ее выхода. Это вело к тому, что «Фрайнд» постепенно отходил от своей прямой задачи — быть ежедневной газетой для людей, нуждающихся в газете на еврейском языке, и становился еврейской газетой для читателей общей прессы.

Конечно, в том, что «Дер Фрайнд» выходил в Петербурге, а не в одном из центров еврейского населения — в «черте оседлости» — повинны были не издатели его, а царское правительство, не дававшее разрешения на издание еврейской газеты вне Петербурга. Именно в Петербурге, где евреям проживать воспрещалось,

лось, разрешалось издание газеты на еврейском языке. Характерно для издательской политики царского правительства в еврейском вопросе! Но мы говорим здесь не о причинах, а о последствиях этого ненормального факта.

Если же в определении взаимоотношений между редакцией «Фрайнда» и его читателями пользоваться определениями и советами вышеупомянутого Гакебуша, то придется признать, что читатели «Фрайнда» были или умнее, чем редакция предполагала, и язык «Фрайнда» для них слишком популярен, а некоторым он даже мог казаться наивным, или же редакция переоценивала действительные знания своих читателей и разговаривала с ними как будто они действительно «все знают».

Газета не нашла свою аудиторию, и редакция выступала перед случайными читателями разных кругов и разных уровней знаний.

Если, тем не менее, «Дер Фрайнд» около трех лет держался и даже расширил свой тираж, то этим он обязан был не тому, что он выполнял прямую задачу ежедневной газеты, а прекрасной постановке литературной части газеты.

Когда же в самой «черте» возникли газеты, обратившиеся к тем читателям, которые нуждались в ежедневной газете на еврейском языке, «Фрайнд» должен был очистить им место, и тираж его упал до минимума.

Это была самая чувствительная неудача в жизни Гинзбурга. Газета сулила ему не только материальные блага, она ему сулила силу в борьбе с недругами, оттеснившими его от того места, которое по его убеждению надлежало ему занимать в русско-еврейской общественности и литературе. Большая ежедневная газета на народном языке, думал он, надо полагать не без основания, является гораздо более значительным делом, чем те «дела», которыми кичатся его противники; ежедневная газета не чета еженедельной хронике «Восхода», из которой его вытеснили... И все эти надежды рухнули!

Неудача с «Фрайндом» должна была толкнуть Гинзбурга — и отчасти, но только отчасти, это сделала — в сторону той работы, которая по существу больше всего привлекала его — в сторону еврейской историографии. Ближе всего была ему эта работа. Не в литературной критике, не в журналистике и не в общественно-политической повседневной деятельности лежало призвание Гинзбурга, а в упорной работе над еврейской историографией. Он был страстным и умелым собирателем исторических материалов. Вряд ли он способен был на большой обобщающий исторический

труд. Но Гинзбург всегда утверждал, что к составлению серьезной научно обоснованной истории русского еврейства можно будет лишь тогда приступить, когда предварительно будет собран материал, по его мнению еще отсутствующий; что прежде чем приступить к постройке большого здания русско-еврейской истории, должно быть собрано, подобрано и отделано достаточное количество нужных для такого здания кирпичей.

Эти-то кирпичи Гинзбург взялся собирать. А он был не только умелым собирателем, он умел и обрабатывать собранный материал. Он с любовью подходил ко всякому, даже малозначительному историческому факту, привлекал, по мере сил своих, все нужные для осмысления данного факта и доступные ему опубликованные и неопубликованные еще материалы. Он умел в привлекательной форме излагать добытый им материал. Словом, у него были все данные для такой работы. Но у Гинзбурга не было той целеустремленности, которая была столь свойственна Дубнову, Цинбергу и, в известной мере, также Гессену.

Начав свою литературную деятельность большой историко-литературной монографией о первых русско-еврейских просветителях, Гинзбург оставил работу в этой области на много лет, если не считать изданный им совместно с Марекон¹⁶ «Сборник еврейских песен».

У Гинзбурга не было того сильного внутреннего сознания своей миссии, которое захватило Дубнова и заставило его подчинить всю свою силу, все свои стремления, все свои мысли одной основной цели, цели всей его жизни — работе над историей еврейского народа. Этой работе Дубнов готов был без колебаний принести в жертву всякие другие свои интересы. У Гинзбурга не было и той неимоверной работоспособности, которая позволяла Цинбергу после длинного уплотненного дня работы на заводе в качестве химика переключиться вечером на литературоведческую работу и в тяжелой обстановке голода и холода писать том за томом свою многотомную историю еврейской литературы.

У Гинзбурга не было и той энергии и настойчивости, которые дали несравненно менее его подготовленному к роли русско-еврейского историка Ю.И. Гессену возможность проделать большую работу, работу, которую казалось бы Гинзбург мог проделать с гораздо большим успехом.

Гинзбург не единственный человек в длинном мартирологе деятелей еврейской науки и литературы, оставивших работу, к которой они стремились, которая их манила с ранних лет и к которой они были призваны по своим дарованиям и способнос-

тям. Они оставляли эту работу потому, что они должны были искать средства для пропитания своих детей в других, мало их интересовавших занятиях, отнимавших у них все время и все силы. Только немногие способны были пренебрегать повседневными нуждами ради намеченной цели, всецело отдаться, как это делал Дубнов, той работе, на которую они смотрели как на смысл всей своей жизни. Один из крупнейших еврейских писателей и мыслителей того времени, Ахад-Гаам, должен был отдавать свое время и нервы управлению филиалом чае-торговой фирмы Высоцкого в Лондоне. В письмах к друзьям он жаловался, что работа в Сити убивает все его силы, высасывает его мозг и делает его неспособным продолжать свою литературно-общественную работу.

И Гинзбург был, в известной мере, жертвой того обстоятельства, что деятели еврейской науки и литературы вынуждены были искать средства к существованию вне науки и литературы. Это обстоятельство привело его в конце концов к тому, что и в области историографии, к которой Гинзбург может быть больше всего стремился, ему не удалось добиться того успеха, на который он мог рассчитывать. Тора, по словам наших древних мудрецов, капризная особа — она не прощает обиду, «если оставишь ее на один день, — она отойдет от тебя на два дня». Гинзбург не посчитался с этим мудрым предостережением. Он оставил на много лет свою Тору — работу над еврейской историей, за которую он взялся в молодые годы; когда же он вновь вернулся к ней, Тора отвернулась от него и не легко было уже ему вернуть ее к себе. Лучшие годы прошли, обстоятельства коренным образом изменились, прежнего окружения, полного интереса к еврейству и его прошлому, уже не было. Во всяком случае его не было в опустевшем Петербурге, в котором остался Гинзбург.

Архив его увеличивался, но он лежал без движения. Он тратил свои силы на то, чтобы пополнять архив новыми материалами, и думал о том, как следовало бы его обработать, но самую работу над ним он все откладывал «до лучших времен». Время от времени он публиковал какой-нибудь архивный документ, но эти публикации носили случайный, разрозненный характер. Годы проходили, и положение все больше ухудшалось. Еврейскую науку в России, казалось, постигла участь еврейской науки на Западе. Она из потребности народа стала делом единиц, смотревших на нее, как на панацею от всех национальных бедствий. Интерес к еврейской истории, кото-

рый еще несколько лет назад так живо ощущался, казалось, исчез или исчезает. Как будто сбывались слова поэта — «наши дети, поколение, приходящее вслед за нами, с юных лет отчуждается от нас».

В эти грустные годы я сошелся с Саулом Моисеевичем и тогда, кажется мне, понял его душевную трагедию.

Большой еврейский Петербург быстро исчезал. Прекращались еврейские собрания, учреждения ликвидировались, люди уезжали, умирали или исчезали. Оставшиеся как-то само собою сблизились, несмотря на бывшие разногласия, на разномыслие и на неодинаковое отношение к происходящему. Люди чувствовали себя как бы обреченными, и эта обреченность их сближала.

Вспоминаю, как на похоронах М.И. Кулишера¹⁷, одного из старейших и уважаемых членов старого петербургского общества, на квартире покойного собрались человек 25-30, принадлежавших к разным группам, среди них резкие идейные противники Кулишера. Когда после краткой речи Слиозберга гроб вынесли на улицу и поставили на салазки, запряженные тачечником — «советским рысаком», стоявший рядом со мной Гинзбург с грустью сказал: «Сколько же людей наберется на следующих похоронах?! Сколько осталось?!»

Но прошли годы военного коммунизма, и жизнь стала налаживаться. Налаживалась кое-как и жизнь петербургского еврейского общества. Еврейская община, вышедшая было на короткое время из узких рамок и из помещения синагоги, вернулась обратно туда, а те остатки бывшего еврейского общества, которые раньше принимали участие в разных культурных учреждениях, сгруппировались вокруг «Общества распространения просвещения» (ОПЕ) и «Историко-этнографического общества». В сущности, от этих двух обществ остались только комитеты, да горсточка членов, собиравшихся время от времени для выслушивания научных докладов и для обновления комитета. В комитет Историко-этнографического общества в то время еще входили и «бундисты» — Д.И. Заславский¹⁸ и Вл. А. Канторович¹⁹. Последний скоро умер, а Заславский, после смерти Канторовича, устранился от участия в комитете.

Помимо организации докладов и изредка издания сборников (в этом отношении Историко-этнографическое общество действовало более энергично, чем ОПЕ), основные задачи этих двух обществ заключались в том, что ОПЕ сохраняло чрезвычайно ценную библиотеку, накопленную за много лет суще-

ствования Общества, а Историко-этнографическое общество охраняло — и далее несколько увеличило — музей, собранный Ан-ским*.

Во главе Историко-этнографического общества стоял Л.Я. Штернберг²¹, движущей силой ОПЕ был Гинзбург. Из старых деятелей ОПЕ остались А.И. Браудо, доктор Я.Б. Эйгер²², принимавший также деятельное участие в работах Историко-этнографического общества, С.Л. Цинберг, доктор Н.Р. Ботвинник²³ и секретарь общества С.Л. Каменецкий²⁴. Из более молодых деятельное участие в работах комитета принимал бывший секретарь ЕКОПО Д.Я. Хазан²⁵.

Несмотря на «гражданский мир», установившийся между членами бывших еврейских петербургских групп, несмотря на то, что Браудо, Цинберг и Эйгер участвовали одновременно в обоих комитетах, между этими двумя комитетами существовало, не без влияния Гинзбурга, какое-то скрытое не то недоброжелательство, не то соревнование. Этому способствовал старый антагонизм между Гинзбургом и всеми друзьями Винавера, к которым принадлежал Штернберг. Гинзбург не мог освободиться от этого антагонизма, и в известной степени он проявлялся также у далекого от всяких личных счетов в своей общественной деятельности, кристально-чистого и благородного Штернберга.

Тем не менее, когда я предложил в комитете Историко-этнографического общества выхлопотать некоторую сумму денег для совместного издания серии научно-литературных сборников под редакцией Гинзбурга, Штернберг не только не возражал, но помог мне достать требующуюся сумму. Материальное положение Гинзбурга было в то время весьма тяжелым, и мое предложение имело в виду оказание некоторой помощи лично ему. Деньги переданы были комитету ОПЕ. На эти деньги успели издать один сборник — «Еврейский Вестник». Сборник вышел под редакцией Гинзбурга, членами редакции были И.А. Клейнман²⁶ — член комитета Историко-этнографическо-

* Через несколько лет музей Историко-этнографического общества, как и библиотека ОПЕ, заботами «Евсекций» были ликвидированы. Злостно-вредительскую роль сыграла «Евсекция»²⁰ в судьбе этих двух обществ. Она стремилась всеми силами скорее покончить с остатками «буржуазной» еврейской общественности в Ленинграде и «буржуазной» еврейской культуры вообще. Она решила насадить «новую» еврейскую культуру, отвергающую наследие прошлого, не помнящую родства. Результатов своей работы «Евсекции» не пришлось долго ждать (*прим. автора*)

го общества и С.Л. Цинберг, состоявший членом обоих комитетов. Память о моем участии в издании этого сборника осталась у меня в виде экземпляра его, поднесенного мне Гинзбургом, с надписью: «Инициатору этого сборника». К сожалению, на этом первом сборнике закончилось издание. Не помню, окупилось ли оно, но знаю, что остатком полученной от Джойнта суммы, предназначавшейся по существу для Гинзбурга, он не воспользовался, она пошла на покрытие зарплаты секретаря общества. Когда за несколько лет до этого, незадолго до смерти А.И. Браудо, мне удалось, опять-таки при помощи Штернберга, раздобыть аналогичным образом некоторую сумму формально для Историко-этнографического общества, а фактически для того, чтобы дать возможность А.И. Браудо написать свои воспоминания, то эта сумма была немедленно передана комитетом Историко-этнографического общества по назначению. Браудо тогда сразу же пригласил стенографистку и стал диктовать свои воспоминания. Но скоро он уехал в командировку за границу, где и скончался. А небольшая часть воспоминаний, которую он успел написать, поскольку я знаю со слов сына его И.А. Браудо²⁷, погибла.

«Еврейский Вестник» был последним русско-еврейским изданием, в котором Гинзбург участвовал перед своим отъездом из Ленинграда. Работа его «Мученики-дети», помещенная в последнем, XIII томе «Еврейской старины», появилась уже в 1930 году, после его отъезда. Тринадцатый том «Еврейской старины» был последним изданием ленинградских еврейских обществ. При издании этого последнего тома пришлось преодолеть много затруднений. Сперва редакция вынуждена была отказаться от «Воспоминаний» Дубнова, написанных и присланных им специально для этого тома «Еврейской старины», который должен был появиться к двадцатилетию существования общества, а потом, в последний момент, пришлось снять и чисто научную работу Дубнова, присланную им также для этой книги²⁸.

Во время печатания предыдущего, двенадцатого тома «Еврейской старины» умер Л.Я. Штернберг. После смерти А.И. Браудо, умершего незадолго до этого вдали от родины в Лондоне, смерть Штернберга явилась наиболее крупной утратой для ленинградского еврейского общества. Лев Яковлевич Штернберг пользовался всеобщим уважением. Крупный ученый-этнограф, старый народоволец, прошедший много лет в одиночном заключении и на каторге, горячо преданный своему народу еврей, незаурядный публицист и писатель, Штернберг вызывал к себе не только уважение, но и любовь. Работа его протекала главным

образом за его рабочим столом и в Академии наук, за занятиями с учениками — молодыми учеными. Погруженный в свои научные занятия, он однако находил всегда время и для работы в Историко-этнографическом обществе, которое он воссоздал и которому он уделял много времени и внимания. Он следил за деятельностью всех комиссий, группировавшихся вокруг общества, входил в детальное обсуждение работы каждой из них, заботился о сохранении и расширении музея и руководил «Еврейской стариной». Оставаясь до конца жизни по своему настроению народовольцем, он почему-то примкнул в Петербурге к «Еврейской Народной Группе». В отличие, однако, от большинства «группистов» у Штернберга сохранилась глубокая внутренняя связь с народом и понимание народных традиций. «Дух народа», который по его мнению выражался в моральной чистоте, в социальной активности и в глубоком оптимизме, был для него обязателен во всех суждениях о еврействе.

Об одном таком случае, характерном для Штернберга, расскажу здесь. После смерти А.И. Браудо, не помню по чьей инициативе, в синагоге была устроена панихида. Как и на других панихидах, устраиваемых в синагоге, кантор произнес заупокойную молитву, составленную для подобных случаев поэтом Л.О. Гордоном²⁹ в то время, когда он был служащим петербургской общины. В этой молитве говорится, что мертвец «уподоблен разбитому черепку, завядшему цветку, отлетевшему сну и пыли, рассеянной ветром». Стоявший рядом со мной в синагоге во время панихиды Штернберг, возмутился: «Что за слова для заупокойной молитвы! Что за сравнения? Это же совершенно не соответствует духу еврейства! Разве так представляют себе евреи конец жизни?» Я напомнил ему об Экклезиасте, но Штернберг отвел этот аргумент в пользу Гордона. Экклезиаст с его скепсисом, — решительно заявил Штернберг, — не характерен для еврейской культуры. Книгу Когелет (Экклезиаст) он считал чужеродным телом в сокровищнице еврейской культуры. Натуре Штернберга близка была страстная проповедь пророков, их борьба за моральную чистоту и социальную справедливость.

После смерти Штернберга товарищи по комитету включили меня в состав редакционной коллегии «Еврейской старины». В научных работах общества я никогда непосредственного участия не принимал. Участие же мое в издании XIII тома «Еврейской старины», — помимо привлечения людей, финансировавших это издание, — свелось к тому, что присланные по моей просьбе статьи Дубнова не были напечатаны. Тем не менее я, при со-

здавшихся условиях, когда некоторые члены комитета покинули его, не считал возможным отклонить это предложение, и мое имя значится среди других членов редакционной коллегии.

Фактически наиболее активным членом редакции этого тома, как и предыдущих двух томов «Еврейской старины», как и наиболее активным членом комитета в последние годы его существования, был энергичный, деятельный и даровитый Иосиф Александрович Клейнман, о котором я еще надеюсь поговорить.

Хотя в последних двух книжках «Еврейской старины» Гинзбург участвовал двумя небольшими работами, но он, в общем, держался несколько вдали от Историко-этнографического общества и его издания. Между тем, «Еврейская старина» была в это время единственным органом, где Гинзбург мог бы публиковать свои работы. Но здесь опять-таки проявлялось старое неприязненное отношение к Историко-этнографическому обществу и «Еврейской старине», которое мешало ему без оглядки содействовать этому изданию. Неправильно было бы однако объяснять только этими причинами слабое участие Гинзбурга в «Еврейской старине». К тому времени, о котором я здесь говорю, у большинства членов комитета Историко-этнографического общества установились личные дружеские отношения с Гинзбургом. Редко проходила неделя, чтобы мы не собирались у кого-нибудь из нас — у Цинберга, Гинзбурга, Клейнмана или у меня — за семейным чайным столом. Постоянным участником этих чаепитий был и член комитета Историко-этнографического общества, бывший секретарь Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона М.М. Марголин³⁰, старый сионист и участник русско-еврейской прессы. Когда Штернберг еще был жив, он, правда очень редко, также бывал на этих дружеских вечерах. В таких случаях все с величайшим интересом и удовольствием слушали его живые, талантливые рассказы о его богатом прошлом. Бывал у нас и секретарь ОПЕ С.Л. Каменецкий, и председатель музейной комиссии Историко-этнографического общества доктор А.М. Брамсон³¹. «Собрания» эти носили чисто дружеский характер. На них всегда присутствовали и родные, и друзья хозяев квартиры, в которой собирались. Чаше всего мы собирались в гостеприимном доме Цинбергов, куда являлись и иногородние гости, в той или иной степени причастные к еврейской литературе и науке. Приезжая в Ленинград, они обычно навещали С.Л. Цинберга. Адрес Цинберга — Усачева, 6 — был широко известен среди

еврейских литераторов далеко за пределами Ленинграда и даже Союза.

Постоянным участником наших чаепитий, по крайней мере когда они происходили у нас дома, был также известный в старом Петербурге и новом Ленинграде библиофил, коллекционер и «оригинал» — Я.М. Каплан³², внук поэта Л.О. Гордона. Сын известного в петербургских адвокатских кругах присяжного поверенного М.В. Каплана³³ Яков Максимович в студенческие годы зарекомендовал себя как выдающийся математик, которому профессора петербургского университета пророчили блестящую будущность. Для пополнения своих знаний он много путешествовал по Европе, слушал лекции наиболее крупных ученых Германии и Франции, изучил в совершенстве несколько европейских языков. Из-за болезни он бросил свои занятия и вернулся на родину, где отдался коллекционированию редких книг и гравюр. Вращаясь в кругах оппозиционной русской интеллигенции, он принимал участие в деятельности «Политического Красного Креста». Я с ним познакомился в доме А.И. Браудо, и он стал часто бывать у нас. Приходил он обыкновенно поздно вечером и почти всегда с какими-нибудь редкими изданиями, на приобретение которых он тратил все свои деньги, сам живя впроголодь. Уходя от нас после полуночи, он еще отправлялся к своей старой приятельнице — композитору Ю.Л. Вайсберг³⁴, жившей недалеко от нас. Бывало, впрочем, и наоборот, после Вайсберг он в первом часу ночи являлся к нам. В то время такой поздний звонок не всегда воспринимался спокойно.

О его прошлом мне много рассказывал и Г.А. Ландау³⁵, с которым он, кажется, был связан со школьной скамьи. О еврействе Я.М. Каплан, в отличие от Ландау, знал очень мало и по-еврейски, насколько я помню, даже читать не умел, хотя, по его рассказам, его знаменитый дед учил его еврейской грамоте. Однако ко всему, касающемуся еврейства, он всегда относился с величайшим интересом.

После революции Каплан работал в качестве переводчика на иностранные языки в президиуме Академии наук. Благодаря этой работе он был в курсе всех наиболее значительных работ в области науки и литературы, в то время когда большая часть интеллигенции была совершенно оторвана от Европы. Хоть он не отличался умением складно и ясно излагать свои мысли и знания, но его информации были большей частью весьма интересны.

Погиб он от голода во время блокады. Его огромная бесценная коллекция редких книг и гравюр, попавшая после его смерти в руки мало культурных людей (он в последние годы жизни женился на хозяйке квартиры, в которой жил), была разрознена и распродана по мелочам, а частично расхищена и употреблена на растопку.

В разговорах о литературе и в особенности о еврейской литературе и науке проходили наши дружеские беседы, в которых мы чувствовали себя объединенными общим интересом и любовью к народу и его вековой культуре. Гинзбург, работавший тогда в архивах, обыкновенно рассказывал о своих «раскопках» и находках. Чувствуя доброжелательное отношение к себе, Гинзбург оживлялся, и присущее ему недоверие к окружающим, причинявшее ему так много огорчений и вызывавшее против него нарекания и неприязнь, казалось, исчезало.

В это время все устремления Гинзбурга были направлены в сторону еврейской историографии. И, тем не менее, он не мог или был уже неспособен отдаться всецело этой работе. Тора не простила обиду. За исключением двух-трех более или менее значительных работ, он довольствовался, как я уже писал, мелкими публикациями. Вместо подготовки и обработки солидных «кирпичей» для большого здания истории русского еврейства, он тратил свои силы на обработку щебня, который попадался ему под руки. А в его богатом архиве были не только щебень, но и материал для солидных кирпичей.

Появившиеся незадолго до смерти С.М. Гинзбурга три тома его исторических работ, изданных друзьями к его семидесятилетнему юбилею, интересны не только со стороны научной ценности опубликованных в них работ, но и как материал для биографии их автора. Большинство статей несомненно очень ценно для истории русского еврейства, а прекрасное изложение материала, согретое теплым чувством автора, увеличивает их ценность. Но тома эти говорят и о личной драме их автора — о неудачах незаурядного деятеля, литератора и историка, жизнь которого была богата незавершенными крупными начинаниями, на которые было потрачено много лет и сил. Но ни одно из этих начинаний не было доведено до той стадии, которая могла бы дать душевное удовлетворение их зачинателю.

Сентябрь-ноябрь 1951.

¹ А Ф. Перельман, писавший эту главу в конце 40-х годов, по известным причинам не мог дать сведения о последних годах жизни Саула Моисеевича Гинзбурга (1866-1940), которому в 1930 г. удалось выехать из СССР. Он жил во Франции, где принял участие в создании и деятельности Объединения русско-еврейской интеллигенции. С 1933 г. жил в США. Опубликовал на идише мемуары «Былой Петербург». Значительная часть его архива в 50-е годы была передана в Израиль.

² «Дер Фрайнд» - первая в России еженедельная газета на идише. Начала издаваться в 1903 г. в С.-Петербурге под ред. С.М. Гинзбурга. В 1909 г. ее издание было перенесено в Варшаву.

³ См. Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 276.

⁴ Гуревич Х.Д. (1865-1933) - публицист, издатель, один из редакторов газет «Дер Фрайнд», «Ди идише Вельт» и «Тогблат», издававшихся на идише.

⁵ Левин Липман (1877-1946) - писатель, журналист, переводчик.

⁶ «Народная группа» - политическое объединение, созданное в 1906 г. и фактически ставшее представительством партии конституционных демократов в еврейском национальном движении.

⁷ «Восход» - крупнейшее еврейское периодическое издание, выходившее в свет на русском языке в Петербурге с 1881 по 1901 г. под редакцией А.Е. Ландау. В дальнейшем перешло под редакцию группы молодых еврейских демократически настроенных активистов под руководством М.М. Винавера.

⁸ Ландау Адольф Ефимович (Ахарон Хаимович) (1842-1902) - публицист, издатель и редактор крупнейших в России русскоязычных еврейских периодических изданий «Восход» и «Недельная хроника Восхода», владелец типографии в Петербурге, издатель еврейских книг на русском языке.

⁹ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 272.

¹⁰ См.: Вестник Еврейского университета в Москве № 2 (18) С. 275.

¹¹ Соколов Нахум (1859-1936) - общественный деятель, активный участник еврейского национального, в том числе сионистского движения, публицист, редактор и издатель.

¹² Налевки - предместье Варшавы, в основном заселенное евреями.

¹³ Гаккебуш Михаил Михайлович (1874- ?) - историк, журналист, сотрудник и редактор газет «Русская Правда» и «Московский листок». Возможно, автор ошибается, так как редактором «Биржевых ведомостей» был Пропер Станислав Максимилианович (1855-1931).

¹⁴ Каган Абрам (1860-1951) - историк, общественный деятель, редактор одной из крупнейших газет США на идише «Форвертс».

¹⁵ Саросзон Касрел Гириш (1835-1905) - журналист, издатель, общественный деятель. Один из основателей еврейской периодической печати в США. Родился в Польше. В США с 1866 г. С 1885 г. издавал первую в США ежедневную еврейскую газету «Yidishes Tageblatt».

¹⁶ Марек Петр (Песах) Семенович (1862-1920) - историк, фольклорист, сторонник сионизма, окончил Московский университет.

¹⁷ Кулишер Михаил Игнатьевич (1847-1919) - юрист, историк, общественный деятель, преподаватель.

¹⁸ Заславский Давид Иосифович (1880-1965) - политический деятель, публицист. В начале XX в. один из руководителей Бунда. В 1934 г. вступил в ВКП (б), сотрудник газеты «Правда».

¹⁹ Канторович Владимир Абрамович (1886-1923) - социал-демократ, один из активных членов Бунда, историк, публицист, поэт

²⁰ Евсекция - Еврейская секция РКП (б) - подразделение, созданное специально для работы среди евреев, существовавшее с 1918 по 1930 г. Активно, с применением репрессивных методов боролась с Бундом, сионизмом и так называемыми «еврейскими буржуазными организациями».

²¹ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 275.

²² Эйгер Яков Борисович (1862-1932) - врач, общественный деятель, в 20-е годы XX в. - один из руководителей еврейской общины Ленинграда.

²³ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 276.

²⁴ Каменецкий Самуил Лазаревич (1876-1942) - юрист, общественный деятель, активный деятель Общества распространения просвещения среди евреев.

²⁵ Хазан Дония Яковлевич - юрист, публицист, общественный деятель. В 20-е годы в Ленинграде секретарь ЕКОПО (Комитет по оказанию помощи бедным евреям).

²⁶ Клейнман Иосиф Александрович - историк, юрист, общественный деятель, преподаватель Еврейского университета в Петрограде.

²⁷ Браудо Исая Александрович (1896-1970) - музыкант-органист, пианист, педагог, профессор Ленинградской консерватории.

²⁸ С.М. Дубнов находился в эмиграции, выступал с публичной критикой политики советской власти по национальному вопросу, поэтому его книги фактически были запрещены в СССР, а к концу 20-х годов прерваны все научные связи (Дубнов С.М. Книга жизни. СПб., 1998).

²⁹ Гордон Иехуда Лейба (1830-1892) - поэт, публицист, общественный деятель, член руководства Общества просвещения среди евреев России, секретарь еврейской общины Петербурга.

³⁰ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 275.

³¹ Брамсон Абрам Моисеевич (1871-1939) - врач, общественный деятель. С 1902 г. жил в Петербурге. Входил в руководство ряда еврейских обществ (Общество охранения здоровья еврейского населения; Общество поощрения еврейских художников; Общество еврейской народной музыки; Еврейское историко-этнографическое общество).

³² Каплан Яков Максимович - математик, переводчик, коллекционер.

³³ Каплан Максим Васильевич - юрист, присяжный поверенный.

³⁴ Вайсберг (Вейсберг) Юлия Лазаревна (1879-1942) - композитор, преподаватель, переводчик, ученица Н.А. Римского-Корсакова и А.К. Глазунова. В 1912 г. окончила Петербургскую консерваторию. Редактор журнала «Музыкальный современник». Жена А.Н. Римского-Корсакова. Умерла во время блокады Ленинграда.

³⁵ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 275.

СЕМЕН МАРКОВИЧ ДУБНОВ

Приехав впервые в Петербург в конце лета 1906 года, я не имел случая встретиться с Дубновым, который тогда же переселился из Вильно в Петербург. Когда же я месяца через два был в Одессе, брат мой Моисей и его друг Равницкий¹ выговаривали мне за то, что я в Петербурге не зашел к Дубнову. Равницкий тогда же написал Дубнову обо мне, рекомендуя меня ему. Вернувшись из Одессы, я через несколько дней заехал к Дубнову. Он жил тогда на Подъяческой и занимал небольшую квартиру во дворе. Принял он меня очень радушно, и между нами скоро завязались дружеские отношения.

Дубнов был одним из весьма редких в то время еврейских писателей, которые жили исключительно на свой литературный заработок. Большинство же искало средства к существованию в других занятиях. Ахад-Гаам² происходил из богатой семьи, был владельцем завода, и лишь после неудачи в своей промышленной деятельности он короткое время жил литературной работой, сперва как главный редактор и руководитель издательства *Achiassaf*, а затем как редактор журнала *Haschiloach*. Но вскоре он эту работу, которой он тяготился, которая не дала ему ни материального, ни морального удовлетворения, бросил и поступил на службу к чаоторговцу Высоцкому³. Лиленблом⁴ был служащим одесского еврейского погребального общества, Менделе Мойхер Сфорим⁵ — заведующим одесской Талмуд Торой, Шолом-Алейхем⁶ — биржевым дельцом. Были среди еврейских писателей и банковские служащие, и учителя, и «казенные раввины», но писателей-профессионалов почти не было — Дубнов одним из первых отдался всецело своей литературно-научной работе. Он жил уединенно, размеренно, жизнью *Privat-gelehrter*'а*.

Вставал рано, завтракал, гулял после завтрака 45 минут, работал после прогулки определенное количество часов, прогуливался после этого полчаса, обедал, отдыхал после обеда полтора часа, затем принимал посетителей от пяти до шести и вновь работал до ужина. Вечером читал газеты и журналы, редко принимал друзей или участвовал в заседаниях. Перед сном проделывал обязательный «моцион» — т.е. вновь прогуливался перед домом полчаса.

* Частной жизнью ученого (*нем.*).

За весьма небольшими исключениями, редко кто тогда умел у нас так организовать свою жизнь, как это делал европейский ученый или писатель. Такая размеренная жизнь Дубнова вызывала у многих насмешки, а у некоторых даже раздражение, как и то, что он только в редких случаях принимал участие в собраниях и заседаниях, и то, что его нельзя было уговорить поставить у себя телефон, из боязни, что телефонные звонки могут отвлечь его от работы. Все это ставилось ему в упрек. Обвиняли его в том, что он якобы сухой, малообщительный и не общественный человек.

Между тем объяснялось это отнюдь не тем, что он не любил общества друзей или его не интересовала общественная жизнь. Он был сердечным и внимательным другом, радушным и гостеприимным хозяином; он горячо относился к общественной и политической деятельности, ценил и высоко ставил честных общественных и политических деятелей. Но Дубнов был человеком целеустремленным, и долгом всей своей жизни считал работу над еврейской историей, которой посвятил себя. Каждый час, не отданный этой основной его работе, он считал потерянным. Он не считал себя вправе жертвовать своей литературно-научной деятельностью ради активной общественно-политической работы, которую другие могли, по его мнению, выполнять лучше его. В редких случаях, когда он в ущерб своей научной работе принимал участие в общественных делах, он при первой же возможности отдалялся от этой работы и возвращался к своему письменному столу, к своим занятиям, предоставляя другим, по его мнению «людям дела», заниматься практической работой.

В мою задачу не входит оценка Дубнова как ученого. Пускай это делают компетентные люди. Хочу по этому поводу сказать только несколько слов. Противники его и даже некоторые его друзья указывали на то, что кроме его «Истории хасидизма» у него почти не было оригинальных научно-исследовательских работ. Но, если даже они и были правы, то и тогда они недооценивали особую роль Дубнова в историографии русского еврейства. И до него, и в его время было много отдельных весьма значительных исследований, с научной точки зрения не менее ценных, чем работы Дубнова, но значение Дубнова велико как пионера-собирателя и пропагандиста русско-еврейской истории. В этом отношении Дубнов не имеет

себе равных. Отдельные исследования Цунца⁷ и Гейгера⁸ в научном отношении превосходят работы Греца⁹, но, тем не менее, ни один из них не сыграл той роли в еврейской историографии, какую сыграл Грец. Гидеман¹⁰ в своих воспоминаниях о Греце рассказывает характерный для оценки труда Греца анекдот. Перед появлением в печати первого тома истории Греца И.М. Закс¹¹, знакомя Греца с Цунцем, представил его: «Доктор Грец, автор истории евреев». — «Опять история?» — с улыбкой спросил Цунц. — «Наконец история!» — ответил Закс.

В русско-еврейской жизни «История» Дубнова сыграла ту же роль, что «История» Карамзина в жизни русского общества XIX века. «История» Дубнова имеет много дефектов — «История» Карамзина полна ими, но и Карамзин, и Дубнов сыграли незабываемую роль каждый в истории своего народа. Дубнов был первым значительным историографом русского еврейства, обратившим внимание своих современников на славное прошлое еврейства, как Карамзин обратил внимание русских образованных людей своего времени на их национальное прошлое. Дубнов считал, что историк должен быть не только исследователем, но и архитектором, который умеет использовать материал, собранный другими исследователями, для создания по своему плану здания истории.

Глубочайшее уважение даже у противников вызывала строгая принципиальность Дубнова. Я имел возможность около пятнадцати лет близко присматриваться к его личной жизни. И могу сказать, что очень редко у кого частная, общественная и профессиональная жизнь так гармонизировали между собой, как у Дубнова. Между этими тремя сторонами его жизни у него никогда не было расхождения. Он в частной, как и в общественной жизни, был противником оппортунизма. От своих принципиальных установок он не отступал, чего бы это ему ни стоило. Сколько, например, надо было иметь мужества, чтобы в начале 80-х годов прошлого века, наперекор всему окружавшему его обществу, жить с женой вне официального брака, потому только, что, не будучи религиозным, он не желал оформлять свой брак у раввина. Дубнов начал свою литературно-научную карьеру убежденным ассимилятором, ярким противником еврейского национализма. По мере углубления в исторические работы он отходил от ассимиляторской точки зрения и стал горячим националистом. И тогда он без всяких колебаний стал выступать, не

только в литературе, но и на собраниях за свою новую концепцию, повел борьбу против «Общества распространения просвещения между евреями в России», руководители которого придерживались, по его мнению, старых, ассимиляторских взглядов. И он делал это несмотря на то, что в то время был в материальной зависимости от этого Общества и его руководителей.

Когда его противники напомнили ему о его борьбе за ассимиляцию, он ответил строфой Виктора Гюго, отвечавшего на упрек в измене роляizmu: «История явилась мне — и я постиг законы поколений...». «Вся моя прошлая литературная деятельность, — писал Дубнов, — кажется, дает мне право сказать, что «история явилась мне» и указала верный путь...»

Материальные интересы Дубнова никогда, ни в малейшей степени не могли повлиять на его принципиальные установки. В 1906-1908 гг. он жил в Петербурге главным образом на «ренту», которую давал ему его учебник и которая составляла не более 100 рублей в месяц. Ида Ефимовна, жена его, умудрялась на эти деньги вести скромную, но безбедную жизнь. Когда началась работа по составлению Еврейской энциклопедии, Дубнов был приглашен главным редактором с окладом в 6000 рублей в год. Но вскоре Дубнов разошелся с издателем в вопросах о сроках выпуска Энциклопедии: издатель настаивал, чтобы тома Энциклопедии выпускались каждые три месяца, чтобы намеченные 16 томов были выпущены в 4 года. Дубнов считал, что такой малый срок при малоквалифицированном составе редакции невыгодно отразится [1 нрзб] на научной энциклопедии. Он предлагал сократить редакционные расходы, в том числе и его гонорар, и за этот счет удлинить срок издания. Издатель настаивал на своем, члены редакции, большинство которых вообще не удовлетворяло Дубнова, не поддержали его, и он, не колеблясь, оставил работу, которая при его скромном образе жизни могла бы не только прокормить его, но и обеспечить на несколько лет его дальнейшее существование. При этом Дубнов не принадлежал к тем интеллигентам, которые кичатся своей неделовитостью и с презрением относятся ко всяким денежным расчетам. Он умел отстаивать свои материальные интересы и беспомощным в этом отношении он и не прикидывался. Но отступать из-за корыстных целей от своих принципов он не считал возможным. Об этом и речи не могло быть.

У Дубнова, конечно, были и свои слабости — у кого из смертных их нет?! При всей своей внешней скромности он иногда слишком торжественно говорил о научном значении своих исторических работ, о своих новых историко-философских концепциях. Но только недоброжелатели или люди, не умеющие отличить мелочи от крупного, могли из-за такой слабости отрицать все значение Дубнова.

Дубнов не принадлежал к тем людям, в которых при близком знакомстве начинаешь разочаровываться. Наоборот, близкое знакомство внушало к нему еще большее уважение. Чем больше я его узнавал, чем пристальнее я к нему присматривался, тем больше я убеждался в его исключительной принципиальности, в его независимости и высоком моральном стандарте.

В жизни своей я имел немало столкновений с разными людьми. В молодые годы я не принадлежал к числу «мягких», легко уживающихся людей. С годами приобретается выдержка, и по мере сил начинаешь сознательно и отчасти бессознательно уклоняться от острых столкновений, учишься сдерживать свой темперамент, учишься относиться более критически, более требовательно к себе и более терпимо к своим противникам. За годы моей близости к Дубнову у меня были острые столкновения на общественной и на личной почве, создавшие мне немало недоброжелателей. Но если Семен Маркович Дубнов и Александр Исаевич Браудо, с которым я в то время и до конца его жизни также имел счастье быть в близких дружеских отношениях, — если эти два рыцаря чести, честности и благородства поддерживали меня, считали меня правым, я знал, что я прав, что я стою на правильной позиции, и никакая хула моих противников меня не смущала.

Скоро после того, как я стал бывать у Дубнова, он переехал на Васильевский Остров, на 8-ю линию. Жизнь в центре города его тяготила. Он стремился поселиться подальше от центра, где не так шумно и где он мог бы найти более подходящее место для своих утренних и вечерних «моционов».

Ранним летом он уезжал на дачу, в деревню своего родственника «Линки», недалеко от станции Уусикирко, Финляндской ж.д., откуда он возвращался обыкновенно не ранее конца сентября.

К глубочайшему сожалению у меня не сохранилась переписка с Дубновым. Все его письма ко мне, за исключением двух-трех случайно оставшихся, исчезли не по моей вине*.

В городе мы часто обменивались небольшими записками, но летом, когда он жил на даче, я почти еженедельно писал ему и получал от него письма.

В лето 1909 года мы с женой жили в Мустамяках, в нескольких километрах от Уусикирко, и изредка навешали Дубновых в их «имении». В такие дни он устраивал себе «праздник» — не работал по-обычному. С увлечением показывал нам окрестности, рассказывал о прелестях их деревенской жизни, принимал нас с обычной для него теплотой и гостеприимством. Мы тогда жили в пансионе Линда, где обычно жили политические эмигранты, скрывавшиеся в Финляндии от русских жандармов. Общие обеды, завтраки и ужины превращались в дискуссии между эсерами и «эсдеками». Дубнов с интересом слушал наши рассказы об этих спорах. В политической жизни страны он поддерживал «кадетов». К более левым позициям он относился скептически. Но идея социализма его привлекала, а в споре между эсерами и эсдеками он был на стороне эсеров. На социализм он смотрел не как на теорию классовой борьбы пролетариата, а как на морально-этическое течение, за которое всякий порядочный человек должен бороться. Материализм был ему чужд и несимпатичен, он верил, что борьба за идеи, возведенные еще еврейскими пророками, за идею «братства, правды и справедливости», приведет человечество к торжеству социализма. Поскольку эсеры не приняли материалистическую концепцию Маркса, они ему были ближе. Эсеры были ему ближе еще потому, что их национальная программа казалась ему приемлемее для еврейского национального дела, чем программа социал-демократов. К эсерам его приближало еще то, что от молодых лет, когда он еще стремился к полному слиянию с коренным населением, у него остались русские народнические настроения. Он рассказывал нам, какое сильное впечатление производила на него в его молодые годы поэзия Некрасова, как он со слезами на глазах

* Имеется в виду арест дочери и связанные с ним обыск и конфискация архива

читал его народолюбивые стихи. Некрасов остался его любимым поэтом. Он расспрашивал жену мою, которая несколько лет жила в качестве земского врача в деревне, о русской деревенской жизни, интересовался настроением крестьян. Он придавал особое значение «работе в деревне».

В таких дружеских беседах и дискуссиях мы совершали наши прогулки вокруг «Линки». С тех пор прошло 35 лет. Как далеко это время. Но и теперь, в 1945 году, когда я пишу эти строки, стоя уже на грани жизни, я живо помню эти прогулки и беседы; вижу перед собою Семена Марковича в легкой летней куртке и слышу его задушевную, убежденную и убеждающую речь.

Я хочу еще рассказать о семейной драме, происходившей в конце того лета, о котором я говорил выше. В Финляндию из Вильно приехала младшая дочь Дубнова, Ольга¹², чтобы повидаться с родителями. Ольга за несколько лет до того влюбилась в Вильне, где Дубновы тогда жили, в русского рабочего, вышла за него замуж и приняла фамилию мужа — Иванова. Отец разошелся с нею и не встречался до начала 20-х годов. Когда она приехала в Финляндию повидаться с родителями, Дубнов отказался принять ее и пустить в свой дом. Между тем Дубнов тогда и, как потом говорила мне Ольга Семеновна, никогда не знал, что для оформления брака она крестилась. Но Дубнов считал смешанный брак фактическим дезертирством и изменой нации и на Ольгу смотрел как на отступницу. Впрочем из его завещания, по которому я назначался одним из его душеприказчиков (к глубочайшему сожалению и этот документ у меня исчез), можно было догадаться, что он, если и не знал, то подозревал, что она и формально отошла от еврейства.

Я, к сожалению, не читал всего второго тома «Воспоминаний» Дубнова, который вышел в Риге и в котором, может быть, есть кое-что неизвестное мне, относящееся к Ольге*.

* Когда я писал эти строки, я знал только первые главы 2-го тома «Воспоминаний». В 1948 году я имел возможность ознакомиться со вторым и третьим томами, привезенными в Ленинград на несколько дней из Риги. Ничего нового относительно Ольги Семеновны я в них не нашел. Ольга Семеновна погибла в 1942 году от дистрофии (О.С. Дубнова, по данным родственников, умерла в 1944 г — В.К.)

В разговорах с Дубновым старался не затрагивать эту тему. Косвенно — в разговоре о дочери Ахад-Гаама, которая также жила с русским, с писателем Осоргиным^{1 3}, — он неоднократно затрагивал эту тему, и всегда с грустью и неизменным осуждением говорил о смешанных браках.

Несколько иную позицию занимала в этом вопросе Ида Ефимовна — верный друг и помощница всей жизни Дубнова, без которой он вряд ли мог бы вести такую жизнь, полную спокойного труда и независимости. Она оберегала его спокойствие, создавала ему уютную обстановку для непрерывной работы, довольствовалась всегда самыми скромными средствами. При этом она не только много читала и следила за литературой, но и помогала ему в его работе. Вообще во всех вопросах жизни она на все смотрела глазами мужа. Но в отношении к дочери в ней пересилило чувство матери. Без ведома и вопреки воле мужа она поддерживала отношения с дочерью и помогала ей материально, ездила к ней в Мустамяки, когда Дубнов не пожелал ее видеть у себя в доме.

После Октябрьской революции (к тому времени Ольга Семеновна уже разошлась с мужем) Дубнов помирился с дочерью, и незадолго до его отъезда за границу она у него поселилась со своими двумя сыновьями. Однако отчужденность в отношении к этой дочери и ее сыновьям осталась на всю жизнь. Когда я в 1923 году в Берлине посетил его, то о дочери и сыновьях ее он меня не расспрашивал, хотя он знал, что я ее вижу ежедневно, так как она работала в издательстве Брокгауза и Ефрона, куда я, по просьбе Иды Ефимовны, принял ее на службу. Рассказывая мне с любовью и гордостью о старшей, любимой своей дочери Соне и ее сыновьях^{1 4}, он не принимал участия в расспросах Иды Ефимовны об Ольге.

Таков уж был Дубнов. Если он даже и шел на компромисс, то вполне примириться с ним он не мог.

Я не останавливаюсь на совместной с Дубновым работе в журналах «Еврейский Мир» и «Еврейская Община». Об этом я еще буду писать.

В немногих словах хочу рассказать о его участии в так называемом «еврейском политическом совещании», созданном в Петербурге во время первой мировой войны. Оно было создано на базе существовавшего совещания при еврейских депутатах Государственной думы. Депутаты-евреи, случайно по-

павшие в 3-ю Думу, мало подготовленные к своей роли, вызывавшие часто своим поведением нарекания со стороны еврейской общественности, организовали небольшое совещание, с которым предварительно обсуждали вопросы, стоявшие на повестке дня Думы и касавшиеся положений русского еврейства. В совещание это входили по четыре представителя от четырех существовавших тогда еврейских «буржуазных» групп. Со стороны сионистов, насколько я могу припомнить, — Розов, Идельсон, Вейсенберг и Алейников; со стороны «Народной группы» — Винавер, Слиозберг, Шефтель и, кажется, С.В. Познер; со стороны «Народной партии» — Дубнов, Залкинд, Крейнин и Мандель. (Дубнов очень редко бывал на этих совещаниях.) Со стороны «Демократической Группы» — Брамсон, Браудо, Ландау и Бикерман¹⁵. Во время войны, когда, с одной стороны, началась серия военных наветов, а с другой стороны, появились какие-то неопределенные виды и надежды на изменения положения к лучшему, был создан расширенный совещательный орган, который уже занимался не только консультациями еврейских депутатов, но и внедумской политической работой. К этому расширенному совещанию были привлечены и люди, не примыкавшие ни к одной из перечисленных выше групп. В качестве таковых были привлечены, между прочим, Анский, Ефройкин¹⁶, я и др. В это совещание входили и лица, примыкавшие к вышеперечисленным группам, но не входящие в их состав, как С.Л. Цинберг¹⁷. Бывали и приезжие из других городов. Собирались у кого-либо из богатых участников совещания — владельца обширной квартиры, где без риска обратить на себя внимание могли собраться человек 50—60. Совещания заканчивались большей частью поздно ночью, но бывало, что они затягивались до зари.

Дубнов был аккуратным и активным участником этих совещаний, участвовал во всех редакционных комиссиях, которые занимались составлением докладных записок и информационных сообщений для мировой печати.

Помню, после одного такого заседания весной 1916 г., часа в три, когда на улице уже было совершенно светло, мы вместе вышли и, так как заседали мы недалеко от квартиры Дубнова, я, обмениваясь с ним мыслями по поводу только что обсужденного вопроса, пошел его проводить. Дубнов жаловался, что он не может работать, что нет у него необходимого

душевного спокойствия для этого, что современность не дает ему спокойно углубляться в прошлое, что он отвлекается от той работы, которую считает целью своей жизни, что, хотя он в такое время не может стоять в стороне от общественно-политической работы, но как только наступит лето, он уедет за город и вновь отдастся своему делу.

Не помню, как он провел лето 1916 г. и начало 1917 г., но после февральской революции он вновь был вовлечен в еврейскую общественную жизнь, возглавлял, если не фактически, то формально, переорганизованную «Еврейскую Народную Партию», в которую вошли главным образом бывшие члены левых еврейских партий и из которой вышли некоторые старые ее члены.

Потом, в годы военного коммунизма, он в холодной неотапливаемой квартире, полуголодный, сидел над своими рукописями, думая только о том, как бы устроиться так, чтобы закончить труд всей своей жизни. Он хлопотал о том, чтобы перебраться куда-нибудь, где возможно будет продолжать свою работу.

Осенью 1920 года, когда небольшой кружок его друзей захотел отпраздновать его шестидесятилетие, он воспротивился этому, и убедил меня отложить до сорокалетия его литературной деятельности, т.е. до апреля 1921 года. В апреле мы и отпраздновали этот юбилей в необычных для такого юбилея условиях. И наконец ему удалось перебраться в Вильно*, куда он был приглашен в качестве профессора. Но там он задержался недолго и скоро переехал в Берлин.

У меня, как я уже писал, не сохранились его письма того времени. Жизнь в Берлине налаживалась с большим трудом. Издание его «Истории», на которое он рассчитывал, не осуществлялось. Не было подходящего издателя. Материальное положение его было довольно печально. Но он не терял ни бодрости, ни трудоспособности. Письменный стол его, писал он, обогащается новыми рукописями, которые ждут своего издателя.

В 1923 году я его навещал в Берлине. Он жил в то время отшельником. В городе он не бывал или почти не бывал. Он грустил на чужбине, но не переставал усиленно работать.

*Ковно (В.К.).

Почти через полтора года, в январе 1925 года, он мне писал (это письмо каким-то чудом сохранилось): «Часто думаю о всех наших, оставшихся в Питере и других местах родины, как о каких-то географически далеких, недосыгаемых. Сижу сейчас в своем кабинете в зимний вечер, переносую мыслью в былую обитель, за 10—15 лет назад: кажется века прошли с тех пор, какой-то отошедший мир позади весь в развалинах...»

«Теперь, — писал он в следующем письме, — выздоравливаю (он до того болел гриппом) и возвращаюсь к прерванной работе. На этот раз могу обрадовать Вас известием, что работаю уже над 2-ым томом «Древней Истории». Один из старых друзей в Париже образовал там группу, которая пока решила финансировать издание ближайшего второго тома, т.е. покрыть расходы на набор, печать и бумагу (об авторском гонораре не приходится говорить). И вот я уже на днях сдал в набор первые отделы книги, и в апреле она должна появиться в свет. Что будет с остальными томами — неизвестно, но я рад, что сделал еще один шаг вперед. Независимо от этого, несколько улучшилось мое материальное положение, которое недавно внушало опасения — платят немного немецкие издатели (немецкий перевод быстро печатается вслед за русским оригиналом), ожидаются кой-какие поступления от продажи прежних книг и других изданий. Плохо только то, что мы до сих пор еще не имеем своей квартиры и должны ютиться у немецких хозяев — жадных пиявок, отравляющих эмигрантам жизнь».

До 1928 года мы еще продолжали переписываться, а потом переписка прекратилась... Он, как и большинство оторванных от родины, не всегда и не вполне понимал, что у нас происходит. Отвечать на его письма, если они и получались, я уже не мог. Я знаю, что он мне посылал свои книги, но они до меня не дошли. Дочь его Ольга, переписывавшаяся с матерью, также должна была прекратить переписку, и я потерял связь с ним. В 1930 году, когда в Берлине отметили его 70-летие, мне попала Варшавская еврейская газета с его письмом, где он с горечью отметил, что из самой дорогой для него страны, из родины своей, он ни одного приветствия не получил. Признаюсь, я письмо прочел со слезами на глазах.

Спустя несколько лет я неожиданно для себя получил от него письмо из Риги. Он писал, что встретился в Риге со старыми общими знакомыми, с которыми вспоминал нас со старой дружеской теплотой.

Прошло еще несколько лет. Умерла Ида Ефимовна — верный друг всей его жизни. Он остался одиноким стариком в чужом для него городе.

Когда началась вторая мировая война, я часто с ужасом думал о нем, попавшем в плен к фашистам. Тогда мы еще не знали о зверствах фашистов. Тем не менее, зная его прямолинейность, я не сомневался, что он попадет в тяжелое положение. Действительность оказалась гораздо хуже, чем я тогда предполагал. В 1943 году мы узнали, что фашисты расправились с 83-летним стариком.

Отдав свыше 60 лет своей жизни неустанной работе над еврейской историей, Семен Маркович закончил свою жизнь подобно тем евреям — героям Средневековья, о которых он так вдохновенно повествовал в своей истории, которые бежали из страны в страну, чтобы в конце концов все-таки попасть в руки инквизиторов и кончить свою жизнь на костре, сохраняя верность своему национальному прошлому и своему народному знамени. И Дубнов бежал из страны в страну, чтобы быть наконец настигнутым в Риге злодейской рукой фашизма и погибнуть на фашистском ауто да фе — в душегубке, на 83-м году своей жизни.

Ужасная, но полная исторического значения смерть для еврейского историка! В истории еврейского народа Дубнов останется не только выдающимся историком и публицистом, всю жизнь безустанно боровшимся за народ и его культуру, но и национальным героем, взошедшим на костер вместе с другими мучениками своего народа, показывая пример верности многовековому национальному знамени.

Что случилось с его богатым архивом — мне неизвестно. Спасен ли он от гибели?*

Ноябрь 1945.

* Разными путями архив, в большей своей части, еще в 30-е годы оказался в США в YIVO. Небольшой фонд Дубнова имеется и в Центральном архиве истории еврейского народа в Иерусалиме, куда он попал в 50-е годы из Германии (В.К.).

¹ Равницкий Иошуа-Хона (1859-1944) - педагог, публицист, издатель, общественный деятель

² См. Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 277.

³ Высоцкий Калонимос Зеев (1824-1904) - предприниматель, меценат, палестинофил.

⁴ Лиленблум Моше Лейб (1843-1910) - писатель, публицист, палестинофил.

⁵ Менделе Мойхер-Сфорим (Абрамович Соломон Моисеевич) (1836-1917) - писатель, классик еврейской литературы, педагог.

⁶ Шолом-Алейхем (Рабинович Шолом Нохумович) (1859-1916) - писатель, классик еврейской литературы.

⁷ Цунц Йом-Гов Липман (1794-1866) - ученый энциклопедист, философ, историк, общественный деятель, один из лидеров Гаскалы в Германии.

⁸ Гейгер Аврахам (1810-1874) - философ, исследователь иудаизма, ректор Высшей школы иудаистики в Германии.

⁹ Грец Генрих (Гирш) (1817-1891) - историк, автор фундаментального исследования истории евреев.

¹⁰ Гидеман (вероятно Гейдеман Генрих) (1842-1889) - историк, археолог, профессор Берлинского университета.

¹¹ Закс Иехиель-Михаил (1808-1864) - поэт, философ, переводчик, религиозный деятель, один из руководителей еврейской общины Берлина.

¹² Дубнова Ольга Семеновна (1886-1944).

¹³ Дочь Ахад-Гаама Роза (Рахель) Гинцберг (1885-1957) - юрист, была замужем за русским писателем М. Осоргиным. С 1932 г. после развода с мужем жила в Эрец-Исраэль.

¹⁴ Дубнова Софья Семеновна (в замужестве Эрлих) (1885-1986) - дочь С.М. Дубнова, поэтесса, общественный деятель. После 1917 г. жила в Польше, с 1941 г. - в США. Сыновья: Алекс Эрлих (1912-1990) - историк, филолог, преподаватель, профессор университетов США. Виктор Эрлих (1914-) - литературовед, профессор университетов США.

¹⁵ Розов Израиль Аншелевич (1869 - ?) - общественный деятель, один из руководителей сионистского движения в России. Идельсон Аврахам Давидович (1865-1921) - один из руководителей сионистского движения в России, публицист. Вейсенберг Семен Ефимович (1863-?) - юрист, общественный деятель, один из руководителей сионистского движения. Алейников Михаил (1880-1938) - один из руководителей сионистского движения в России, публицист. После 1917 г. в эмиграции, член Исполкома Всемирной сионистской организации. Винавер Максим Моисеевич (1863-1926) - юрист, политический деятель, один из лидеров партии конституционных демократов, активный участник еврейского национального движения в России. Слиозберг Генрих Борисович (1863-1937) - юрист, общественный деятель, публицист. С 1919 г. в эмиграции в Германии и Франции. Шефтель Михаил Исаакович (1858-?) - юрист, общественный деятель, депутат Государственной думы, участник еврейского национального движения. Познер Соломон Владимирович (1880-1946) - юрист, публицист, историк, общественный деятель, издатель. С 1921 г. в эмиграции во Франции. Залкинд Александр Вениаминович (?-1931) - врач, общественный деятель Крейнин Меир (1866-1939) - юрист,

общественный деятель. Мандель Вениамин Семенович (1863-1931) - юрист, общественный деятель. Брамсон Леонтий Моисеевич (1869-1941) - юрист, общественный деятель, депутат Государственной думы. Браудо Александр Исаевич (1864-1924) - историк, общественный деятель. Ландау Григорий Адольфович (1877-1942) - философ, публицист, с 1918 г. в эмиграции в Германии и Латвии. Бикерман Иосиф Менасеевич (1867-1945) - общественный деятель, публицист. После 1917 г. в эмиграции в Германии и Франции.

¹⁶ Ан-ский (Рапопорт) Семен Акимович (1863-1920) - писатель, этнограф, публицист, общественный деятель. Ефройкин Израиль Рафаилович (1884-1954) - публицист, общественный деятель. После 1917 г. в эмиграции.

¹⁷ См.: Вестник Еврейского университета в Москве. № 2 (18). С. 273.

*Публикация Е. РАБИНОВИЧ;
комментарии В. КЕЛЬНЕРА*



**РЕЦЕНЗИИ.
БИБЛИОГРАФИЯ**

И. Барталь

БАРОН Ш. Всемирное измерение еврейской истории. Сб. статей/ Центр еврейской истории им. Залмана Шазара. Иерусалим, 1996. 324 с. (на яз. иврит).

СИОНИЗМ И ПЛАКСИВОСТЬ¹

Всем, кто занимается историей, являются ли они исследователями или «потребителями» исторической продукции, очень полезно время от времени освежить в памяти разногласия историков прежних поколений. Повторное чтение работ этих исследователей, ревизионистов своего времени, в значительной степени умеряет претензии на новаторство, которые время от времени предъявляют молодые представители цеха историков. Сборник статей и эссе американского историка Сало (Шалом) Барона, вышедший в переводе на иврит, будет с этой точки зрения очень полезным чтением для тех, кто считает историческое творчество, альтернативное сионистской историографии, новшеством, современным кабельному телевидению.

Барон (1895—1989), великий мастер обобщения среди еврейских историков, был в течение десятков лет наиболее видным противником «иерусалимской школы»², остро критиковавшим ее основные положения. Несмотря на то, что Барон сочувствовал сионизму и выступал за поддержку Государства Израиль, он не соглашался с исторической концепцией сионистских историков. Концепция эта, носящая детерминистский характер, связывала осуществление сионистского пророчества и основание независимого еврейского политического образования в Эрец Исраэль³ с центральными тенденциями в истории еврейского народа. Сборник «Всемирное измерение еврейской истории» содержит несколько наиболее важных статей Барона, в которых он отмежевался от сионистского объяснения хода еврейской истории, как его понимали Ицхак Бер и Бенцион Динур⁴. Сбственно говоря, Барон не просто отрицал сионистские претензии на однозначное и всеобъемлющее толкование исторического процесса, он произвел гораздо более развернутую ревизию основных понятий, которыми пользовались (и пользуются) еврейские историки со времен «Хохмат Исраэль»⁵ и до 80-х годов XX в. Как это ни покажется странным и неожиданным для читателя, неискушенного в парадоксах исторического творчества, Барон видел взаимосвязь между национальной, замкнутой на себя историографией, и историографией либеральной, стремящейся к универсализму.

В статье «Гетто и эмансипация», опубликованной в 1928 г. и следвавшей его знаменитостью в кругу американских еврейских интел-

лектуалов, Барон выступил с критикой понятия, ставшего почти священным для еврейской историографии всех направлений и оттенков, — «эмансипация». «По мнению Греца, Филипсона, Дубнова⁶ и других историков, эмансипация явилась зарей нового дня, блеснувшей после вселяющего ужас ночного кошмара, и эта точка зрения была принята евреями — раввинами, просветителями и широкой публикой во всем западном мире» (с. 52). Барон отмежевался как от однозначно положительной оценки влияния, оказанного идеями Великой французской революции на судьбы еврейства в Новое время, так и от тотального представления в черном свете жизни евреев в период, предшествовавший эмансипации. По его мнению, исследователи преувеличивали значение тех ограничений, от которых евреи страдали в средневековье. Этот подход сформировался в первом поколении историков «Хохмат Исраэль», которые были, как пишет Барон, «группой ученых, стремившихся помочь своими трудами завершению процесса эмансипации» (с. 60). Однако в конце XIX в. эта тенденция неприятия предэмансипационного прошлого евреев получила поддержку именно со стороны сионизма, отвергавшего все, связанное с галут⁷, в том числе и унижительные условия жизни, будто бы бывшие уделом евреев до Великой французской революции. Барон указал на общий модернистский корень обоих течений, обычно представляемых враждебными друг другу, расположенными по разные стороны баррикад. Оба этих течения объединились в неприятии образа жизни евреев, каким он был до наступления Нового времени, в условиях средневекового корпоративного общества. Это неприятие позволило, кроме всего прочего, представить современное государство как полную противоположность старой автономии, еврей, получивший равные права, должен был взамен отказаться от любых проявлений своей старой самоидентификации, ставшей мишенью для жаждущих эмансипации историков.

Но вот что удивительно: когда под влиянием романтизма в еврейском обществе пробудилась ностальгия по гетто и его системе самоуправления и отношение к автономии улучшилось, сионистские историки и последователи «Хохмат Исраэль» снова объединились, чтобы прочесть заново историю еврейского средневековья. Результатом этого нового прочтения явилась более положительная оценка средневековой автономии и попытки совместить умеренную автономию с политическим равенством в рамках современного государства.

Таким образом, критика Бароном позиций еврейской историографии, представлявшей в отрицательном свете картину жизни евреев в средние века, основывалась не только на перепроверке им источников, но и на ясном понимании изменений, произошедших в еврейской политике в начале XX в., и их влияния на восприятие прошлого. Подъем еврейского национализма, черпавшего силы в переосмыслении недавнего прошлого, в растущей неудовлетворенности идеалами Великой французской революции и путями их реализации в человеческом обществе (статья была написана в дни прихода к власти итальян-

янских фашистов и в первые годы советского режима!), — вот что привело к необходимости пересмотреть отношение к реалиям средневековья. В своем новаторском эссе Барон предстает как провозвестник постмодернистских тенденций и, в первую очередь, скептического отношения к универсальности идей европейского Просвещения. Просвещение и модернистские движения, продолжавшие его традиции, навязали свой нарратив еврейской историографии. Сионистское движение восприняло, в основном, этот нарратив, не соглашаясь лишь с некоторыми его деталями. Сионистское «неприятие галута» отличалось от аналогичного подхода «Хохмат Исраэль» «только тем, что сионизм заклеил также и послереволюционную эпоху, найдя ее плохой в той же степени, что и предыдущая» (с. 60).

Барон, таким образом, призвал к более взвешенной оценке еврейской жизни в эпоху, называемую средневековьем. Он хотел избавиться еврейскую историю от двух характерных черт, приданных ей историографическим «сотрудничеством» либералов и сионистов. Первой из них, как уже сказано, было определяющее значение идеи эмансипации. Второй же чертой был «неисторический» характер еврейской истории, приписываемый ей с момента рассеяния. В то время как сионистский подход (наиболее ярким представителем которого был Ицхак Бер) видел в изгнании евреев выход из «нормальной» истории, Барон доказывал, что история евреев, даже в изгнании, развивалась как естественный исторический процесс. Более того, «в противоположность сегодняшнему дню (написано в 1941 г. — *И.Б.*), когда евреи являются единственным меньшинством, выведенным законом за рамки всего общества..., положение евреев в средневековье, даже в самые тяжелые периоды, было и с политической, и с экономической точек зрения предпочтительнее, чем положение массы крепостных, то есть большинства населения любой европейской страны» (с.85). В своей статье «Еврейский фактор в средневековой культуре» (1941), Барон показал, что «несмотря на все различия между иудаизмом и христианством, основа мышления была сходной и у евреев, и у христиан, что превращало их конфликты скорее в раздоры между братьями, чем в войны между чужаками» (с.93). Само собой разумеется, что святая святых сионистской историографии — центральное место Эрец Исраэль и будто бы всегда существовавшее стремление евреев поддерживать прочные связи с землей отцов — представлено Бароном в самом критическом свете. Эрец Исраэль не занимала, по его мнению, центрального места в повседневной жизни евреев и не была существенным фактором в определении их юридического положения в христианском обществе: «во всяком случае ясно, что Эрец Исраэль не считалась Отчиной рассеянных в изгнании евреев в обычном понимании этого слова, и связанное с ней еврейское законодательство не влияло на установления, непосредственно касавшиеся личности еврея или деятельности еврейских общин на Западе» (с. 87).

Отрицание «плаксивого» подхода, уделявшего особое внимание погромам, страданиям и преследованиям евреев, не опровергало исто-

рические факты, а придавало им более реалистические пропорции. Действительно, евреи были «чужаками» и презираемыми инверсами, только их «чуждость» должна измеряться не с точки зрения современных представлений, а согласно понятиям их эпохи. Освобождение исторического исследования от политизации, определявшей его развитие в XIX и начале XX вв., является ключом к избавлению от анахронизмов: либеральных с одной стороны, сионистских — с другой.

Не случайно, что ключом к пониманию истории евреев в Новое время стало для Барона влияние революций 1848 г. как главного фактора в переходе от средневекового уклада жизни к современности. Принцип политического равенства, распространенный французской революцией (хоть это и далось нелегко!) и на еврейское меньшинство уже в 1791 г., обусловил эмансипацию полным отказом от особой «национальной» самоидентификации евреев. В противоположность этому, «весна народов» 1848 г. совместила принципы 1789 г. с признанием особых прав для национальных меньшинств, в категорию которых, в конечном итоге, были включены и евреи. С характерным для него критическим подходом к еврейско-немецкой либеральной историографии, особо выделявшей краткую эпоху эмансипации в германоязычных странах, Барон писал через сто лет после революций 1848 г.: «В результате эмиграции либералов, еврейских, а затем и нееврейских, борьба за эмансипацию евреев распространилась в разные части света. Самые драматические страницы этой борьбы были написаны совсем недавно — с одной стороны, нацистскими отрядами уничтожения, с другой — еврейскими поселенцами в Палестине» (с. 184). Как и в случае со средневековой еврейской историей, Барон стремился освободить эти важнейшие исторические события от узкого «партийного» истолкования и представить их в связи с разнообразными историческими факторами и процессами, общими для евреев и других этнических групп в Европе и за ее пределами. В результате Барон пришел к выводу, что корни еврейского национального возрождения конца XIX в. восходят к характерному для либеральных программ 1848 г. совмещению принципа равенства с сохранением национальной самоидентификации.

Барон стремился показать, что новая еврейская групповая самоидентификация явилась не результатом разочарования итогами эмансипации, а как раз наоборот: «Эмансипация и сионизм, представляя на первый взгляд противоположные принципы, как считали многие, на самом деле дополняют друг друга» (с. 225). Еврейская средневековая корпорация не исчезла полностью, с тем чтобы родиться заново в современном национальном облики, когда разочарованные сторонники эмансипации обратились к национализму; эта корпорация превратилась во вполне современную организацию и даже укрепилась в результате революций 1848 г. Таким образом, Барон отверг современный раздел «плаксивой» историографии, объяснявший рост национального сознания евреев отказом нееврейского окружения «впустить» их в общество.

Влияние Барона на поколение израильских историков, выросшее с 60-х годов, было огромным. Еще не подведены итоги дея-

тельности этого поколения, являющегося сегодня ядром коллектива исследователей еврейской истории в израильских университетах. Мне лично, как одному из представителей этой группы, кажется, что критический подход «галутного» историка к принципам сионистско-эмансипаторской историографии дал очень много для избавления моих коллег по профессии от искажений «иерусалимской школы». Некоторые из статей, впервые публикуемые здесь на иврите, серьезно изучались студентами на уроках Бера, Динура, Эттингера и Бен-Сассона⁸ и вызывали недоумение подходом этих преподавателей к еврейской истории. С этой точки зрения ивритская публикация статей Барона является возвращением старого долга. В то же время вклад Барона может быть еще более значительным вот с какой точки зрения: творчество Барона, как бы оно ни было критично, дает хороший урок сдержанности, осторожности и отсутствия претенциозности. Человек, расходившийся с основными концепциями еврейской истории, предложенными крупнейшими идейными течениями Нового времени, доказал своей жизнью и своим творчеством, что можно быть просионистом и либералом, в то же время не соглашаясь ни с сионизмом, ни с либерализмом во всем, что относится к истории. На фоне одномерности тех, кто у нас именуется «новыми историками», Барон предстает не только как интеллектуальная величина самого редкого рода, но и как человек, постигший в своем творчестве сложность и относительность процессов прошлого.

¹ Настоящая рецензия является авторской переработкой статьи, опубликованной в журнале «Zmanim». 1997. № 60.

² «Иерусалимская школа» - направление сионистской историографии, оформившееся в 20-х годах в Еврейском университете в Иерусалиме и провозглашавшее палестиноцентризм еврейской истории.

³ Эрец Исраэль (Земля Израиля) - еврейское название Палестины.

⁴ Бер Ицхак (1888 - 1980), Динур Бенцион (1884 - 1973) - израильские историки, ведущие представители «Иерусалимской школы».

⁵ «Хохмат Исраэль» (Мудрость Израиля) - либерально-просветительское направление еврейской историографии, оформившееся в Германии в середине XIX в.

⁶ Грец Генрих (1817 - 1891) - еврейский историк, один из ярчайших представителей школы «Хохмат Исраэль», автор двенадцатитомной «Истории евреев с древнейших времен»; Филипсон Людвиг (1811 - 1889) - немецко-еврейский писатель, журналист, общественный деятель; Дубнов Шимон (Семен Маркович) (1860 - 1941) - выдающийся еврейский историк и общественный деятель, автор десятитомной «Всемирной истории еврейского народа».

⁷ Галут (изгнание, рассеяние) - период еврейской истории после разрушения Храма. Термин означает также жизнь евреев в диаспоре, вне Эрец Исраэль, имеет отрицательную коннотацию.

⁸ Эттингер Шмуэль (1919 - 1988), Бен-Сассон Хаим Гилель (1914 - 1977) - израильские историки, представители «Иерусалимской школы».

⁹ «Новые историки» - направление современной израильской историографии, отрицающее традиционный сионистский подход к истории Израиля и еврейского народа.

М. Сайтанов

«Головни, спасенные от огня». Рукописи раввина Авраама гакоена Зайчика. М., 1996.

СБОРНИК РАВВИНИСТИЧЕСКИХ РАБОТ

В конце 1996 г. в Москве вышел в свет сборник текстов под названием «Головни, спасенные от огня». Их автор — известный раввин Авраам Зайчик (1870—1940).

Хотя в последние годы в России опубликовано большое число книг по религиозной тематике, тем не менее этот сборник необычен: труды раввинистического характера российского автора за последние 80 лет в России публикуются впервые.

Рецензируемое издание представляет собой факсимиле рукописей на иврите (около 1200 страниц). Привлекает внимание красивый и четкий почерк и аккуратность автора в оформлении рукописей. Название сборника представляет собой парафраз выражения, дважды встречающегося в Библии (Захария, 3:2, Амос, 4:11). Обычно оно понималось в переносном смысле и с течением времени превратилось в клише. Но в данном случае название сборника отражает именно прямой смысл, ибо опубликованные рукописи чудом сохранившаяся часть обширного литературного наследия, которое автор был вынужден уничтожить в страшном 1937 г. Драматические обстоятельства спасения этих отдельных фрагментов обусловили их разноплановость.

Раввин Авраам ха-кохен Зайчик был сыном знаменитого раввина Бецалеля Зайчика (1846-1922), жившего в м. Смиловичи (Белоруссия). Бецалель Зайчик поддерживал дружеские отношения и творческие контакты со многими видными религиозными деятелями того времени: раввинами Иехиелем Михелем Эпштейном, И.И.Л. Перельманом из Минска, удостоенным титула Гадол (Великий), Хафец Хаимом и др. Его имя часто встречается в воспоминаниях современников.

Сын Бецалеля Зайчика, Авраам, почти тридцать лет был раввином в м. Юревичи, после смерти отца занял его пост в м. Смиловичи, а потом, с 1929 г. — в Москве. Раввин Авраам Зайчик был признанным знатоком Талмуда (он получил несколько раввинских ординаций — смихот, в том числе от известных религиозных авторитетов конца XIX в.), прекрасным оратором, активным общественным деятелем, пользовавшимся огромным авторитетом. В начале 30-х годов он организовал в Москве объединение «Ахим» («Братья»), сыгравшее большую роль в жизни московской еврейской религиозной общины. Основные его рабо-

ты были опубликованы до 1917 г. Наиболее известна книга «Зехер Реувен» («Памяти Реувена»), включающая помимо материала философского характера две небольшие поэмы, одна из которых написана в виде акростиха.

Подробные сведения о раввине Аврааме Зайчике, о некоторых событиях того времени и истории спасения публикуемых текстов читатель может почерпнуть из предисловия, написанного внуком автора, проф. Ц. Зайчиком, издавшим сохраненные рукописи, а также из помещенных в сборнике статей сына автора — Р. Зайчика, скончавшегося в 1995 г. (Эти статьи прежде были опубликованы в «Вестнике Еврейского университета в Москве». 1993. № 4. С. 190-197; 1995. № 1 (8). С. 222-233.) Предисловие и упомянутые статьи приводятся в сборнике как на русском языке, так и в переводе на иврит и английский; следует отметить большой труд составителя книги и ее издателя проф. Ц. Р. Зайчика.

Опубликованные тексты сгруппированы в несколько разделов:

1. Проповеди в дни Новолетия («Рош ха-шана»), Субботу Возвращения («Шабат Шува»), День Искупления («Йом Кипур»).
2. Проповеди в праздничные дни и особые субботы года.
3. Субботние проповеди.
4. Проповеди в траурные дни перед 9 ава.
5. Речи на историко-философские темы и при завершении изучения трактатов Талмуда.
6. Речь «Памяти отца — раввина Бецалеля ха-коэна Зайчика».
7. Речь в память раввина А. Д. Гольдфайна.
8. Речи в память известных религиозных деятелей и других лиц.
9. Речи на собраниях членов союза «Ахим» и в «День святых братств» (15 кислева).
10. Речи при проходах раввина Я. Клеменса, дружеские беседы.
11. Разное.

Материалы каждого из разделов представляют интерес не только теологический (разделы 1—5), но и исторический, ибо отражают эпоху и связаны с конкретными событиями и лицами (таковы, например, разделы 6, 7, 8, 10). Издание сборника сохранившихся рукописей было мечтой всей жизни сына автора. К сожалению, он не дождался выхода сборника в свет. А ведь именно он был спасителем и хранителем рукописей в трудные времена.

Оправдываются слова Библии: всему, как сказано, «свое время и свой срок» (Екклесиаст, 3:1 и далее). «Время насаждать и вырывать, насаженное, время сберечь и время бросать, время разрывать и время сшивать, время молчать и время говорить. Срок всякой вещи под небесами и срок для любого дела». Эти слова приведены в предисловии к сборнику. Там же, среди нескольких стихотворений есть строки, посвященные изданным рукописям (автор Г. Рыбальский).

Нетленна мысль:

Священные слова
Огню бушующему не подвластны –
Всегда найдется добрая рука,
По воле свыше выхватит она
Чуть обгоревшие листки

из раскаленной пасти,
Продлив жизнь Мудрости
на долгие века...

Воистину так.



В. Софронов

КРЮКОВ А.А. Очерки по истории израильской литературы. СПб.: Институт проблем еврейского образования при Петербургском еврейском университете; 1998. 287 с.

Монография доцента Института стран Азии и Африки при МГУ канд. историч. наук А.А. Крюкова представляет собой первое за последние десятилетия в российской историографии и литературоведении обстоятельное исследование феномена новой ивритской литературы.

Хронологические рамки работы охватывают более ста лет развития художественно-публицистической словесности на иврите от 80-х годов XIX в. до середины 90-х годов XX в. В этой связи представляется, что название книги не полностью отражает ее содержание, поскольку собственно израильская литература ведет свою историю с 1948 г. Принципиальной особенностью «Очерков...» является то, что автор прежде всего анализирует произведения, написанные на языке иврит — то есть тот обширный пласт прозы, поэзии и публицистики, который в бывшем СССР долгие годы был практически недоступен читателям и исследователям. Автор определяет место израильской литературы в современном мировом литературном процессе, рассматривается вопрос ее рецепции в других странах.

Каждая из глав книги посвящена анализу конкретного, достаточно четко выделяемого историко-тематического этапа в развитии новой ивритской литературы. Главы открываются небольшими вступлениями, где дается характеристика исторических и социально-политических процессов, характерных для данного периода, и их влияния на творчество израильских писателей и поэтов. Монография снабжена справочным библиографическим аппаратом, а также указателем имен и литературных произведений. Книгу удачно дополняет изданная одновременно с ней антология «Израильская литература в русских переводах».

В первой главе монографии прослеживается зарождение и развитие новой ивритской литературы, рассматривается жизненный путь и творчество М.И. Бердичевского, Ш.И. Агнона, У.Ц. Гринберга, Рахели и некоторых других авторов. Вторая глава посвящена ивритоязычной прозе и поэзии периода «поколения Пальмаха» (40-е — 50-е годы). В ней, в частности, рассказывается о жизни и творчестве Х.Бартова, М.Шамира, Х.Гури и Л. Гольдберг. В третьей главе автор обращается к творчеству прозаиков «поколения государства» и «новой волны» в израильской литературе (А. Аппельфельд, А. Оз, А.Б. Йехошуа, А.Кахана-Кармон), а также ведущих представителей художественного движения «Молодая поэзия» (Н. Зах, И. Амихай, Д. Равикович).

В четвертой главе книги А.А. Крюков показывает особенности развития израильской литературы на иврите в последние двадцать лет — этап, когда доминировал известный в европейской литературе еще с 20-х годов метод «потока сознания». В Израиле его одним из первых активно применил прозаик и драматург Я.Шабтай. Рассказ об Орли Кастель-Блум, представительнице нового стиля в израильской прозе, выделен автором в отдельную главу.

Особенностью монографии является широкое привлечение работ израильских критиков и литературоведов. Таким образом, мы зачастую смотрим на израильскую литературу глазами самих израильтян.

В книге А.А. Крюкова показан генезис многих содержательных стиливых явлений в израильской литературе XX в., отмечается схожесть социально-исторических причин, породивших, в частности, ангажированную литературу социалистического реализма в СССР и феномен литературы «социального заказа» периода «поколения Пальмаха» в Израиле. Просматривается также общность путей преодоления прямолинейной декларативности в сочинениях израильских литераторов рубежа 60-х — 70-х годов и неконформистской российской литературы того же периода.

К достоинствам рецензируемой монографии следует отнести и предпринятую автором попытку проникнуть в сложный комплекс идейных и духовно-культурных представлений еврейства XX в., нашедших отражение в его литературе. В книге А.А. Крюкова предлагается новый, не известный русскоязычному читателю материал. В этой связи уместно говорить о культурологической значимости этого труда, заполняющего лакуну в гуманитарном образовании российских читателей в условиях нарастающего интереса к духовно-художественному творчеству еврейского народа в целом.

Представляется, что работа «Очерки по истории израильской литературы» окажется полезной как студентам-гебраистам, специализирующимся в области ивритской филологии, так и растущему кругу читателей, интересующихся еврейской литературой.



Д. Фролов, В. Юнусова

DOTAN A. The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon. Introduction and Critical Edition. Vol. 1-2. Jerusalem, 1997 (на иврите)

ДОТАН А. Рассвет еврейской лингвистики. Книга совершенства языка евреев Саадии Гаона. Введение и критическое издание. Т. 1-2. Иерусалим, 1997

Рецензируемая книга известного специалиста по истории еврейской грамматической мысли профессора Тель-Авивского университета Арона Дотана представляет собой первую публикацию критического текста трактата Саадии Гаона (ум. в 942 г.); «Китаб фасих лугат ал-ибраниин» («Книга совершенства языка евреев») и исследование данного сочинения, являющегося одной из первых работ по грамматике древнееврейского языка. Уже из сказанного ясно, что важность настоящего издания трудно переоценить.

Особую значимость данной публикации для отечественного востоковедения придает тот факт, что первая и основная рукопись этого сочинения, написанного по мнению А.Дотана между 915 и 921 гг., была обнаружена русским семитологом А.Гаркави в конце 90-х годов XIX в. в собрании А.Фирковича, хранящемся в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга. А.Гаркави успел выпустить лишь две небольшие статьи о рукописи. В первой из них (1898 г.) он опубликовал оглавление трактата, а во второй (1906 г.) — первые три страницы текста с переводом на иврит и описание всего сочинения. Однако открытие Гаркави осталось практически незамеченным.

История публикации рукописи является примером сотрудничества ученых разных стран, которое остается реальным фактором развития науки, каковы бы ни были внешние обстоятельства. Эстафету у Гаркави принял профессор С. Л. Скосс из колледжа Дропси (ныне - Центр иудаики при Пенсильванском университете) в Филадельфии, который в 1932 г. вторично обнаружил рукопись, найденную Гаркави, сделал ее фотокопию, а позднее обнаружил еще несколько рукописных фрагментов данного сочинения в библиотеках Оксфорда и Кембриджа. Он успел опубликовать третью и пятую главы трактата, а в 1955 г., уже после смерти Скосса, вышел его обобщающий труд о Саадии-грамматисте.¹ Работа над рукописью снова приостановилась, фотокопия Скосса затерялась, а оригинал в Публичной библиотеке оставался недоступным для западных ученых. В России того времени им тоже никто не занимался.

Спустя еще 35 лет А.Дотан, приглашенный в Пенсильванский университет, случайно обнаружил в архиве С. Л. Скосса считавшуюся утраченной фотокопию и продолжил работу над рукописью. Свое издание, которое является объектом данной рецензии, он подготовил

на основании петербургской рукописи, четырех фрагментов, найденных Скоссом, и еще двух фрагментов, обнаруженных самим Дотаном в 1991 и 1994 гг. Последний из них входит в ту же коллекцию Фирковича и был обнаружен в ходе фотокопирования рукописей из этого собрания, предпринятого Иерусалимским институтом еврейских рукописей. Круг таким образом замкнулся, и процесс, начавшийся с собрания Фирковича, на нем же и завершился.

Вероятность того, что в ближайшее время будут обнаружены рукописные фрагменты недостающих частей сочинения невелика, а это значит, что специалисты по истории лингвистики получили в свое распоряжение максимально полный на настоящий момент текст книги Саади, издание которого выполнено А.Дотаном на очень высоком уровне.

Издание состоит из двух томов. Первый том, написанный на иврите, — вводный. В нем семь глав, в которых А.Дотан кратко касается биографии Саади Гаона, рассказывает об истории открытия сочинения, подробно останавливается на вопросах о месте и времени его написания, композиции и о той роли, которую сыграл труд Саади в истории еврейской грамматической мысли. Отдельная глава посвящена грамматическим терминам, встречающимся в трактате. Второй том содержит текст рукописи на арабском языке в еврейской графике и перевод на иврит с подробными комментариями А.Дотана.

Необходимо отметить ту огромную работу, которую проделал А.Дотан в подготовке критического издания трактата. Несмотря на обрывочность рукописи (примерно треть сочинения утеряна) и ее плохое состояние, ему удалось с помощью современных технических средств прочесть и расшифровать даже сильно пострадавшие отрывки, возродив, таким образом, рукопись из небытия.

Теперь о самом сочинении. Автор трактата, кратко характеризуя композицию своей книги в начале пятой главы, упоминает, что в ней было 12 глав: главы 1-4 — о согласных, главы 5-9 — о гласных, а чему посвящены оставшиеся три главы, он не уточнил. До нас дошли, к тому же не в полном объеме, только главы 1-8, покрывающие большую часть первого и второго разделов, а это значит, что о содержании третьего раздела (главы 10-12) можно только гадать. Издатель в своем исследовании трактата высказывает ряд более или менее обоснованных предположений о теме, которой мог быть посвящен этот третий раздел. Если исходить из аналогии с другими известными сочинениями, то это, по мнению издателя, могли быть следующие три проблемы: библейские акценты, слова и их сочетание в предложении, то есть синтаксис, или вопросы риторики.

Сочинение Саади очень интересно тем, что оно и хронологически и по содержанию лежит на стыке арабской и еврейской грамматических традиций, и в силу этого дает очень интересный материал для исследования вопроса о генетических связях между двумя традициями, из которых первая, как известно, оказала значительное влияние на становление второй. Как указывает А.Дотан, терминология Саади в значительной степени представляет собой слепок с терми-

нологии арабской грамматической традиции, хотя подчас и со значительным переосмыслением заимствованных терминов. Кроме того, рядом с соответствующими арабскими терминами Саадия использует и их ивритские эквиваленты.

Интересно также сравнить грамматический труд Саадии и с работами караимских грамматистов, которые также представляли собой связующее звено между арабским и еврейским языкознанием. Как указывает издатель книги, Саадия и в этом и в других своих лингвистических сочинениях принципиально отличается от караимских языковедов тем, что его объектом является не только язык Библии (Танаха), но и язык мишнаитского периода (лашон хахамим - «язык мудрецов»).

Уцелевшая часть трактата позволяет утверждать, что перед нами первая систематическая нормативная грамматика языка иврит, из которой сохранились почти полностью фонетический и морфологический разделы. Классификация звуков, согласных (хуруф) и гласных (харакат), явление отсутствия огласовки (шва или джазм), геминия согласных и ее графический знак дагеш, понятие долготы гласных, чередование гласных, контекстные и паузальные формы, деление 22 букв алфавита на 11 корневых и 11 служебных, корень и основа (асл) и производные формы, категории глагола (переходность, времена, смысловые группы, сходные в каком-то смысле с породами), парадигмы спряжения глагола с личными местоимениями — вот далеко не полный перечень тем, которые затрагивает Саадия в своем трактате.

Саадия является в определенном смысле и зачинателем сравнительного языкознания, поскольку он рассматривает иврит в контексте других языков. Так, рядом с парадигмами спряжения еврейского глагола он приводит парадигмы спряжения арабского глагола, причем не как вспомогательный материал, а как равноправный член сопоставления. Интересуется Саадия и языком вообще, устанавливая некоторые языковые универсалии. Так, в начале третьей главы он говорит: «Правила и законы этой главы относятся не только к еврейскому языку, но и ко всем известным нам языкам...», и далее перечисляет пять положений, которые, по его мнению, лежат в основе любого языка:

- 1) деление слов на три разряда — имя, глагол и служебное слово;
- 2) присоединение к слову предлогов и префиксов;
- 3) сопряженное состояние имени и склонение имен;
- 4) времена глагола;
- 5) сочетание в каждом языке либо всех четырех универсалий, либо части их.

Точно так же в пятой главе Саадия пишет: «Перед тем, как мы расскажем об особенностях гласных в еврейском языке, мы упомянем общее для всех языков в том, что касается гласных», и далее он формулирует четыре таких универсалии, приводя примеры как из еврейского, так и из арабского языков.

Саадия Гаон не оставляет в стороне и вопрос о происхождении языка, продолжая вслед за арабскими философами дискуссию, начатую в античном языкознании о «природном» или «установленном» характере языка.

Рецензия — не место детального и систематического разбора столь сложного и важного сочинения, как труд Саадии. Мы надеемся, нам удалось достаточно убедительно показать коллегам, что выход двухтомного труда А.Дотана — событие как в иудаике, так и в области истории языкознания. Мы надеемся, что и арабисты, которых интересует проблема адаптации арабской грамматической теории к описанию разных языков, благодаря чему она сыграла для средневекового Востока роль латинской грамматики в истории европейского языкознания, не обойдут своим вниманием этот труд.

¹ *Skoss S.L.* Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian. Philadelphia, 1955.



КРАТКИЙ ОБЗОР КНИГ ПО ИУДАИКЕ за 1998-1999 гг.

Документы, собранные Еврейской историко-археографической комиссией Всеукраинской академии наук / Сост. и автор коммент. В.Хитерер. — Иерусалим: Гешарим; Киев: Ин-т иудаики, 1999. — 312 с.

Вниманию широкого круга читателей предлагается уникальная коллекция документов, в которых запечатлены многие аспекты жизни евреев Украины с середины XVI в. (на территориях, входивших в состав Российской империи, Речи Посполитой и Украинской Народной республики). Почти все представленные в сборнике документы собраны Еврейской историко-археографической комиссией Всеукраинской академии наук (1919—1929 гг.) и, за небольшим исключением, никогда ранее не публиковались. Долгое время эти документы считались утерянными. В книгу включены статьи составителя о Еврейской историко-археографической комиссии, цадиках Тверских и др.

С.М.ДУБНОВ. Книга жизни: Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени / Вступ. ст. и коммент. В.Е.Кельнера. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. — 672 с. — Библиогр., индекс.

Мемуары выдающегося еврейского историка и общественного деятеля, написанные на основе дневников, которые С. М. Дубнов вел на протяжении всей жизни и в которых зафиксирована богатейшая панорама событий второй половины XIX - первых десятилетий XX в. Первые два тома мемуаров посвящены научной, общественной и политической жизни евреев России, третий том дает представление о русско-еврейской эмиграции в Германии, где С. М. Дубнов оказался в 1922-1933 гг.

Это первое научное издание всех трех томов мемуаров, представленных как единый комплекс, снабженных вступительной статьей, библиографическими комментариями и именованным указателем.

Евреи и русская революция: Материалы и исследования / Ред.-сост. О.Будницкий. — Иерусалим: Гешарим, 1998. — 477 с. — Индекс.

Материалы и исследования, публикуемые в настоящем сборнике, объединяет общая тема — российские евреи и русская революция. Среди них извлеченные из российских и американских архивов работы известного историка С.Г.Сватикова, в 1917 г. расследовавшего деятельность заграничной агентуры Департамента полиции в создании «Протоколов Сионских мудрецов», а также об участии евреев в русском освободительном движении: письма российского посла в Пари-

же В.А.Маклакова руководителям белого движения по «еврейскому вопросу»; биографический очерк о «крестном отце» эсеровского терроризма Г.А.Гершуни; статьи о положении еврейского населения при коммунистическом режиме и об участии евреев в деятельности ВЧК-ГПУ, о полемике по «еврейскому вопросу» на страницах эмигрантской печати; «потаенная» переписка бывшего адвоката Менделя Бейлиса В.А.Маклакова и одного из главных идеологов антисемитизма в России В.В.Шульгина о роли «еврейского фактора» в русской революции и др.

Zvi Gitelman (ed.) Bitter Legacy: Confronting the Holocaust in the USSR.
Горькое наследие: Лицом к лицу с Катастрофой в СССР / Ред. Ц.Гительман. — Блумингтон: Изд-во ун-та Индиана, 1998. — 344 с. — Докум., указ.

Сборник посвящен Катастрофе и последовавшему за ней периоду в бывшем СССР. Статьи рассматривают события, произошедшие в Советском Союзе во время Катастрофы, и анализируют отношение к ним в исследованиях и популярной литературе в послевоенный период. В книге 14 статей, написанных 12 авторами. Одна из статей повествует о советском еврействе до Катастрофы, а остальные заняты периодом Катастрофы и способом ее представления в Советском Союзе. В конце книги содержится раздел источников (в переводе со славянских и других языков) периода Катастрофы, часть которых переведена специально для этого издания.

Michael E. Stone & Esther G. Chazon (eds.) Biblical Perspectives: Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center 12-14 May, 1996

С позиции Библии: Раннее использование и интерпретация Библии в свете свитков Мертвого моря: Протоколы первого международного симпозиума центра Орион (12-14 мая 1996 г.) / Ред. М.Стоун, Э.Чайзон. — Лайден: Брилль, 1998. — 291 с. — Указ.

Протоколы первого конгресса центра Орион в Еврейском университете в Иерусалиме. Издание посвящено интерпретации Библии и Нового Завета в свете свитков Мертвого моря. В книге 15 статей. Ряд статей рассматривает проблему соотношения между свитками и общиной в Иудейской пустыне. Другая их часть указывает на связь между библейским толкованием, содержащимся в свитках Мертвого моря, и событиями эпохи в их политическом, религиозном и общественном аспекте.

חיים בינארט, פרקי ספרד

БЕЙНАРТ Х. Исследования испанского еврейства / Евр. ун-т в Иерусалиме. — Иерусалим: Магнес, 1998. — Т. 1-2. — Примеч.

Сборник статей, написанных в течение более чем сорока лет работы, по истории евреев Испании. В книге четыре раздела: первый

посвящен истории евреев Испании вплоть до их изгнания; около половины статей этого раздела рассматривает период, предшествовавший изгнанию, другая половина повествует о самом изгнании. Второй раздел посвящен насильно крещеным евреям и содержит статьи, описывающие жизнь этих людей на основе свидетельств из дел инквизиции. Третий раздел занимается историей крещеных евреев Испании и Португалии и исследованию их связей с еврейской общиной, а также с другими группами крещеных евреев на Иберийском полуострове и за его пределами; в эту часть включены статьи о евреях, которые вернулись в Испанию, и об их участии. В четвертой части содержатся статьи, рассматривающие разные аспекты истории евреев Испании и их творчества. Некоторые статьи были написаны изначально по-английски или по-испански и впервые переведены на иврит для этого сборника, часть статей была написана специально для него. Все статьи уточнены и расширены автором.

דבורה ברגמן, ערוך זהובים : סונטים עבריים מתקופת הרנסנס והבארוק

БЕРГМАН Д. Горсть золотых: Ивритские сонеты эпохи Ренессанса и барокко. — Иерусалим: Ин-т Бен-Цви, 1998. — 593 с. — Библиогр., табл., указ.

Антология включает четыреста двадцать три сонета на иврите. Древнейшие из них, Иммануила Римского, относятся примерно к 1300 г. Сотни сонетов XVI—XVII вв. написаны в Италии в местах проживания изгнанных из Испании евреев и их потомков. Сонеты собраны по главам: каждая глава представляет творчество одного автора, которому в начале главы посвящена краткая библиография. В больших собраниях сонетов существует также внутреннее деление по темам. Часть сонетов представлена вместе с предисловием, написанным самим автором произведения. В примечании к каждому сонету приводятся текстальные разночтения, важная информация о стихотворении, библиография и комментарии. В конце книги прилагаются таблицы и подробные указатели.

נפתלי וידר, התגבושות נוסח התפילה במזרח ובמערב, קובץ מאמרים

ВИДЕР Н. Формирование литургии на Востоке и на Западе: Сб. ст. / Ин-т Бен-Цви по изуч. евр. общин Востока, Евр. ун-т в Иерусалиме. — Иерусалим, 1998. — 854 с.

Основные работы Н. Видера о еврейской молитве. Автор рассматривает становление и формирование литургического канона, уделяя особое внимание документам и отрывкам из молитвенников, которые были найдены в Каирской генизе, и вносит важный вклад в это направление исследований вообще и в исследование молитвы в странах ислама в особенности. В книге восемь разделов: древние обычаи и различия между обычаями Вавилона и Палестины; благословения, которые были забыты и вышли из употребления; субботняя молитва; молитвы дней покаяния: вопросы языка; проповедь в жизни обще-

ства: исследования молитвенника р. Саадии Гаона; исламские влияния на еврейский культ. Автор добавил к сборнику уточнения и исправления, а также снабдил его подробными указателями.

משנה אידול, ר' מנחם רקנאטי המקובל.

ИДЕЛЬ М. Каббалист рабби Менахем Реканати. — Иерусалим; Тель-Авив, Шокен, 1998. — 296 с.

Рабби Менахем Реканати, который жил и работал в Италии в конце XIII — начале XIV вв. был одним из важнейших каббалистов в эпоху зарождения каббалы. Несмотря на его обширные знания, особый подход к восприятию системы Божественного и его влияние на других каббалистов, его произведениям не уделялось достаточного внимания в научной литературе. Настоящая монография — первый посвященный ему обширный обзор, рассматривающий корпус каббалистических тем, занимавших Реканати, в контексте развития каббалы в предшествовавшее ему столетие. Исследование основано на сотнях рукописей и прослеживает развитие идей, сформировавших каббалистическое мышление Реканати, изучает влияние его произведений на каббалистов в Италии и в Цфате, а также на возникновение христианской каббалы. Рассматривается также возможная связь между воззрениями Реканати и теорией деконструкции Дерриды. Настоящая книга составляет первую часть монографии.

יעקב כ"ץ, עת לחקור ועת להתבונן.

КАЦ Я. Время исследовать и время созерцать: Историческое эссе о судьбе еврейского народа. — Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1998. — 197 с.

Последняя книга профессора Яакова Каца, завершенная за считанные недели до его смерти. Это произведение призвано дать ответ «новым историкам», в частности в том, что касается отношения еврейского населения Палестины к Катастрофе, а также вопроса о палестинских беженцах. Автор стремится ответить на сомнения, высказанные этими учеными в отношении законности исторического исследования как критической дисциплины. Для этого автор представляет свой вариант интерпретации проблемы, вместо того чтобы ввязываться в полемику.

Книга Каца содержит широкий обзор еврейской истории в христианских странах, в частности она рассматривает два постоянно представленных феномена: напряженность между евреями и христианами и желание евреев сохранить общинную цельность. В этих двух явлениях скрыты исторические корни как Катастрофы, так и возникновения государства Израиль. За этим обзором следуют статьи «Катастрофа и еврейское население Палестины» и «Государство Израиль — его достижения и просчеты».

Время исследовать и время созерцать — завещание одного из величайших историков нашего поколения, завещание научное и актуальное одновременно.

אניטה שפירא (עורכת), עצמות : 50 השנים הראשונות, קובץ מחקרים בין-תחומי.

Независимость: первые 50 лет: Сб. междисциплинар. исслед. / Сост. А. Шапира. — Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1998. — 581 с. — Указ.

Эта книга, преподнесенная в качестве подарка Шломо Гиллелю — председателю совета директоров Центра Залмана Шазара в честь его 75-летия, отмечает пятидесятилетнюю годовщину государства Израиль. Сборник затрагивает ряд вопросов, ставших центральными для государства Израиль в течение этих лет. Две первые части посвящены начальным годам государства: часть первая рассматривает общество, социальные институты и культуру Израиля в пятидесятые-шестидесятые годы, вторая повествует о политической линии Бен-Гуриона и других лидеров в период, предшествовавший Шестидневной войне. Третья часть посвящена отношениям Израиля с другими странами, близкими и далекими, начиная с Войны за независимость, включая Шестидневную войну, и вплоть до наших дней. Четвертая часть рассматривает вопросы общественной и культурной жизни Израиля девяностых. В сборнике 23 статьи, 16 из которых выходят в свет впервые.

אפרים אלימלך אורבך, מחקרים במדעי היהדות.

УРБАХ Э.Э. Исследования по иудаике / Евр. ун-т в Иерусалиме; Ред. А.В.Френкель. — Иерусалим: Магнес, 1998. — Т. 1-2. — Указ.

В двух томах собраны статьи Эфраима Элимелеха Урбаха, которые были напечатаны между 1935—1990 гг. и не вошли в его книгу «Мир мудрецов Талмуда», увидевшую свет за три года до смерти автора. Помимо статей, которые уже печатались ранее в различных изданиях, в настоящем издании впервые опубликованы некоторые статьи и лекции из архива автора. В книге семь разделов: два первых посвящены раввинистической литературе в средневековой Европе; третий — еврейству Польши; четвертый занимается разными проблемами иудаики; пятый — своего рода дополнение к книге «Мир мудрецов Талмуда», и в нем содержатся части, посвященные галахе, истории, аггаде, мидрашу и поэзии. Шестой раздел включает обзор литературы, а седьмой посвящен методологическим вопросам и важным фигурам в иудаике.

משה אילת, שמואל וכינון המלוכה בישראל.

ЭЙЛАТ М. Самуил и становление царства в древнем Израиле. — Иерусалим: Магнес, 1998. — 232 с. — Библиогр., примеч.

Книга посвящена образованию древнеизраильского царства. Автор рассматривает некоторые процессы, происходившие в период формирования царской власти у израильских колен, основываясь на начальных главах первой книги Самуила и проводя сравнение с литературой Древнего Востока и античной Греции. В книге семь глав. Первая посвящена восхождению Самуила и закату династии Эли; в двух

следующих главах рассматривается образ Самуила как судьи и обсуждается идея установления царской власти; четвертая и пятая главы рассказывают о Сауле и его воцарении; шестая глава посвящена спасению Гилада, а седьмая глава исследует пророческую речь Самуила о будущем царства. В книге содержится дополнение, рассматривающее концепцию израильского царства в постбиблейской литературе.

ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס, אירוסיס ואיסורים. מיניות ומשפחה בהיסטוריה.

Эрос, обручение и запреты: Сексуальность и семья в истории / Сост. И. Барталь и И. Гафни. — Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1998. — 427 с. — Примеч.

Сборник основан на докладах конференции израильского исторического общества и Центра Залмана Шазара, посвященной институту семьи (конференция состоялась в 1993 г.). В сборнике 22 статьи, затрагивающие различные темы, связанные с семьей, от библейского периода и до наших дней. Большая часть посвящена еврейским общинам в разных центрах и в разные периоды. Тематика статей разнообразна — от проблемы детства до проблемы чистоты рода в истории, литературе, искусстве.



ЖУРНАЛ «ЕВРЕЙСКИЙ МИР» (1909—1911 гг.)

Указатель содержания

В начале XX в. существовал уже целый ряд периодических изданий, среди которых особое место занимал журнал «Еврейский мир», выходящий под редакцией Г.М.Португалова. Его отличительной чертой являлось то, что с самого начала он создавался как беспартийный литературно-научный журнал, в котором могли бы участвовать представители разных течений русского еврейства. В его создании принимали участие такие выдающиеся деятели эпохи, как С.М.Дубнов, М.М.Винавер, А.И.Браудо, С.А.Ан-ский, Л.А.Сев, М.Б.Ратнер и др. Редакция «Еврейского мира» видела его задачу в исследовании научных, общественных и политических вопросов еврейства, в художественном воспроизведении еврейского быта и вообще в содействии развитию культурных ценностей нации.

Первая книга «Еврейского мира» вышла в январе 1909 г. В течение всего 1909 г. журнал выходил каждый месяц. В 1910 г. в качестве приложения к журналу вышло два номера трехмесячного журнала «Еврейский мир» (кн. 1 (январь-март) и кн. 2/3). С января 1910 г. журнал стал выходить в виде еженедельной газеты. В 1910 г. вышло 36 номеров, в 1911 г. — 17 номеров. После этого издание журнала прекратилось.

Указатель представляет собой хронологическую роспись материалов журнала. При росписи составитель руководствовался содержанием, которое приводилось в начале каждого номера. В большинстве случаев данные для описания извлекались из текста. В описании указываются автор, название произведения и страницы. Содержание разделов «Провинция», «Хроника», «Объявления» не расписано (за исключением сведений, приведенных в содержании), так как представляет собой мелкие материалы. Содержание разделов «Отчеты о заседаниях», «Заграничный отдел» и «Юридический отдел» (редактировавшийся Л.М.Айзенбергом) дополнено из текстов. Так же расписано содержание отдела «Библиография». Сведения из этого отдела в большинстве случаев даются в квадратных скобках, так как в тексте они приведены в громоздком и неудобном виде. При описании стихотворения, кроме названия, приводится его первая строка. При раскрытии псевдонимов и криптонимов использовались личные архивы Е.Г.Рабинович и В.Е.Кельнера.

1909

Январь

1. Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.] История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч.1 (На Литве), [Гл. 1, 2]. — С. 1—12.
2. Фруг С. Молодняк: (С.М.Дубнову): Стихотворение («Вот яблоны старая в саду родном и милым...»). — С. 13.
3. Перец И.Л. На покаянной цепи: (Сон иешеботника): (Посвящается грешнице): Драм. поэма в 3 д. [Д. 1]/ Пер. С.Ан-ского [Раппопорт Ш.-З.]. — С. 14—28.
4. Дубнов С.М. Процессы гуманизации и национализации в новейшей истории евреев. — С. 29—49.
5. Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.] Суд: (Сказание) («В Яссах, в старой синагоге...»). — С. 50—58.
6. Ратнер М.Б. Еврейский национальный вопрос в социал-демократической литературе. — С. 59—77.
7. Фруг С. Наследье веков: Стихотворение («В час, когда в молчании строгом...»). — С. 78—79.
8. Шолом-Алейхем [Рабинович С.Н.] Тевье-молочник уезжает в Палестину: Совершенно новая история, рассказанная самим Тевье в вагоне и дословно переданная Шолом-Алейхемом. — С. 80—100.
9. Рыбкин М.Д. На посту: Очерк. — С. 101—105.
10. Шипулинский Ф. Народу-другу: Стихотворение («Ты — мой народ. Из племени чужого...»). — С. 105.
11. Айзман Д. Домой: Рассказ. — С. 106—122.
12. Гинцбург И.Я. Скульптура и культурные задачи евреев. [Гл. 1—2]. — С. 123—128.
13. Португалов Г.М. Внутреннее обозрение; За месяц. — С. 1—25 (паг. 2-я).
14. Рабинович С. К женскому вопросу у евреев: (По поводу жен. съезда). — С. 26—30 (паг. 2-я).
15. М.Б. Съезд заведующих еврейскими ремесленными училищами. — С. 31—37 (паг. 2-я).
16. М.-ус-. Политические наброски: Настроение; Отчет Л.Н.Нисселовича; Придумская организация; Запрос правых. — С. 38—47 (паг. 2-я).
17. Заграничная хроника. — С.48—66 (паг. 2-я). — Содерж.: Шми [Трибус М.Л.] Пятидесятилетие эмансипации английских евреев; Известия; В странах иммиграции.
18. Горнфельд А. Жаргонная литература на русском книжном рынке. — С. 67—74 (паг. 2-я).
19. Цинберг С. По поводу юбилея Шолом-Алейхема. — С. 75—80 (паг. 2-я).
20. Я.Т. [Теплицкий Я.Н.] Новинки древнееврейской литературы. — С. 81—85 (паг. 2-я).
21. Перельман А.Ф. К вопросу о языке. — С. 86—90 (паг. 2-я).

22. **Библиография.** — С. 91 — 104 (паг. 2-я). — Содерж.: **T-us N.O.** Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. — Одесса, 1903—1908; **Л.В. Фортберг К.** Еврейская эмиграция: Опыт стат. исслед. — Киев, 1908; **С.Ц.** [Цинберг С.Л.] Менделе Мойхер-Сфорим. Полн. собр. соч. Т. 1.; **N. Kulischer J.** Warenhändler und Geldausleiher im Mittelalter: (Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung. В. XVII).

23. **Объявления.**

Февраль

24. **Аш Ш.** В Палестину: [Гл. 1] Путевые картины: (Пер. с рукописи). — С. 5 — 10.

25. **Перец И.Л.** На покаянной цепи: (Сон ишеботника): (Посвящается грешнице): Драм. поэма в 3 д. [Д. 2, 3]. / Пер. Ан-ского. — С. 11- 31. — Окончание.

26. **Марголин С.** Торговля и промышленность как факторы коллективного еврейского творчества. — С. 32—55.

27. **Фруг С.** Победенный Асмодей: (С.А.Ан-скому): (Стихотворение) («Многоглавные колоссы...»). — С. 56—57.

28. **Кипен А.** На перекрестке: Рассказ. — С. 58—67.

29. **Historicus [Дубнов С.М.]** Думы о вечном народе: (Paralipomena). — С. 68—75.

30. **Гинцбург И.Я.** Скульптура и культурные задачи евреев: [Гл. 3, 4]. С. 76—85. — Окончание.

31. **Цензор Д. М.** Путник: (Легенда): (Стихотворение) («Каждой ночью у ворот...»). — С. 86—87.

32. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 1,2]/ Пер. Б.Либензона. — С.88—102.

33. **Пасманик Д.С.** Новая книга по истории еврейской экономики. — С. 103—119.

34. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.]** История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч. 1. [Гл. 3, 4]. — С. 120—132. — Продолжение.

35. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение; За месяц. — С. 1—22 (паг. 2-я).

36. **Осипович Н. М.** В черте: От «обхода» к «обходу». — С. 23—34 (паг. 2-я).

37. **С.П.** Политические наброски. — С. 35—42 (паг. 2-я). — Содерж.: Министерский либерализм в еврейском вопросе; Возврат к прошлому; Пальба из пушек по воробьям. «Pergeat mundus, fiat г. Иванюшников!»; Несвоевременное сведение счетов; «Люди с сожженными сердцами»; Неуполномоченные представители; Во имя чего?

38. **Фортберг К.** Письмо из Америки. — С. 43—57 (паг. 2-я).

39. **Полонский Г.** Вселенский антисемитизм: (По поводу кн. О. Вейнингера «Пол и характер»). — С. 58—71 (паг. 2-я).

40. **Библиография.** — С. 72—82 (паг. 2-я). — Содерж.: **Ан-ский С.** Бернштейн И. Еврейские пословицы и поговорки. — Варшава, 1908; **Эфрен И.** Schirmacher K. Die Ausländer und Pariser Arbeitsmarkt. — Tübingen, 1908; **М.Б. Горвиц М.** Современные идейные течения в еврействе: Пер. с пол. — СПб., 1908; — **ь.** Шпрингер Р. Национальная проблема: (Борьба национальностей в Австрии) / Пер. с нем. М. Брагинского, А. Брумберга; Под ред. и с предисл. М. Б. Ратнера. — СПб., 1909; — **ь.** Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия / Пер. с нем. М.С. Панина; Предисл. Х. Житловского. — СПб., 1909; **Список книг, поступивших в редакцию для отзыва.**

41. **Случайные заметки.** — С. 83—93 (паг. 2-я). — **А.П.** Странная недомолвка: (Запоздавший отклик); **Wer?** «Конституция!»; **Аяк Бахар.** Нигилизм или одичание?

42. **Т. [Теплицкий Я.Н.]** Барон Г.О. Гинцбург: [Некролог]. С. 93—94 (паг. 2-я).

43. **Объявления.**

Март

44. **Цви-Гиршкан.** Разбитые скрижали: Рассказ. — С. 5—18.

45. **Д-вой С.** Из [Х.Н.] Бялика: Стихотворение («В летний день...»). — С. 19—20.

46. **Веп Адер. [Зильберфарб М.И.]** Борьба национальной и ассимиляционной идеологии. — С. 21—35.

47. **Зац Б.** «Всюду тучи... Будто небо...»: Стихотворение. — С. 36.

48. **Аш Ш.** Пророк из Иудеи. — С. 37—48.

49. **Дубнов С. М.** Еврейский мир накануне 1789 года: [Гл. 1—4]. — С. 49—67.

50. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 3] / Пер. Б. Либензона. — С. 68—86. — Продолжение.

51. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш. -3.]** Над чем рыдает он: Стихотворение в прозе. — С. 87—88.

52. **Морозов Н.** Айзик Арончик: (Из воспоминаний). — С. 89—99.

53. **Эйдус Т.** Оратор: Очерк. — С. 100—107.

54. **Берлин П.** Еврейский вопрос в немецкой предреволюционной литературе. — С. 108—122.

55. **Португалов Г. М.** Внутреннее обозрение; За месяц. — С. 1—22 (паг. 2-я).

56. **Ахад-Гаам [Гинцберг А.И.]** Письмо к палестинским деятелям: (Пер. с рукописи). — С. 23—33 (паг. 2-я).

57. **Теплицкий Я.Н.** К собранию Палестинского Общества. — С. 34—40 (паг. 2-я).

58. **Шми [Тривус М. Л.]** Заграничная хроника. — С. 41—49 (паг. 2-я).

59. **Энгельгардт М.** «Научный» антисемитизм. — С. 50—61 (паг. 2-я).

60. **Рабинович С.** Гегемония или взаимодействие: (Заметки о яз.) — С. 62—70 (паг. 2-я).

61. **Левин И.О.** К вопросу о «тактике» / [Послесл. ред.]. — С. 71—83 (паг. 2-я).
62. **Библиография.** — С. 84—91 (паг. 2-я). — Содерж.: Г-д А. Гинцбург И.Я. Из моей жизни. — СПб., 1908; —ъ. Пережитое: Сб. Т. 1. — Спб., 1907; **Список книг, поступивших в редакцию для отзыва.**
63. **Случайные заметки.** — С. 92—94 (паг. 2-я). — Содерж.: Т. [Теплицкий Я.Н.] Юбилей А.С.Суворина; Ред. Несколько слов «Рассвету»).
64. **Объявления.**

Апрель

65. **Розенкноп М.** Осенняя сказка: (История одного селения): Рассказ. — С. 5—20.
66. **Дубнов С.М.** Еврейский мир накануне 1789 года. [Гл. 5—8]. — С. 21—42. — Окончание.
67. **Беркович Д.** Цыбулин: Рассказ: (Пер. с рукописи). — С. 43—52.
68. **Лещинский Я.** Из школьной жизни одного местечка. — С. 53—73.
69. **Рывкин М. Д.** Тяжба: (Очерк). — С. 74—79.
70. **Айнгорн Д.** Легенда: (Стихотворение) («По улицам мрачным...») / Пер. С.Ан-ского. — С. 80.
71. **Берлин П.** Еврейский вопрос в немецкой предреволюционной литературе. — С. 81—88. — Окончание.
72. **Ян И.** Суламит: (По М. Розенфельду): (Стихотворение) («Бродят мирным, добрым стадом...»). — С. 89—92.
73. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 4] / Пер. Б.Либензона. — С. 93—105. — Продолжение.
74. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М]** История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч. 1, [Гл. 5, 6]. — С. 106—118. — Продолжение.
75. **Аш Ш.** В Палестину: По пути в Иерусалим: (Пер. с рукописи). [Гл. 2]. — С. 119—125. — Окончание.
76. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение; За месяц. — С. 1—17 (паг. 2-я).
77. **Шми [Тривус М.Л.]** Заграничная хроника. — С. 18—27 (паг. 2-я).
78. **Форнберг К.** Письмо из Америки: (Письмо второе). — С. 28—37 (паг. 2-я).
79. **Эмде-н.** Еврейская энциклопедия. — С. 38—54 (паг. 2-я).
80. **Библиография.** — С. 55—61 (паг. 2-я). — Содерж.: **Коробков Х.Г.** Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden: Heft 4. Die Juden in Oesterreich. — Berlin—Halensee, 1908; **П-в Гр. [Португалов Г.М.]**. Сборник действующих законов о евреях: (По Своду законов по продолжению 1906 г.). — СПб., 1909]; **Книги, поступившие в редакцию для отзыва.**

81. **Wer?** Национальное лицо Петра Струве, отгалкиваемое национальным лицом Шолома Аша. — С. 62—64 (паг 2-я). — (Случайные заметки).

82. **Объявления.**

Май

83. **Кацизне А.** Разлад: Рассказ. — С. 5—17.

84. **Бен-Ами [Рабинович М.Я.]** Одесский погром 1881 года и первая самооборона: Воспоминания. — С. 18—49.

85. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.]** История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч. 1. [Гл. 7, 8]. — С. 50—60. — Продолжение.

86. **Эфрен И.** Кризис и ближайшие перспективы еврейского социализма. — С. 61—81.

87. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл.5] / Пер. Б.Либензона. — С. 82—95. — Продолжение.

88. **Ратнер М.Б.** Старые мысли по старому вопросу. — С. 96—105.

89. **Дымшиц Л.** В синагоге: Стихотворение («В старой синагоге сумерки витают...»). — С. 106.

90. **Егорьевский А.** Еврейский вопрос в Финляндии. — С. 1—14 (паг. 2-я).

91. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение; За месяц. — С. 15—25 (паг. 2-я).

92. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки. — С. 26—37 (паг. 2-я).

93. **Шми [Тривус М.Л.]** Заграничная хроника. — С. 38—47 (паг. 2-я).

94. **Дубнов С.М.** «Отрицание голуса»: (По поводу «Отрицания голуса» Ахад-Гаама). — С. 48—58 (паг. 2-я).

95. **Бруцкус Б.Д.** Интеллигентская реакция и антисемитизм / [Примеч. ред.]. — С. 59—68 (паг. 2-я). — (О русском и еврейском национализме).

96. **Рабинович С.** Жизнь торговых и трудящихся классов в изображении И.Л.Переца. [Гл. 1—3]. — С. 69—79 (паг. 2-я).

97. **Библиография.** — С. 80—84 (паг. 2-я). — Содерж.: **Каценельсон Я.** Hacheder: Евр. педагогика. Ч. 1. / Сост. И.И.Гласс. — СПб., 1908; **М.Л.Тр.** [Тривус М.Л.] Новый исторический журнал: Евр. старина. Вып. 1.; **Список книг, поступивших в редакцию для отзыва.**

98. **Объявления.**

Июнь

99. **Кипен А.** Личный опыт: Рассказ. — С. 5—21.

100. **Моргулис М.Г.** Из моих воспоминаний: (Высш. комис. гр. К.К. Палена по евр. вопр.). — С. 22—43.

101. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл.6] / Пер. Б.Либензона. — С. 44—49. — Продолжение.

102. **Зац Б.** Укор: Стихотворение («Вся в волненьи, вся в томленьи...»). — С. 50—51.
103. **Берлин П.** Еврейское и антисемитическое кооперативное движение. — С. 52—63.
104. **Ан-ский С.** [Раппопорт Ш.-З.] Под маской: (Рассказ старого «маскила»). — С. 64—98.
105. **Ш-г Л.** [Штернберг Л. Я.] Сахалинские евреи: (Из воспоминаний полит. ссыльного). [Гл. 1,2]. — С. 99—114.
106. **Ратнер М.Б.** Проекты еврейской национальной автономии. — С. 1—14 (паг. 2-я).
107. **Перельман А.Ф.** Наступательный и оборонительный национализм. — С. 15—19 (паг. 2-я). — (О русском и еврейском национализме).
108. **Шми** [Тривус М.Л.] Заграничная хроника. — С. 20—29 (паг. 2-я).
109. **Форнберг К.** Письмо из Америки: Письмо третье. — С. 30—39 (паг. 2-я).
110. **Niger S.** [Нигер Ш.В.] Певец богемы. — С. 40—48 (паг. 2-я).
111. **Рабинович С.** Жизнь торговых и трудящихся классов в изображении И.Л.Переца. [Гл. 4—6]. — С. 49—58 (паг. 2-я). — Окончание.
112. **Из жизни и литературы.** — С. 59—64. - Подпись: Е.О.
113. **Библиография.** — С.65—77 (паг. 2 я).— Содерж.: Горнфельд А. Юшкевич С. Деньги (Семья): Комедия нравов // Вершины. — СПб., 1909. — Кн. 1; Каценельсон Я. Kol-Namore (Голос Учителя): Сб. ст. № 6—7; Коробков Х. Г. Профессиональный состав еврейского населения России по материалам первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года/Сост. Б.Д.Бруцкус]; Пасманик Д. C. Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig. 1. Heft: Krüger P. Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter. 1908; 2. Heft: Hölscher G. Die Geschichte der Juden in Palestina seit dem Jahre 70 nach Chr. 1909; **Картужанский Л.** Фриде И.Е. Законы о праве жительства евреев в черте их оседлости и вне оной. — СПб., 1909; **Н.Ш.** Еврейский медицинский голос. Вып. 1. — Одесса, 1909
114. **Объявления.**

Июль

115. **Розенкноп М.** На свадьбе: (Рассказ хасида). — С. 5—10.
116. **Бруцкус Б. Д.** Еврейские земледельческие колонии. — С. 11 -35.
117. **Лохова В.** Последний шаг. — С. 36—43
118. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 6] /Пер. Б.Либензона. — С. 44—58. — Продолжение.
119. **Коварский Г.О.** Мысли о современных и прежних принципах воспитания. — С. 59—68.
120. **Абрамова А.** Царь Саул: Поэма в 5 карт. [Карт. 1,2]. — С. 69—90.
121. **Ш-г Л.** [Штернберг Л.Я.]Сахалинские евреи. Из воспоминаний полит. ссыльного). Гл. 3. — С. 91—112. — Продолжение.

122. **Цензор Д.М.** Чудо: (Псалом): Стихотворение («Потускнели старые заветы...»). — С. 113—114.
123. **Зильберфарб М.** Неотложные задачи еврейской общины. — С. 1—14 (паг.2-я).
124. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение. — С. 15—27 (паг. 2-я).
125. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки.—С. 28—38 (паг. 2-я).
126. **Шми [Тривус М. Л.]** Заграничная хроника. — С. 39—49 (паг. 2-я).
127. **Библиография.** — С. 50—59 (паг. 2-я). — Содерж.: **Португалов Г. М.** Марек П.С. Очерки по истории просвещения евреев в России: (Два воспитания). — М., 1909; **Каценельсон Я.** Наргосhim (Цветы): Еженед. журн. для детей /Ред.- изд. И.Б.Левнер. — Луганск, 1907—1908.- № 1—48; 1908—1909.-№ 1—12; **Коробков Х. Г.** Земцов М.Е. Еврейские крестьяне; **Шульковский И.О.** Тал-Бокер (Утренняя роса): Нач. кн. для чтения после азбуки / Сост. И.Беркман. — Варшава, 1908]; **Список книг, поступивших в редакцию для отзыва.**
128. **Из жизни и литературы.** — С. 60—67 (паг. 2-я). — Подпись: Евр. Обозр.
129. **Объявления.**

Август

130. **Ш-г Л. [Штернберг Л.Я.]** Сахалинские евреи: (Из воспоминаний полит. ссыльного). [Гл. 4]. — С. 5—26. — Продолжение.
131. **Абрамова А.** Царь Саул: Поэма в 5 карт. [Карт. 3—5]. — С. 27—55. — Окончание.
132. **Пасманик Д. С.** Очерки экономической истории древних евреев. [Гл. 1,2]. — С. 56—76.
133. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.]** История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч. 1. [Гл. 9, 10]. — С. 77—90. — Продолжение.
134. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908): [Гл. 7] / Пер.Б.Либензона.—С.91—99.— Продолжение.
135. **А.Б.** Синагога и церковь. — С. 100—114.
136. **Эфрен И.** Об «объединении». — С. 1—8 (паг. 2-я).
137. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение. — С. 9—18 (паг. 2-я).
138. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки. — С. 19—29 (паг. 2-я).
139. **Форнберг К.** Письма из Америки: Письмо четвертое. — С. 30—43 (паг. 2-я).
140. **Niger S. [Нигер Ш.В.]** Х.Н.Бялик: (Отрывки). — С. 44—56 (паг. 2-я).
141. **Библиография.** —С. 57—64 (паг.2-я). — Содерж.: **Картужанский Л.** Розенкноп М. Город./ Шиповник. № 8; **Гр.П. [Португалов Г.М.]** О паспортах заграничных, пропуске чрез границу и пограничных сообщениях / Сост. Л.М.Роговин.—СПб., 1909].
142. **Объявления.**

Сентябрь

143. **Фруг С.Г.** В родной глуши: (Посвящается д-ру К.Н.Пурицу): (Стихотворения). — С. 5—8. — Содерж.: «Ароматом клевера и тмина...»; «Нет, недоступна, незнакома...»; «Великий Бог... осиротелый Бог!..»; «Враги... Народ-слепец, народ-дитя!..»; «Когда цвела моя весна...».

144. **Бен-Ами [Рабинович М.Я.]** Товарищи: Рассказ. Гл. 1—4. — С. 9—30.

145. **Пасманик Д.С.** Очерки экономической истории древних евреев. [Гл. 3, 4]. — С. 31—42. — Окончание.

146. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.]**. История одной жизни: (Воспоминания писателя). Ч. 1. [Гл. 11]. — С. 43—50. — Продолжение.

147. **Ратнер М. Б.** Автономизм в программах еврейских политических партий: [Гл. 1,2]. — С. 51—64.

148. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 8, 9] / Пер. Б.Либензона. — С. 65—87. — Продолжение.

149. **Кацизне А.** Мать: Очерк. — С. 88—100.

150. **Веп-Адер [Зильберфарб М. И.]** Соединение несоединимого. — С. 1—24 (паг.2-я).

151. **Португалюв Г. М.** Внутреннее обозрение. — С. 25—35 (паг. 2-я).

152. **Шми [Тривус М.Л.]** Заграничная хроника. — С. 36—43 (паг. 2-я)

153. **Из жизни и литературы.** — С. 44—52 (паг. 2-я). — Подпись: Евр. Обзор.

154. **Библиография.** — С. 53—62 (паг. 2-я). — Содерж.: **Коробков Х. Г.** Статистико-экономические очерки и исследования. Вып. 3. Статистика еврейского населения / Сост. Б.Д.Бруцкус. — СПб., 1909; **Лурье Е.** Рохлин Л.Л. Краснополье. — СПб., 1909; **Борецкий-Бергофельд Н.** Die Juden in Rumänien: Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden. Heft 5. — Berlin, 1908; **Картужанский Л.** Взыскующие града: Евр. сб. — 1909.

155. **К спору о методике еврейских предметов.** — С. 63—68 (паг. 2-я). — Содерж.: **Гласс И.И.** Письмо в редакцию; **Каценельсон Я.** Ответ г. Глассу.

156. **Объявления.**

Октябрь

157. **Рывкин М.Д.** На заре: Рассказ. — С. 5—12.

158. **Из еврейских народных песен** («Стук-стук — у золотых дверей...») / Пер. С.Мстиславской. — С. 13—14.

159. **Ратнер М.Б.** Автономизм в программах еврейских политических партий. [Гл. 3, 4]. — С. 15—38. — Окончание.

160. **Бен-Ами [Рабинович М.Я.]** Товарищи: Рассказ. Гл. 5—7. — С. 39—63. — Окончание.

161. **Годин Я.** Реквием: Стихотворение («По-прежнему нежность знакома...»). — С. 64—65.
162. **Коробков Х.Г.** Самоопределение или изоляция?: (По поводу одной теории). — С. 66—79.
163. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 10, 11] / Пер. Б.Либензона. — С. 80—94. — Продолжение.
164. **Маршак С.** Книга Руфь. — С. 95—96.
165. **Медем В.** Заметки о еврейском национальном движении. — С. 1—15 (паг. 2-я).
166. **Португалов Г. М.** Внутреннее обозрение. — С. 16—28 (паг. 2-я).
167. **Шми [Тривус М.Л.]** Заграничная хроника. — С. 29—36 (паг. 2-я).
168. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки. — С. 37—46 (паг. 2-я).
169. **Полонский Г.** Романтические видения антисемитизма: (О романе и по поводу романа Я. Вассермана «Цирндорфские евреи»). — С. 47—59 (паг. 2-я).
170. **Веоде В. [Бруцкус Б.Д.]** Русско-еврейская литература для детей и национальное воспитание. — С. 60—65 (паг. 2-я).
171. **А.П.** Через старое к новому. — С. 66—71 (паг. 2-я).
172. **Библиография:** — С. 72—75 (паг. 2-я). — Содерж.: **Мстиславская С.** Эйнгорн Д. Тихие напевы: (На евр. яз.). — Вильна, 1909.
173. **Португалов Г. М.** Юбилей Каттовического съезда. — С. 76—79 (паг. 2-я). — (Случайные заметки).
174. **Объявления.**

Ноябрь—Декабрь

175. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.]** Ангел смерти: (Из поэмы «Ас-модей») («В час таинственный полночи...»). — С. 5—12.
176. **Матиас Ахер [Бирнбаум Н.]** Почвенность. — С. 13—25.
177. **Маршак С.** Ochein chpzig hoom: (Из Х.Н.Бялика) («Да. Народ мой увял...»). — С. 26—27.
178. **Кармен [Коренман Л.О.]** Раз в жизни: (Очерк). — С. 28—39.
179. **Лещинский Я.** К психологии еврейского эмигранта. — С. 40—50.
180. **Цензор Д.М.** Из древних песен: [Стихотворение] («Кто же отточит сначала...»). — С. 51.
181. **Гаушнер А.** Семейство Ловозиц: (По роману: Hauschner A. Die Familie Lowositz. Berlin, 1908). [Гл. 12—14] / Пер. Б.Либензона. — С. 52—76. — Окончание.
182. **Ира-Ян.** «Так ты уходишь от меня?..»: (Из Х.Н.Бялика). — С. 77—78.
183. **Осипович Н.М.** Кровь заговорила: (Эскиз с натуры). — С. 79—84.
184. **Гейликман Т.** Спиноза и иудаизм. — С. 85—100.

185. **Перельман А.Ф.** Ковенский съезд. — С. 1—9 (паг. 2-я).
 186. **Португалов Г.М.** Внутреннее обозрение. — С. 10-31 (паг. 2-я).
 187. **Отчет о совещании еврейских общественных деятелей, происходившем в Ковно 19—22-го ноября 1909 г.** — С. 32—61 (паг. 2-я).
 188. **Шми [Тривус М.Л.]** Заграничная хроника. — С. 62—67 (паг. 2-я).
 189. **Львова Е.** Сулеймания: (Евр. община в Курдистане). — С. 68—71 (паг. 2-я).
 190. **Бруцкус Б.Д.** В поисках территории. — С. 72—77 (паг. 2-я).
 191. **Гинцбург И.Я.** К открытию памятника М.М.Антокольскому. — С. 78—80 (паг. 2-я).
 192. **Шаргородская Ф.** Идея мессианства. — С. 81—88 (паг. 2-я).
 193. **Библиография.** — С. 89—92 (паг. 2-я). — Содерж.: **Х.К. Pasmanik** D. Nation und jüdische Nationalität: (Separatabdruck aus «Jüdisch Fragen»). — Wien, 1909; **Х-ов.** Издания Еврейского Колонизационного общества: (На евр. яз.).
 194. **Алфавитный указатель авторов и статей, помещенных в «Еврейском мире» в 1909 году.** — С. 93—96 (паг. 2-я).
 195. **Объявления.**

1910

Книга 1. (Январь—Март)

196. **Менделе Мойхер-Сфорим [Абрамович С.М.]** Из детства Шлоймеле: (Пер. с рукописи). — С. 5—16.
 197. **Из еврейских народных песен** / Пер. С.Мстиславской. — С. 17—18.
 198. **Кармен [Коренман Л.О.]** Сон вехтера: (Из жизни палестин. рабочих): (Посвящаю С.Ан-скому). — С. 19—33.
 199. **Цензор Д.** Из пророчества Аввакума: (Стихотворение) («К вам нечестивым и неверным...»). — С. 33—34.
 200. **Тан [Богораз В.Г.]** Неумирающий: (Фантазия). — С. 35—37.
 201. **Зац Б.** Другу: (Стихотворение) («Песен о радости светлых полей...»). — С. 38.
 202. **Бен-Ами [Рабинович М.Я.]** Субботние свечи: Рассказ. — С. 39—55.
 203. **Митин М.** Свечи Хануки: (Стихотворение) («Свечи сиротливые, свечи молчаливые...»). — С. 55.
 204. **Осипович Н.М.** На военном совете: Эскиз. — С. 56—60.
 205. **Ривесман М.** В наши дни: (Очерк). — С. 61—71.
 206. **Перец И.Л.** Три швей: (Стихотворение) («Бескровность губ, усталость глаз...») / Пер. С.Мстиславской. — С. 71—72.
 207. **Кппен А.** Ливерант. — С. 73—93.
 208. **Шнеур З.** Лишь закат огнем зальется: (Стихотворение) / Пер. с древнеевр. N. — С. 93.
 209. **Нистор.** Илия в пустыне: (Из библейск. мотивов). — С. 94—102.

210. **Ан-ский С.** [Раппопорт Ш.-3.] В царстве мрака: (Из поэмы «Асмодей») («За чертой людских владений...»). — С. 103—113.
211. **Айнгорн Д.** В сумерки: (Осенние настроения): (Стихотворение): («Тихо ложатся печальные тени...») / Пер. с евр. М. Митина. — С. 114.
212. **Полонский Г.** О Шоломе Аше. — С. 115—120.
213. **М-ская С.** [Мегиславская С.] Молодые побеги. — С. 121—124.
214. **Цинберг С.Л.** Ассимилированный бытописатель еврейства: (О творчестве Семена Юшкевича). — С. 125—142.
215. **Niger S.** [Нигер Ш.В.] Еврейские альманахи. — С. 143—152.
216. **Розенфельд Ш.** Желтая пресса. — С. 153—160.

Книга 2—3

217. **От редакции.** — С. 4.
218. **Коген Г.** Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества: (Речь, произнес. на 5 всемир. конгрессе для свободн. христианства и религ. прогресса). — С. 5—18.
219. **Койген Д.** Платоно-Кантовский юдаизм: (К характеристике религ.- филос. учения Г. Когена). — С. 19—41.
220. **Моргулис М.Г.** Беспорядки 1871 года в Одессе: (По докум. и лич. воспоминаниям). — С. 42—66.
221. **Эфрен И.** Основные вопросы еврейской экономической политики. — С. 67—89.
222. **Медем В.** Всемирная еврейская нация. — С. 90—105.
223. **Марголин С.О.** Еврейское возрождение и националистические течения. — С. 106—117.
224. **Котик А.** Прошлое и настоящее Белостокской еврейской ткацкой промышленности: (К вопр. о развитии евр. пром-сти). — С. 118—130.
225. **Зак Л.** К вопросу об организации кооперативного сбыта ремесленных изделий. — С. 131—139.
226. **Бикерман И.** Национализм и нация. — С. 140—160.
227. **Перельман А. Ф.** Формальный национализм против национального движения. — С. 161—173.
228. **Ландау Г.А.** Первые шаги в еврейской думской политике: (Ист.-полит. заметка). — С. 174—187.
229. **Брусиловский И.** Отступления антисемитизма. — С. 188—202.
230. **Mathias Acher (Бирнбаум Н.).** Еврейская политика в Австрии. — С. 203—212.
231. **Сакер Я. Л.** Дело Шлемы Глускера: (Несколько слов к вопр. о положении евреев на суде). — С. 213—221.
232. **С-ова М.** К вопросу о культурном и экономическом положении польских евреев. — С. 222—229.
233. **Форнберг К.** Еврейский читатель в Америке. — С. 230—239.
234. **Некоторые материалы к правовому положению евреев в Финляндии.** — С. 240—250.

1910

8 января. № 1

235. С.-Петербург, 7 янв. 1910 г. — Стб. 1—3.
 236. Бикерман И. Евреи в рассеянии. — Стб. 4—7.
 237. Перельман А.Ф. Еврейский язык в диаспоре. — Стб. 7—9.
 238. Z. Еврейская периодическая печать за 1909 г. — Стб. 9—14.
 239. Брусиловский И. Осенняя сессия Государственной Думы. — Стб. 14—17.
 240. Провинция. — Стб. 18—23. — Содерж.: С.Ан-ский. [Раппопорт Ш.-З.] Вопросы дня; Шева-бен-Бихри. Провинция в 1909 г.: Маленький фельетон.
 241. Хроника. — Стб. 23—37.
 242. Отчеты о заседаниях. — Стб. 37—40. — Содерж.: И. Ч. [Чериковер И.М.] Чествование С.А.Ан-ского; И. Ч. [Чериковер И.М.] Общее собрание «Общества рем[есленного]и землед[ельческого] труда среди евр[еев] России» в СПб.
 243. Юридический отдел. — Стб. 40—47.
 244. Эфрен И. Пятый съезд русских сионистов в Гамбурге. — Стб. 47—58.
 245. Цинберг С. К юбилею С.А.Ан-ского. — Стб. 58—60.
 246. [Биографическая справка о С.А.Ан-ском]. — Стб. 60—61.
 247. Айзман Д. Уголок еврейского гетто в Париже. — Стб. 61—64.
 248. Объявления.

14 января. № 2

249. Альмони. Благотворение или самодеятельность? — Стб. 1—7.
 250. Ландау Г.А. К вопросу о реорганизации общины. — Стб. 7—10.
 251. Государственная Дума. — Стб. 10—15. — Содерж.: Поляков С. Парламентские заметки; Неманов Л. Еврейский вопрос в думских комиссиях.
 252. Провинция. — Стб. 16—27. — Содерж.: Шева-бен-Бихри. Провинциальные заметки; Ар-ич Н. Съезд деятелей по еврейскому женскому профессиональному образованию; Лещинский Я. Варшава: (От нашего корр.).
 253. Хроника. — Стб. 27—35.
 254. Юридический отдел. — Стб. 35—40.
 255. Эфрен И. Пятый съезд русских сионистов. — Стб. 41—47.
 256. М.Б. Австрийские письма: Борьба за национальность. — Стб. 47—52.
 257. Э-н И. Эфрен И. Гамбургский конгресс. — Стб. 52—64.
 258. Объявления.

21 января. № 3

259. Ландау Г. А. Выборы в Обществе Просвещения. — Стб. 1—6.
 260. Теплицкий Я.Н. Законопроект об эмиграции. — Стб. 6—9.

261. **Медем В.** Еще о ковенском съезде. — Стб. 9—13.
 262. **Португалов Г.М.** IX Сионистский конгресс. — Стб. 13—17.
 263. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 17—23.
 264. **Хроника.** — Стб. 24—37.
 265. **Отчеты о собраниях.**— Стб. 37—41. — Содерж.: **И.Ч. [Чериковер И.М.]**. На банкете в честь С.А.Ан-ского; **И.Ч. [Чериковер И.М.]**. К предстоящему раввинскому съезду; **И.Ч. [Чериковер И.М.]**. В Еврейском литературн[ом] обществе.
 266. **Юридический отдел.** — Стб. 41—47.
 267. **Эфрен И.** Гамбургский конгресс.— Стб. 47— 54. — Продолжение.
 268. **Д-р Соломон Рубин:** (Некролог). — Стб. 54—55.
 269. **Гнесин М.** Впечатления музыканта: Концерт евр. духовн. и нар. музыки. — Стб. 55—57.
 270. **Кипен А.** Иже еси на небеси. — Стб. 57—64.
 271. **Объявления.**

28 января. № 4

272. **Дубнов С.М.** К вопросу о типе общины. — Стб. 1—6.
 273. **Гинзбург С.М.** Памяти И.Б.Левинзона (1788—1860). — Стб. 6—13.
 274. **Бикерман И.** Об одном из призраков. — Стб. 13—16.
 275. **Ландау Г.А.** Новая Турция и старый сионизм. — Стб. 16—19.
 276. **Брусилковский И.** “Экономический национализм” г. [Т.В.]Локотя. — Стб. 19—22.
 277. **Неманов Л.** Еврейский вопрос в Гос. думе. — Стб. 22—25.
 278. **Озеросский С.** Государственный совет об евреях. — Стб. 25—27.
 279. **Провинция.** — Стб. 27—32.
 280. **Хроника.** — Стб. 32—39.
 281. **Юридический отдел.** — Стб. 39—43.
 282. **[Крейнин М.]**. Письмо в редакцию. — Стб. 43.
 283. **Эфрен И.** Гамбургский конгресс.— Стб. 44—51.—Окончание.
 284. **Заграничный отдел.** — Стб. 51—57. — Содерж.: **Коробков Х.Г.** Вырождение германского еврейства; **Заграничная хроника.**
 285. **Рывкин М.Д.** Назад: Рассказ. — Стб. 57—64.
 286. **Форма национального движения в современных государствах:** Сб. / Под ред. А.И.Кастелянского. — СПб., 1910. — (Библиография).

4 февраля. № 5

287. **С.-Петербург, 3 февр.** — Стб. 1—4.
 288. **М.Л.Лиленблом:** [Некролог]. — Стб. 3—4.
 289. **Айзенберг Л.М.** Очерки административного правосудия. — Стб. 5—11.
 290. **Хосид.** Цадики агитируют. — Стб. 11—12.
 291. **Weg.** «Просвещенный» национализм. — Стб. 12—16.
 292. **Ландау Г.А.** Борьба за общественное начало. — Стб. 16—21.
 293. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 21—25.
 294. **Неманов Л.** Государственная Дума (25—31 янв.).— Стб. 26—30.

295. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** К раввинскому съезду. — Стб. 30—31.
 296. **Провинция.** — Стб. 32—34.
 297. **Хроника.** — Стб. 35—46.
 298. **Юридический отдел.** — Стб. 47—50.
 299. **Заграничный отдел.** — Стб. 50—56. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки; **Заграничная хроника.**
 300. **Цинберг С.** Памяти Переца Смоленского. — Стб. 56—60.
 301. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.]** Книга. — Стб. 60—64.
 302. **Объявления.**

11 февраля. №6

303. **С.-Петербург, 10 февр.** — Стб. 1—2.
 304. **Ландау Г.А.** Меткий удар. — Стб. 3—4.
 305. **Бруцкус Б. Д.** О задачах Товарищества «Труд». — Стб. 4—10.
 306. **Б-ъ М.** К вопросу о женском профессиональном образовании. Стб.10—13.
 307. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 13—16.
 308. **Неманов Л.** Государственная дума (1—6 февр.). — Стб. 16—18.
 309. **Провинция.** — Стб. 18—22. — Содерж.: **Р.** Похороны М.Л. Лиленблума: (Письмо из Одессы); **Динин А.** Еврейские кооперативы в Бобруйске; **Сообщения:** (Из Чернигова и Вильно).
 310. **Хроника.** — Стб. 23—34.
 311. **Юридический отдел.** — Стб. 34—38.
 312. **Заграничная хроника.** — Стб. 38—43.
 313. **Осипович Н.М.** Арфа Гетана: (Легенда). — Стб. 43—47.
 314. **Библиография.** — СПб., 1910. — Стб. 47 — 48. — Содерж.: **М-ая С. [Мстиславская С.]** Stille Traumen, Liedersammlung von Z.Sagalowitz. — Варшава, 1909; **М-ая С. [Мстиславская С.]** Борхардт Р. Книга Иорама.
 315. **Объявления.**

18 февраля. № 7

316. **О раввинской комиссии.** — Стб. 4—10.
 317. **Перельман А.Ф.** Слова и содержание. — Стб. 4—10.
 318. **Л.В.** Эмиграционный конгресс. — С. 10—13.
 319. **Государственная дума.** — Стб. 13—19. — Содерж.: **Гр.П. [Португалов Г.М.]** Бюджетные прения; **О пенсионном обеспечении учителей-евреев; В совещании об инородческой школе.**
 320. **Провинция.** — Стб. 20—25. — Содерж.: **В-де В. [Бруцкус Б.Д.]** Земство и евреи: (Корр. из Кишинева); **Динин А.** Раввинская эпопея: (Письмо из Бобруйска); **Сообщения из Лодзи и Симферополя.**
 321. **Хроника.** — Стб. 25—32.
 322. **Юридический отдел.** — Стб. 32—37.
 323. **Заграничный отдел.** — Стб. 37—45. — Содерж.: **Школьный вопрос в Берлине; Заграничная хроника; Форнберг К.** Письма из Америки. 2.
 324. **Марек П. С.** Глава из воспоминаний: (Посвящается дорогим товарищам «Вне-Zion»). — Стб. 45—48.
 325. **Объявления.**

25 февраля. № 8

326. **Зильберфарб М.** К вопросу о конфессиональном характере общины. — Стб. 1—5.
327. **Эфрен И.** К характеристике современных настроений. — Стб. 5—8.
328. **Брусиловский И.** Циркуляры. — Стб. 8—11.
329. **Б-ъ М.** К вопросу о женском профессиональном образовании. — Стб. 11—15. — Окончание.
330. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 15—17.
331. **Беседа с деп. Н.М.Фридманом.** — Стб. 17—20.
332. **В законодательных учреждениях.** — Стб. 20—31. — Содерж.: **Неманов Л.** Государственная дума (15—21 февр.); **Речь деп. Н.М.Фридмана; В комиссии по запросам.**
333. **Хроника.** — Стб. 31—35.
334. **Раввинская комиссия.** — Стб. 35—39.
335. Письма в редакцию. — Стб. 40. — Авт.: **Ан-ский С.** [Репорт **Ш.-3.**], **Марголин Э.**
336. **Юридический отдел.** — Стб. 40—46.
337. **Заграничный отдел.** — Стб. 46—48.
338. **Объявления.**

4 марта. № 9

339. **Ландау Г.А.** Законопроект об отмене черты оседлости. — Стб. 1—6.
340. **Ратнер М.Б.** О проекте Оппенгеймера. — Стб. 6—9.
341. **Чериковер И. М.** О ходячих формулах. — Стб. 9—11.
342. **Законодательные учреждения.** — Стб. 11—15. — Содерж.: **Неманов Л.** Государственная дума (22—28 февр.); **Парламентские известия.**
343. **Раввинская комиссия.** — Стб. 15—24. — Содерж.: **WI.** Беседа с председателем раввинской комиссии, кишиневским раввином **Л.М.Цирельсоном; Известия; Список дел и вопросов, подлежащих рассмотрению раввинской комиссии, созываемой в текущем 1910 году, с изложением сущности поручений, возлагаемых на нее министерством.**
344. **Провинциальный отдел.** — Стб. 24—27. — Содерж.: **Корреспонденции из Кишинева, Белой Церкви и Бердичева.**
345. **Хроника.** — Стб. 27—33.
346. **Юридический отдел.** — Стб. 33—39.
347. **Заграничный отдел.** — Стб. 39—44. — Содерж.: **Лозинский С.** Карл Люгер; **Заграничная хроника.**
348. **Марек П. С.** Глава из воспоминаний: (Посвящается дорогим товарищам «Вне-Zion»). — Стб. 44—48. — Окончание.
349. **Объявления.**

11 марта. № 10

350. Ландау Г.А. Еврейское преддумие. — Стб. 1—4.
 351. **Weg.** К предстоящему совещанию при «Обществе просвещения». — Стб. 4—7.
 352. **Ан-ский С.** [Раппопорт Ш.-З.] «Грехи юности» и грехи старости: (Из воспоминаний). — Стб. 7—10.
 353. **Медем В.** По вопросам общинной программы. — Стб. 11—15.
 354. **Перельман А.Ф.** Натан Бирнбаум. — Стб. 15—18.
 355. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 18—24.
 356. **В Еврейском историко-этнографическом обществе:** Докл. С.М.Дубнова. — Стб. 24—32.
 357. **Законодательные учреждения.** — Стб. 32—38. — Содерж.: **Неманов Л.** Государственная дума (1—6 марта); **Речь депутата Л.Н.Нисселовича.**
 358. **Раввинская комиссия.** — Стб. 38—42.
 359. **Провинция.** — Стб. 42—44.
 360. **Хроника.** — Стб. 44—51.
 361. **К совещанию по вопросам ремесленного труда.** — Стб. 51—53.
 362. **Юридический отдел.** — Стб. 53—57.
 363. **Заграничная хроника.** — Стб. 58—62.
 364. **Розенкноп М.** Они молились: Очерк. — Стб. 63—64.
 365. **Библиография.** — Содерж.: **М-ая С.** [Мстиславская С.]. Зайдель Л.Д. Выходцы из черты оседлости: Сб. рассказов. — СПб., 1910; **Список книг, поступивших в редакцию.**
 366. **Объявления.**

18 марта. № 11

367. **Брамсон Л.** К съезду деятелей просвещения. — Стб. 1—6.
 368. **Г.Л.** [Ландау Г.А.] Резолюция о раввинате. — Стб. 6—9.
 369. **Ан-ский С.** [Раппопорт Ш.-З.] «Грехи юности» и грехи старости: Из воспоминаний. — Стб. 9—13. — Окончание.
 370. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 13—16.
 371. **Неманов Л.** Государственная дума (8—14 марта). — Стб. 16—20.
 372. **Р.** Беседа с членом рав. ком. М.С.Мазором. — Стб. 20—22.
 373. **Раввинская комиссия.** — Стб. 23—27.
 374. **Провинция.** — Стб. 27—29. — Содерж.: Варшава; Ростов-на-Дону.
 375. **Хроника.** — Стб. 29—35.
 376. **Юридический отдел.** — Стб. 35—39.
 377. **Заграничный отдел.** — Стб. 40—45. — Содерж.: **Ратнер М.Б.** Австрийские письма: Восточные евреи; **Заграничная хроника.**
 378. **Гессен Ю.** Гетто в России. [Гл. I]. — Стб. 45—48. — (Ист. заметки).
 379. — **ь.** Пережитое. Т. 2. — СПб., 1910. — (Библиография).
 380. **Объявления.**

25 марта. № 12

381. **Перельман А.Ф.** Ковенский проект перед судом раввинского съезда. — Стб. 1—4.
382. **Русский министр и еврейская депутация.** — Стб. 4—6.
383. **Брамсон Л.** К съезду деятелей просвещения. — Стб. 6—11.
384. **Гинзбург С.** «Объединенные дворяне» и инородцы. — Стб. 11—14.
385. **Неманов Л.** Государственная дума. — Стб. 15—16.
386. **Раввинская комиссия.** — Стб. 16—22.
387. **Хроника.** — Стб. 22—29.
388. **Положения докладов к съезду Об-ва просвещения.** — Стб. 29—33.
389. **Юридический отдел.** — Стб. 33—40.
390. **Заграничный отдел.** — Стб. 40—47. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки. 3; **Заграничная хроника.**
391. **Д'ор О.Л. [Оршер И.Л.]** Раввины у Столыпина: **Маленький фельетон.**
392. **Библиография.** — Содерж.: **Ч-вер И. [Чериковер И.М.]** Еврейская Энциклопедия. Т.5; **Славич В. Левин Ш.Э.** О коробочном и свечном сборах. — Вильна, 1910.
393. **Объявления.**

1 апреля. № 13

394. **Ландау Г.А.** По трафарету. — Стб. 1—4.
395. **Медем В.** По вопросам общинной программы. — Стб. 5—9.
396. **Рабинович С.** К вопросу о реформе рукодельной школы. — Стб. 9—12.
397. **Лещинский Я.** Письма из Польши. — Стб. 12—14.
398. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** Съезд деятелей Об[ществ]а просвещения. — Стб. 15—21.
399. **Законодательные учреждения.** — Стб. 21—30. — Содерж.: **Неманов Л.** Государственная дума (22—28 марта); **Речь и заявления Л.Н. Ниселовича и Белоусова; Речь Караулова.**
400. **Раввинская комиссия.** — Стб. 30—38.
401. **Маркой И.Ю.** О браке евреев с караимами: (Ист. заметка). — Стб. 38—39.
402. **[Мазор М.]** Письмо в редакцию. — Стб. 39—40.
403. **Провинция.** — Стб. 40—43.
404. **Хроника.** — Стб. 43—48.
405. **Юридический отдел.** — Стб. 48—53. — Содерж.: **Айзенберг Л.М.** Из сенатской практики; **Ответы подписчикам.**
406. **Заграничный отдел.** — Стб. 53—57. — Содерж.: **М.К. [Вишницер М.Л.]** Русская «Плавучая выставка» в Палестине; **Заграничная хроника.**
407. **Гессен Ю.** Гетто в России. [Гл. 2, 3]. — Стб. 57—62. Окончание. — (Ист. заметки).
408. **Sitra Achra.** В царстве теней. — Стб. 62—64.
409. **Объявления.**

8 апреля. № 14

410. **Португалов Г.М.** Борьба за обязанности. — Стб. 1—3.
411. **Эфрен И.** О культуртрегерском радикализме. — Стб. 3—7.
412. **Миркин Н.** Кооперативная или индивидуальная колонизация: (По поводу проекта Оппенгеймера). — Стб. 7—11.
413. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** Съезд деятелей Об-ва просвещения. — Стб. 11—16.
414. **Законодательные учреждения.** — Стб. 16—22. — Содерж.: **Неманов Л.** Государственная дума (29 марта — 4 апреля); **Речь деп. Н.М.Фридмана.**
415. **Раввинская комиссия.** — Стб. 22—26.
416. **Провинция.** — Стб. 26—29.
417. **Хроника.** — Стб. 29—35.
418. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** В «Еврейском литературном обществе». — Стб. 35—37. — (Отчет о собраниях).
419. **Юридический отдел.** — Стб. 37—43. — Содерж.: **Айзенберг Л. М.** Из сенат. практики; **Ответы подписчикам.**
420. **Заграничный отдел.** — Стб. 43—48. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки. 4; **Заграничная хроника.**
421. **Славич В.** Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden Heft 6: (Die Juden im Grossherzogtum Hessen). — Berlin, 1909. — (Библиография).
422. **Объявления.**

(Продолжение будет опубликовано в следующем номере Вестника).



ХРОНИКА

В. Мочалова

ШЕСТАЯ ЕЖЕГОДНАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИУДАИКЕ

1-3 февраля 1999 г. в Москве состоялась ставшая уже традиционной шестая Ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. На эту наиболее масштабную (на территории бывшего СССР) по числу участников и охватываемой проблематике научную встречу собрались более 400 исследователей, вузовских преподавателей еврейских дисциплин, студентов, аспирантов, представителей системы образования и просвещения, а также гостей из стран СНГ (Белоруссии, Грузии, Казахстана, Молдавии, России, Узбекистана, Украины) и Балтии (Латвии, Литвы), из Израиля, Великобритании, США.

Организаторами конференции традиционно выступили Московский центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэ-фер», Международный центр университетского преподавания еврейской цивилизации (МЦУПЕЦ) при Еврейском университете в Иерусалиме (ЕУИ) и Американский еврейский объединенный распределительный комитет (ДЖОЙНТ). Поскольку центральным событием конференции этого года стала инаугурация нового учебного заведения, созданного по инициативе Еврейского университета в Иерусалиме, МГУ и Еврейского университета в Москве (ЕУМ), — Центра иудаики и еврейской цивилизации (ЦИЕЦ) в Институте стран Азии и Африки (ИСАА) при МГУ, последний принял активное участие в организации конференции. Существенным было и участие в проведении конференции московских студентов из ЕУМ, ИСАА, РГГУ, Государственной еврейской академии им. Маймонида, специализирующихся в области иудаики.

С приветствиями на открытии конференции, состоявшемся в Российской государственной библиотеке, выступили главный раввин Москвы П. Гольдшмидт; Чрезвычайный и Полномочный Посол Государства Израиль в Российской Федерации Ц. Маген; проректор ЕУИ по гуманитарным наукам проф. Я. Закович; директор Института иудаики и глава МЦУПЕЦ ЕУИ проф. Й.-Т. Ассис; почетный вице-президент «Джойнта» Р. Гольдман; глава делегации американских гостей конференции Г. Ньюмэн; директор Еврейского агентства в России А. Леви; председатель совета директоров Российского еврейского конгресса Е. Сатановский; председатель Ваада России д-р М. Членов; руководитель академических программ «Джойнта» в СНГ и один из орга-

низаторов конференции д-р Й. Порат; представители Американского еврейского комитета раввин Э. Бэкер и проф. Д. Зингер.

На первом пленарном заседании были заслушаны доклады Й.-Т. Ассиса (Иерусалим) «Использование еврейских и нееврейских источников в исследованиях средневековой еврейской истории»; М. Хорвица (Нью-Йорк) «Почему увеличивается пропасть между реальностью современной еврейской жизни и ее западными исследованиями 1989-1991?»; В. Собкина (Москва) «Национальное самосознание еврейского подростка в России».

Помимо научных докладов, затрагивающих различные аспекты современных еврейских исследований, их оценки и перспективы, на первом пленарном заседании была представлена деятельность различных научных центров: киевского Института иудаики (директор Л. Финберг); созданной в 1998 г. Ассоциации народных университетов еврейской культуры (президент С. Августевич), Московского центра «Сэфер» (директор В. Мочалова). Собравшимся был представлен подготавливаемый Центром «Сэфер» к изданию справочник, охватывающий более 100 образовательных и научных учреждений, где осуществляются преподавание и исследования в области еврейской цивилизации, а также около 800 персоналий, и предложено вносить в рабочий экземпляр коррективы и дополнения.

Президент Академии истории и культуры евреев Украины им. Шимона Дубнова Р.Я. Мирский и ученый секретарь А.Я. Найман представили деятельность этого нового научного центра, вручив также дипломы действительных членов Академии Р.М. Капланову и М.А. Членову.

Второе пленарное заседание было посвящено инаугурации осуществившего в 1998 г. первый набор студентов Центра иудаики и еврейской цивилизации (ЦИЕЦ) ИСАА при МГУ. С приветственными словами выступили представители всех участвовавших в его создании организаций: директор ИСАА при МГУ М. Мейер, президент ЕУМ А. Милитарев, профессора ЕУИ Я. Закович и Й.-Т. Ассис, председатель Совета директоров РЕКа (осуществляющего совместно с правительством Израиля и фондом С. Чейса поддержку нового Центра) Е. Сатановский. Выступавшие положительно оценили эту инициативу, которая вносит плодотворные новшества в старые стены МГУ. Образование ЦИЕЦ представляет собой первый опыт такого рода сотрудничества между российской и израильской высшей школой, что отражает качественно новый этап в развитии иудаики в современной России.

С докладами в академической части инаугурации выступили ученые, непосредственно связанные с работой нового Центра, в частности, его директора с российской (А. Ковельман «Фарс в Талмуде: Мегиллат Эстер, Эстер Рабба и Мегилла») и израильской стороны (И. Барталь «Восточно-европейское еврейское общество как мультилингвистическая полисистема»), вице-директор (М. Членов «Типология современной еврейской национальной самоидентификации»), члены

академического совета (Й.-Т. Ассис «Сфарад и Ашкеназ: сравнительный анализ их средневековых институтов»), а также проректор ЕУИ по гуманитарным наукам (Я. Закович «Эсхатологический Иерусалим в Библии»).

Программа конференции помимо пленарных включала заседания шести секций, работавших в течение двух дней. Рамки научной хроники не позволяют не только охарактеризовать, но даже назвать все доклады на секционных заседаниях, вынуждая ограничиться лишь кратким описанием, в значительной степени основанным на отчетах руководителей секций.

В работе секции «**Библеистика и семитология**» (сопредседатели: А. Милитарев, С. Тищенко) принял участие сложившийся за последние годы круг ученых, чьи исследования вызывают неизменный интерес аудитории, в том числе студенческой.

В рамках секции состоялись также два мини-семинара Я. Заковича («Пристальное чтение — II Цар.: 5; II Самуил: 6» и «Песнь Песней — загадка загадок»). Более обстоятельное обсуждение всех вопросов предполагается продолжить в рамках постоянно действующего в Институте восточных культур РГГУ семинара.

Секция «**Еврейская мысль**» в этом году — в соответствии с рекомендациями участников предыдущей конференции — была разделена на две подсекции по условно хронологическому принципу: **Ранний период** (сопредседатели: Д. Фролов, З. Элькин) и **Современный период** (сопредседатели: Р. Фербер, М. Гиршман).

Широкая проблематика первой из подсекций, посвященная средневековой еврейской философии и раввинистической мысли, охватывала творчество мудрецов Талмуда, комментарии Раши, изучение кабалы и ее рецепции в христианском мире. Выход за рамки еврейской традиции позволял осветить взаимосвязи между греко-романской философией и талмудической мыслью, сюжетами Талмуда и мидрашей и басен Эзопа; образ инородцев в произведениях амораев Палестины, отражение иудаизма в средневековых арабских источниках.

Мини-семинар З. Элькина (Иерусалим) «Исследователи и автор в борьбе за контекст: известия караима Абу-Юсуфа Якуба Аль-Киркисани о еврейских сектах» знакомил с методикой анализа текста и его интерпретации.

Разделение секции «Еврейская мысль» было признано удачным также и участниками второй из подсекций.

Основными направлениями докладов и дискуссии здесь стали связь современной мысли с древнееврейскими истоками; еврейское диалогическое мышление (ряд докладов был связан с творчеством Э. Левинаса, с современной еврейской философией диалога); проблемы еврейской философской антропологии; со-противопоставленность еврейской философии и религии.

Эту проблематику дополняли вопросы вписанности еврейской истории в общий исторический процесс, развития талмудической мысли в драматических обстоятельствах советского режима, творчества Х. Арендт и Л. С. Выготского. По оценке руководителей секции работа

секции в целом была содержательной и интересной, а между докладчиками и компетентной аудиторией осуществлялась постоянная обратная связь (с удовлетворением было отмечено и участие в дискуссии студентов).

Традиционно наиболее обширная секция **«Еврейская история»** подразделялась по хронологическому принципу на несколько подсекций.

Проблематика заседаний, посвященных **«Древнему и средневековому периоду»** (председатель: В. Кузищин) охватывала историю Древнего Израиля, еврейскую диаспору в Грузии, в Восточной и Западной Европе.

Состоялось специальное заседание, посвященное **хазарско-караимской** проблематике (председатель В. Петрухин) и объединившее исследователей из Крыма, Киева, Петербурга, Москвы. Впервые широкий спектр вопросов, связанных с караимскими исследованиями, был подвергнут многостороннему и — по общему признанию — плодотворному рассмотрению. Хазарская тема, равно как и проблема еврейского прозелитизма, также вызвала оживленную дискуссию. Об интересе, вызываемом хазарской темой, свидетельствовала и переполненность аудитории и, в частности, присутствие посла Государства Израиль г-на Цви Магена.

Подсекция **«История восточно-европейского еврейства XIX–XX вв.»** (сопредседатели А. Степанский, Д. Эльяшевич), в рамках которой состоялся также вызвавший интерес мини-семинар И. Барталя (Иерусалим) на тему «Евреи в царской России: взгляд изнутри и извне», привлекла значительное число новых участников, в том числе — и это чрезвычайно отраднo — из небольших городов. В целом уровень докладов был высоким и свидетельствовал о постепенном отходе от чистой фактографии. Руководители секции, поддерживая ее разделение, констатировали необходимость дальнейшего усложнения ее структуры, в частности, вычленения особой секции исторического краеведения. Предпосылки для этого вполне сложились. В докладах были представлены архивные изыскания последних лет, освещались проблемы деловой активности еврейского населения Российской империи, межнациональных отношений и антисемитизма, своеобразие российской Хаскалы, участие российского еврейства в общественной жизни и отношение к языку, современный сионизм.

Доклады подсекции **«История советского и постсоветского еврейства»** (председатель А. Локшин), освещавшие, в частности, историю еврейских политических партий, отдельных еврейских общин (Бухары, Ростова-на-Дону), политику советской администрации по отношению к еврейскому населению СССР, сопровождались оживленной дискуссией — о значении евсекций, роли евреев в революции, в становлении и укреплении советского режима, об участии добровольческой армии в еврейских погромах в годы гражданской войны и др. Интерес вызвало сообщение Л. Миляковой о советском влиянии на политику польских коммунистов в еврейском вопросе.

Сравнительно небольшой была подсекция, посвященная **Холокосту** (председатель С. Елисаветский). Доклады ее участников — исследо-

вателей из Белоруссии и Украины были основаны на не публиковавшихся ранее источниках и рассматривали социально-экономические аспекты Холокоста, партизанское движение и события Катастрофы в Белоруссии и Украине. Участники этой подсекции отметили недостатки в исследованиях Холокоста, необходимость введения в университетские программы спецкурсов, факультативных занятий, просветительской работы.

Секция **«Еврейская демография, социология, этнология, психология»** (председатель В. Собкин) объединила представителей различных дисциплин и научных направлений, что способствовало установлению междисциплинарной коммуникации, но также и препятствовало строго профессиональной дискуссии. Интерес вызвало выступление Е. Сатановского, посвященное современному Израилю, прогнозам и перспективам на XXI век, тем более что эта тематика была на конференции представлена явно недостаточно. К этим редким исключениям относился и доклад А. Бейдермана (Одесса) «Арабы, евреи и страна Израиля».

Внимание докладчиков привлекали проблемы межнациональных отношений в регионах бывшего СССР, социального положения евреев, процессы национальной самоидентификации, история семьи, положение женщины и социология воспитания.

Объединение в рамках секции **«Этнокультурные контакты/Краеведение»** (председатель В. Дятлов) докладов, посвященных этнокультурным и краеведческим вопросам, было признано довольно искусственным, не способствующим профессиональному обсуждению проблематики и подлежащим в дальнейшем преодолению, а более дробная и однородная структура секции — предпочтительной. Вместе с тем практически все доклады вызвали интерес присутствующих.

Специальное заседание этой секции было посвящено теме **«Иудействующие в Восточной Европе»** (председатель Я. Дашкевич), рассмотренной в широком географическом и хронологическом диапазоне — начиная с XV и вплоть до XIX-XX веков. Особый комплекс докладов петербургских ученых представлял результаты их полевых исследований иудействующих села Привольное (Азербайджан) в религиозно-этнографической, фольклорной перспективе, в аспекте самоидентификации.

Программа заседаний секции **«Еврейская культура»** предусматривала три подсекции, посвященные литературе, искусству и образованию.

Проблематика докладов подсекции **«Еврейская литература и литературные контакты, языки»** (сопредседатели Л. Кацис, А. Крюков) охватывала как ранний и средневековый периоды — литературу библейского круга, опыты осмысления еврейской поэтической традиции в славянских апокрифах, библейские сюжеты в еврейской и славянской традиции, так и литературный процесс XIX-XX вв. — творчество Шомера, Менделе Мойхер-Сфорима, Г. Шенгели, Д. Фришмана, Х. Бялика, Э. Штейнбарга, И. Б. Зингера, еврейскую тему и мотивы в творчестве русских писателей и поэтов.

Проблемам языка были посвящены доклады Е. Хакиной (литовский идиш) и И. Животовского (сленг в современном иврите). Руководители секции считают целесообразным выделение в будущем специальной секции, посвященной еврейским языкам и проблемам перевода.

Впервые в этом году была выделена специальная подсекция, посвященная «Еврейскому искусству» — изобразительному, театральному, музыкальному (председатель — И. Духан). Доклады этой секции, имевшей достаточно камерный характер и нуждающейся в своем расширении и развитии (в частности, удивление вызывало отсутствие докладов московских исследователей), освещали как новые памятники, вводимые в научный оборот благодаря экспедициям последнего времени, так и проблемы интерпретации известных произведений, а также вопросы общетеоретического характера. В докладах петербургских исследователей были представлены интересные материалы из экспедиций Российского Палестинского общества, интерпретирована символика культовых предметов, иконографии и храмового убранства.

Музыковедческая тематика охватывала вопросы культурного взаимодействия, театральному искусству был посвящен доклад В. Мальцева (Минск), изобразительному — доклады А. Шульмана (Витебск) и В. Сусак (Львов).

В заседаниях секции «Еврейское образование» (сопредседатели С. Шуровская, З. Пинхасик) приняли участие представители вузов Белоруссии, Израиля, России, Украины, обсуждавшие как проблемы истории, так и современного состояния преподавания. Участники секции выражали свою заинтересованность во взаимных контактах, получении необходимой информации и учебных пособий, освещали работу своих вузов и научных центров, проблемы адаптации ученых из бывшего СССР в университетах Израиля. М. Гринберг (Иерусалим) представил публикации по иудаике на русском языке издательства «Гешарим».

В рамках этой секции впервые состоялось заседание Ассоциации народных университетов еврейской культуры под руководством ее президента С. Августевича. Одна из насущных программных задач Ассоциации — систематическая профессиональная подготовка лекторов и организаторов Народных университетов во взаимодействии со структурами еврейского образования, в частности — с Центром «Сэфер».

Во время конференции состоялись также различные мероприятия организационного характера: заседание Академического совета программы «Эшнав» (месячная стажировка в Иерусалимском университете 12 лучших студентов и аспирантов), обсудившего кандидатуры участников программы этого года (март, 1999); круглый стол, посвященный проблемам университетского преподавания еврейских дисциплин.

Решение одной из существенных проблем — стажировки университетских преподавателей в Москве — уже в процессе работы конфе-

рениции обрело благоприятную перспективу: поддерживающий развитие образовательных программ Г. Ньюмэн сообщил о своем намерении выделить специальный грант именно на эти цели. Благодаря этому заинтересованные представители вузов СНГ и Балтии уже сейчас могут подавать в Центр «Сэфер» заявки на месячную стажировку по той или иной дисциплине иудаики.

На заключительном пленарном заседании в выступлениях руководителей секций, членов Академического совета и Международного попечительского совета «Сэфера» были подведены итоги работы, дана оценка конференции и высказаны пожелания относительно будущей встречи, планируемой на конец января — начало февраля 2000 г.

Следует с благодарностью отметить, что участие «Джойнта» (в частности, Петербургского, Московского и Минского отделений) в организации конференции выразилось также и в предоставлении изданных при его поддержке книг по иудаике для распространения среди ее участников.

Среди этих книг — издания Академической серии центра «Сэфер»: «Библейские исследования» (сост. — Б. Шварц); «От Бытия к Исходу» — сборник материалов двух проведенных совместно с РАН конференций, посвященных библейским сюжетам в еврейской и славянской традиции; «Еврейская цивилизация» — материалы предшествующей, V ежегодной международной конференции по иудаике, издание которых было признано важным и давно назревшим шагом, и др.

Отрядным фактом стал выход очередного сборника работ студентов и аспирантов «Тирош», содержащего материалы третьей молодежной конференции по иудаике (1998 г.). Его презентация также состоялась на конференции, и заинтересованные участники смогли получить труд, свидетельствующий о научном уровне нового поколения исследователей.

По общему мнению участников и гостей конференции, она прошла на высоком академическом уровне и вместе с тем стала заметным событием еврейской культурно-общественной жизни, что отражено в многочисленных откликах прессы. О развитии иудаики, науки сравнительно новой в постсоветском научном пространстве, свидетельствует заметное повышение профессионального уровня и расширение тематики докладов. Чрезвычайно важным представляется тот факт, что сформировался довольно многочисленный слой молодых квалифицированных специалистов, для которых иудаика — основная сфера научных интересов, профессия. Значение конференции в целом видится ее участникам также и в том, что она стала мощным катализатором процесса возрождения иудаики в странах СНГ и Балтии.

В настоящее время материалы конференции готовятся к печати.



М. Рьжик

ТРИНАДЦАТЫЙ КОНГРЕСС ВСЕМИРНОГО СОЮЗА ИЗУЧЕНИЯ ИВРИТА

13-й конгресс Всемирного союза изучения иврита проходил в Мадриде с 23 по 27 августа 1998 г. Прежде чем рассказывать о Конгрессе, надо сказать несколько слов о самой организации «Всемирный союз изучения иврита» (ВСИ). На иврите ее название звучит как ברית עברית עולמית, написание названия на европейских языках многого не добавляет — Brit Ivrit Olamit. Этот союз объединяет профессоров европейских и израильских университетов, занятых изучением иврита и ивритской литературы. ВСИ совместно с VIII Парижским университетом издает с 1996 года журнал под названием «Revue Européenne des Etudes Hebraïques» со значимой аббревиатурой названия — REEH (רְהֵה). Состав редакции журнала совпадает с составом основных участников конгрессов ВСИ: редакторы проф. Эфраим Ривлин и д-р Гидон Куц (имя которого знакомо всякому, слушающему «Коль Израэль») из VIII Парижского университета; члены редакционной коллегии профессора М.Бар-Ашер и Н. Гуврин из Израиля, Т. Арвиайнен из Хельсинки, А. Саенс-Бадильос из Мадрида, Л.Юдкин из Лондона; члены научного совета профессора И. Эльдар из Израиля, Т. Мураока из Лейдена и многие другие. Есть и представитель самого европейского из российских городов — Исидор Левин из Санкт-Петербурга. На конгрессе его не было, как и многих других представителей Восточной Европы, как мне показалось, по причинам чисто финансовым, поскольку у ВСИ нет денег оплатить их приезд. Но несколько человек из Восточной Европы все-таки приехали — д-р Марчиновски из Варшавы, рассказавший о документах из архива Варшавского гетто; д-р Ф. Пармак из Любляны, сделавшая доклад об иврите в словенской культуре.

Основная внешняя особенность конгрессов ВСИ в том, что их официальным и единственным языком служит иврит. С этой любовью к ивриту и его пропаганде связано и то, что помимо исследователей языка и литературы активными членами ВСИ являются и преподаватели иврита из Европы. Этим, видимо, объясняется, что президент ВСИ г-н Ниссан Арпаз — не ученый, а пропагандист иврита. Обычно на заседания конгрессов приходят и местные евреи, в Мадриде этого не произошло — община здесь маленькая и, видимо, не очень заинтересованная в демонстрации своего еврейства, за исключением нескольких хабадников, не очень интересующихся ивритом. Зато выступившие в конце конгресса ученики профессора Анхеля Саенс-Бадильоса,

заведующего кафедрой иврита Мадридского университета, поразили как своим ивритом, так и самими исследованиями (в основном, что естественно, посвященными еврейским грамматикам и поэтам из средневековой Испании, но не только — д-р Рахель Гарсия сделала доклад о поэзии Иегуды Амихая).

Доклады на конгрессе были весьма разнообразны и (что, на мой взгляд, хорошо) не учитывали пестроты аудитории с точки зрения научных интересов и степени подготовки в различных областях. Литературоведы рассказывали о своих литературоведческих исследованиях: проф. Н. Гуврин из Тель-Авива — о литературе периода Войны за независимость, проф. Л. Юдкин из Лондона — о способах описания реальности в современной ивритской беллетристике, д-р А. Дорон из Хайфы — об описаниях израильского ландшафта в средневековой еврейской поэзии в Испании, проф. Ж. Штраусс из Нанси — о Фридберге; исследователи языка — о языковых исследованиях: например, проф. И. Эльдар из Хайфы — о новой теории происхождения размеров в еврейской поэзии, проф. М. Бар-Ашер из Иерусалима — об иврите живших в Южной Франции потомков «анусим», д-р К. Кац из Иерусалима — о сефардских традициях иврита; преподаватели языка — о способах преподавания: например, Л. Лауферт из Института Давида Елина — об использовании песен в преподавании иврита. Три доклада выделались, на мой взгляд, из этого правила: проф. Т. Арвиайнен из Хельсинки очень интересно прочел о путешествии А. Фирковича из Арам Цовы в Александрию; проф. М. Модена из Милана — о средневековых итальянских описаниях меню на пиру у Ахашвероша; проф. А. Саенс-Бадильос — об истории преподавания иврита в Испании.



МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС

*Преследования восточно-европейского еврейства
в 1648-1649 гг.*

(22—24 ияра 5758 / 18—20 мая 1998 г.)

В 1998 году исполнилось 350 лет со времени преследований евреев, сопровождавших антипольское движение на Украине. В ходе восстания против польского владычества множество евреев было истреблено или изгнано. События 1648—1649 гг. стали одним из самых значительных явлений в еврейской истории нового времени. Они повлияли на устройство общественных институтов, породили новые демографические тенденции и эмиграционные модели, изменили экономическую структуру еврейского общества, а также актуализировали некоторые теологические вопросы. В еврейском историческом опыте это явление можно уподобить крестовым походам или изгнанию из Испании, ставшими символами жизни в диаспоре и еврейского мученичества (קידוש השם).

Исследование этих событий, начатое уже в современных им хрониках, созданных жертвами и очевидцами, продолжается по сей день. В прошлом эти вопросы рассматривались часто в идеологически нагруженном контексте, включая порой реакцию на близкие к нам исторические события, и, таким образом, приводя к самой острой полемике.

Задачей данного конгресса было провозглашено научное обсуждение *sine ira et studio*, включающее анализ не только событий самих по себе, но и реакции на них в различных этнических, социальных и культурных группах, в том числе и рассмотрение процессов как противостояния, так и примирения конфликтующих сторон. Таким образом, косвенно была сделана попытка способствовать более углубленному пониманию и релевантного еврейского опыта.

Основные проблемы, стоявшие как перед участниками конгресса, так и перед исследователями прошлого, можно определить следующим образом:

- определение источников исследования и их историографической ценности;
- отношение между общим ходом военных действий и преследованием евреев;
- определение числа жертв;
- формы еврейского мученичества (קידוש השם) и сопротивления;
- роль еврейского общинного руководства;
- география преследований;
- роль католической и православной церкви;

- позиция Богдана Хмельницкого по отношению к евреям;
- причины конфликта между евреями и негородским населением Украины;
- еврейско-польское сотрудничество в сопротивлении восстанию;
- экономические последствия;
- теологическая реакция на преследования;
- влияние событий на развитие восточно-европейского еврейства и на его коллективное сознание;
- значение преследований для еврейско-польско-украинских отношений;
- отражение событий в современной еврейской, украинской и польской историографии;
- отражение событий в еврейской, украинской и польской художественной литературе XIX—XX вв.

Конгресс состоялся в университете Бар-Илан при участии Центра исследования истории и культуры польского еврейства Иерусалимского университета, Центра исследования польского еврейства и его наследия Тель-Авивского университета, Центра еврейской истории им. З. Шазара и др.

В конгрессе приняли участие исследователи из Израиля, Украины, Беларуси, Польши, Канады и США. Конгресс был разделен на следующие тематические секции.

Контекст (В. Ф. Сиссин, А. Камински, Е. Акфь, Ю. Калик, О. Толочко, Я. Барнай).

Источники (Я. Дашкевич, Э. Райнер, Н. Яковенко, Х. Турнянски, М. Росман, М. Носоновски).

События и последствия (Т. Салмон, М. Надав, Ш. Штампфер).

Московская экспансия (Б. Пенджич, Х. Саханович, Й. Дэвис).

Оценки (С. Плохы, А. Теллер, Й. Раба).

Современная реакция (Г. Бекон, И. Барталь, З. Когут).

Конгресс сопровождался выставкой «350 лет документации событий 1648-1649 гг.», представляющей издания, переводы и исследования источников, связанных с этими событиями, а также другие средства их документации.



А. Крюков

ЕЖЕГОДНЫЙ СЕМИНАР МЦУПЕЦ В ИЕРУСАЛИМЕ

Практически ежегодно, начиная с 1982 г., в Еврейском университете в Иерусалиме проводятся международные научно-методические семинары, посвященные проблемам преподавания иврита и современной ивритской литературы. В последние годы координатором и ведущим организатором этих мероприятий является Международный центр университетского преподавания еврейской цивилизации (МЦУПЕЦ, The International Center for University Teaching of Jewish Civilization).

Очередной такой семинар состоялся с 5 по 9 июля 1998 г. В его подготовке и проведении также участвовали отделение языка иврит Еврейского университета и совет по преподаванию иврита (The Council on the Teaching of Hebrew, директор — г-жа Лиора Лауферт).

В нынешний раз в рамках семинара работала только одна секция — языка иврит. Председательствовал на заседаниях ведущий сотрудник отделения языка иврит проф. Аарон Маман.

Объединяющим научным содержанием работы секции на этот раз была тема «Словари, ивритская лексикология и лексикография».

Несмотря на относительную камерность семинара (на него приглашаются традиционно не более 20 участников), на нем достаточно широко представлены университетские центры изучения и преподавания иврита — Вена, Париж, Сан-Паулу, Киев, Чикаго, Москва, Иерусалим, Кейптаун, Тель-Авив, Хайфа.

Установочную лекцию «О словарном запасе современного иврита» на открытии семинара прочитал вице-президент Академии языка иврит (далее: АЯИ) профессор Бар-Иланского университета (Рамат-Ган) Менахем Цви Каддари.

В дни проведения семинара каждый участник выступал с докладом или сообщением об одном из научно-практических или историко-теоретических аспектов изучения и преподавания языка иврит по означенной тематике. Прозвучало немало глубоких и содержательных лекций, из которых отметим следующие.

Ариэль Хиршфельд (отделение ивритской литературы Еврейского ун-та) — «Расширение словаря иврита для описания человека и природы в стихотворениях Ш. Черниковского».

Рахэль Рознер (Еврейский ун-т) — «Словарь как средство характеристики героя в романе А.Б.Ехошуа «Господин Мани».

Д-р Нурит Бен-Басат (Технийон, Хайфа) — «Отбор лексики для обучения чтению научно-технических текстов».

Д-р Йоханан Бройер (Еврейский ун-т) — «Лексикализация грамматических элементов».

Проф. Реувен Миркин (сотрудник АЯИ) — «О динамике лексического корпуса иврита на протяжении веков».

Ронит Гадиш (сотрудник научного секретариата АЯИ) — «Принципы деятельности АЯИ при разработке новых слов».

О новых аудио-визуальных пособиях по преподаванию иврита и методике их эффективного использования рассказали собравшимся проф. Яаков Чуэка (Бар-Иланский ун-т) и д-р Мордехай Мишор (АЯИ).

Д-р А.Крюков (ИСАА при МГУ) сделал сообщение о жизни и научной деятельности одного из виднейших российских гебраистов Ф.Л.Шапиро, автора до сих пор единственного созданного в Советском Союзе «Иврит-русского словаря» (1963 г.).

Алексей Хамрай (Институт восточных исследований АН Украины, Киев) поделился опытом использования некоторых хазарских письменных документов для преподавания иврита студентам-историкам.

В дни работы семинара состоялась открытая дискуссия «Язык и культура: Влияние культуры в различных странах на ивритскую фразеологию и словарный запас». Участники семинара также посетили Музей истории иврита имени Мазие (Иерусалим) и совершили пешеходную экскурсию по местам, связанным с жизнью возродителя разговорного иврита Элиэзера Бен-Иехуды.

Итог работы секции подвел ее председатель проф. А. Маман. Он отметил, что прозвучавшие на заседаниях секции доклады и сообщения обогатят как личный профессиональный опыт участников семинара, так и (после планируемого издания материалов семинара для широкого пользования) послужат немалой поддержкой всем исследователям и преподавателям иврита, повседневно работающим с постоянно расширяющимся корпусом общих и специально-тематических словарей иврита.

Рабочим языком семинара, как и во все предшествовавшие годы, был иврит, на нем были сделаны все доклады и велись дискуссии.



М. М. Членов

МОЛОДЕЖНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ИУДАИКЕ: ОПЫТ ПЕРВЫХ ТРЕХ ЛЕТ

1-3 июля 1998 г. в Москве состоялась третья молодежная конференция СНГ по иудаике. На конференции было представлено более ста докладов молодых ученых из более чем 25 городов бывшего СССР и зарубежных стран. За три прошедших года молодежные конференции получили признание студентов и аспирантов, специализирующихся в области еврейских дисциплин. Конференция и ряд связанных с нею проектов проводятся «Ассоциацией студентов иудаики» (инициативной группой, в которую входят студенты и аспиранты трех московских еврейских вузов) в тесном сотрудничестве с Московским центром «Сэфер» при поддержке «Джойнт», ЕАР и ряда других спонсоров. Отбором заявок на участие в конференции занимается оргкомитет, куда входят студенты — ведущие тематических секций. Оргкомитет также определяет место, время и порядок работы конференции.

В молодежных конференциях регулярно принимают участие студенты Украины, Молдовы, Сибири и Дальнего Востока, а также студенты и аспиранты из Израиля, Великобритании, США, Германии, Литвы и Латвии. Возраст участников конференций от 17 до 35 лет. Воплощение этого научного проекта происходит вне всякой формальной связи с учебным процессом и вне подчинения администрациям вузов.

С момента проведения первой молодежной конференции СНГ по иудаике в июне 1996 г. инициативная группа выбрала в качестве наиболее приемлемой модели ежегодные конференции по иудаике, проводимые Московским центром «Сэфер», предоставляющие участникам максимально широкие тематические рамки, определяемые понятием еврейская цивилизация. Первая молодежная конференция показала большой потенциал подобных мероприятий, было представлено около 40 докладов в пяти секциях: история евреев Российской империи и еврей СССР; классические тексты, античная история; семитология и гебраистика; неашкеназские еврейские этносы; еврейская литература. Большую часть московских докладчиков составили студенты проекта «Иудаика» РГГУ, ЕУМ и Академии им. Маймонида, заметный вклад внесли иностранные гости конференции, аспиранты из США и Англии, а также иногородние участники. Одиннадцать авторов представили доклады к публикации, причем более половины впервые опубликовали результаты своих научных исследований. (См.: Первая мо-

лодежная конференция СНГ по иудаике. Сб. материалов/Изд. об-ва «Еврейское наследие». М., 1997).

Вторая конференция (15-17 июля 1997 г.) не только показала значительный рост числа участников, но и выявила ряд новых тенденций. Одна из них — участие исследователей, для которых еврейская тема является зачастую достаточно маргинальной, в результате чего в их работах порой затрагиваются сюжеты, не характерные для основных направлений отечественной иудаики. Следствием этого стало появление на конференции 1997 г. новой секции: «Евреи и окружающий мир: этнокультурные контакты», в работе которой принимали активное участие студенты и аспиранты гуманитарных факультетов МГУ. Их работы, наряду с работами студентов еврейских вузов Москвы и студентов Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, Киева, Севастополя и Минска, составили сборник трудов второй молодежной конференции СНГ по иудаике (Москва, 1998 г.). Средний возраст авторов сборника — 23 года. С выходом второго сборника трудов конференции было решено регулярно издавать студенческие работы в серии «Тирош» — труды молодежных конференций СНГ по иудаике и приурочивать выпуски к ежегодным зимним конференциям Центра «Сэфер». Третий выпуск серии, опубликованный в январе 1999 г., состоит из 26 докладов третьей конференции (июль 1998 г.). Целый ряд работ авторов серии «Тирош» повторно публиковались в российских и зарубежных изданиях (сообщения А. Федорчука, С. Чарного, М. Членова, В. Хитерер, А. Солнцевой, С. Маркедонова, Р. Голберт, М. Носоновского, В. Лихачева, Э. Школьниковой и др.)

Однако многие темы, в разработку которых российские студенты, специалисты в области еврейских дисциплин, могли бы внести существенный вклад, остаются невостребованными. Практически незатронутой является тема современного российского еврейства — за все время проведения молодежных конференций этому было посвящено считанное количество докладов. Как правило, в таких сообщениях анализируются состояние современного антисемитизма в обществе и эмиграционные настроения среди еврейского населения. В сообщениях по этому вопросу используются материалы совместных российско-американских социологических исследований, проводившихся в последние годы, в том числе при участии аспирантов-социологов. Совершенно обойдена тема о положении современных еврейских общин в странах бывшего СССР и общинных организаций.

В этом году исполняется десять лет с момента образования Ваада СССР — первой еврейской общесоюзной организации. Прошедшие с этого момента процессы и изменения будут определять лицо еврейской общины в будущем, возможно в течение многих десятилетий. Накоплен значительный документальный материал, создано множество новых структур и организаций, сложился целый спектр различных подходов, стратегий и мнений в общинной жизни. Помимо этого мы являемся свидетелями уникального процесса смены старой советской еврейской идентичности на новые типы постсоветского еврейского самосознания. Все это безусловно заслуживает внимания, однако мы

еще не сталкивались ни с одной хоть сколько-нибудь серьезной попыткой политологического, антропологического или социологического анализа положений современных еврейских общин бывшего СССР как в сравнении с еврейским общинным опытом в США и в Европе, так и в контексте российской, украинской политической и общественной жизни. Судя по тому, что в данный момент целый ряд докторских и магистерских диссертаций на Западе посвящены еврейству бывшего СССР, подобная работа, выполненная российскими студентами, а значит, содержащая взгляд изнутри на суть вопроса, была бы безусловно востребована.

На третьей молодежной конференции наряду с расширением состава участников и тематики конференции окончательно сложилась традиция проведения сопутствующих образовательных программ для ее участников, расширился круг партнерских и спонсорских организаций. По окончании конференции в подмосковном санатории «Менделеево» состоялась пятидневная «Летняя школа по иудаике». Ее проведение стало возможно благодаря совершенно новому явлению в отечественной иудаике — началу активного участия русскоязычных ученых Иерусалимского университета в еврейской академической жизни Москвы. Во время конференции участникам были представлены вводные лекции по шести темам, которые в дальнейшем раскрывались в «Летней школе» в виде интенсивных спецкурсов, часть из которых читалась русскоязычными преподавателями Иерусалимского университета. Участникам «Летней школы по иудаике» предлагалось выбрать два спецкурса из шести: «Становление еврейско-арабской культуры: VII—XI вв.» (З. Элькин), «Сакральный тест и философствование: герменевтические основания еврейской мысли» (У. Гершович), «Еврейский мессианизм и лжемессианские течения» (Л. Мацих), «Ивритская поэзия эпохи национального возрождения, 1890—1915» (З. Копельман), «Проблемы источниковой базы в исследованиях по истории евреев в России» (Д. Эльяшевич), спецкурс по семитологии (Л. Коган). На вечерних пленарных лекциях перед участниками выступили известные специалисты по иудаике: проф. Джон Клир, проф. Мордехай Альтшулер, проф. Исраэль Бартадь. Программа «Летняя школа» состоялась благодаря финансовой поддержке Еврейского агентства в России, «Джойнта» и Фонда развития еврейских общин (США).

Одной из наиболее ярких и амбициозных программ за все время деятельности «Ассоциации студентов иудаики» стал проект «Эшнава» — стажировка в Израиле для студентов иудаики из стран СНГ. Впервые эта программа, концепция которой была разработана самими студентами, была опробована в июле-августе 1997 года. После окончания конференции 12 студентов и аспирантов из 5 городов СНГ прошли курс краткосрочной стажировки в Израиле по программе «Эшнава-97», подготовленной совместно Центром «Сэфер» и Иерусалимским университетом. Программа проекта включала участие в XII Всемирном конгрессе по иудаике (29 июля — 3 августа 1997 г., Иерусалим), научно-исследовательскую работу в библиотеках и архивах Израиля, лекции по различным направлениям иудаики. Каждому из 12

участников проекта «Эшнав» была предоставлена возможность обсуждения собственного исследования с научным руководителем из числа ведущих израильских специалистов.

Сегодня уже можно говорить о сложившемся академическом годовом цикле студенческих мероприятий в области еврейских дисциплин, включающем молодежные конференции, образовательный проект «Летняя школа по иудаике», публикацию сборника трудов конференций и проект «Эшнав», который, мы надеемся, также станет регулярной программой.

За три прошедших года с докладами на молодежных конференциях по иудаике выступили около 200 молодых ученых, вероятно, большая часть представителей нового поколения, чьи работы в будущем будут определять уровень возрождающейся русскоязычной школы иудаики, которая, надеемся, получит признание как в российской академической науке, так и среди зарубежных специалистов.



CONTENTS

RESEARCH

A. KOVELMAN. The Miletian Story of Beruria	8
Y.YEGOROVA. Bene Israel of British India: Political Options for a Jewish Community in a Colonial State	24
O.BUDNITSKY. V.A. Maklakov and the «Jewish Question»	42
I ROZENTAL. Moscow at the begining of the 20-th century: Jews and the Society	95
D.SEGAL. «Lost Europeans»: Assimilated Jewish Intelligentsia in the 20-th century	120
Z.KOPELMAN Elisheva - the Secret of a Success	159

Targum. On the history of Judaism-Christianity Relations

S.RUZER. Judaism and Christianity in Israel Research of the Humanity: Models of Interaction	178
D.FLUSSER. «Love for Humanity» Developments in Early Jewish Humanism	194
E.REINER. From Joshua to Jesus: the Transformation of a Biblical Story to a Local Myth. A Chapter in the Religious Life of the Galilean Jew.	202

ARCHIVES

Publications

A. Zhamkochan, ed. New Finding in the Fikovich Collection	254
M. Vitenberg, ed. Ginzburg's Memorandum to the Jewish Committee in 1862	264
V.Liubchenko, ed. Public mood in Kiev after P.Stolypins' Assassination. (Based on perlustrated writings).....	272

Memoirs

A.PERELMAN. My father S.Ginzburg S Dubnov. (Published by E.Rabinovich. Ed. by V. Kelner)	287
---	-----

BOOK REVIEW BIBLIOGRAPHY

I.BARTAL. Sionism and Lachrymation Review of: S.Baron. The World Dimensions of Jewish History. Jerusalem, 1996	338
An athology of Rabbinic Writtings by Abraham ha-Cohen Zaichik «Brands Plucked out of the Burning» M , 1996 (M Saitanov)	343

KRIUKOV A. Essays on the History of the Israel Literature. SPb, 1998. (V.Sofronov)	346
A.DOTAN. The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon/ Jerusalem, 1997. (D.Frolov, V. Yunusova)	348
New Books in Jewish Studies	352
«Evreiskii Mir» magazine (1909—1911). Bibliographical Review by O.Kurganova	358

EVENTS

V. MOCHALOVA. The 6-th International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies	378
M.RIZHIK. The 13-th Congress of Brit Ivrit Olamit	385
Presecution of East-European Jews in 1648—1649. The International Congress in Jerusalem	387
A.KRIUKOV. The Annual seminar of the International Centre for University Teaching of Jewish Civilisation in Jerusalem	389
M.CHLENOV. Youth Conferences on Jewish Studies: an Experience of the First Three Years	391



SUMMARY

A.KOVELMAN.

The Miletian Story of Beruria.

The Story of Beruria, told by Rashi in his commentary to Avoda Zara 186, as well as many stories belonging to Gemara, can be classified under the name of Miletian Story. That genre was very popular in Greco-Roman literature of Late Antiquity. It was based on the idea that every man and woman was corrupt, easily seduced. High level of reflexivity gave birth to voyeurism and pornographic motives in Talmudic Miletian stories.

YU. YEGOROVA.

Bene Israel of British India: Political Options for a Jewish Community in a Colonial State.

The article discusses the political history of Bene Israel — one of three main Jewish communities of India. During the first half of the XX century Bene Israel social and political life was dominated by the rivalry of two organizations — the «pro-Indian» «Bene Israel Conference» headed by E.J. Samson and the «pro-British» «All-India Israelite League» led by E. Moses. The latter group was also much more sympathetic towards Zionism. World War II and the creation of Israel made this conflict largely irrelevant, with most Bene Israel leaving for the new Jewish state.

O. BUDNITSKY.

V.A.Maklakov and the «Jewish Question».

The article discusses the attitude of Vasilii Maklakov, an outstanding Russian liberal public figure, towards the Jews. It analyses his numerous attempts to bridge the widening gap between Russian society and the Jews, such as during the Beilis case, at the State Duma and later at the time of the Civil War. The author also presents correspondence from the 1920s devoted to the «Jewish question», between V. Maklakov and one of the ideologists of Russian antisemitism, Vasilii Shulgin.

I. ROSENAL.

Moscow at the beginning of the 20-th century: Jews and the Surrounding Society.

The article deals with the policy of the Moscow authorities towards the Jewish population of the city on the eve of and during WWI. This policy was influenced by Russian right-wing and its anti-Jewish prejudices. The author states that Moscow intelligentsia's antisemitic attitudes was growing also as a result of the growth of Jewish population and of the Jewish influence on city economy. However, a significant number of Moscow public figures continued their struggle against the persecution of the Jews.

D. SEGAL.

«Lost Europeans»: Assimilated Jewish Intelligentsia in the 20-th century.

The article traces some of the general characteristics of the large segment of Europeanized Jewish urban intelligentsia in the XX-th century and analyzes several examples of people who belonged to several European cultures (David Koigen, the Russian and German sociologist, Eugen Rosenstock, the German and American philosopher, Evsei Shor, the Russian, German and Israeli philosopher, etc.)

Z. KOPELMAN.**«Elisheva — the Secret of a Success».**

This study reconstructs the biography of the Russian and Hebrew poetess Elisheva [Elizaveta Zhirkova-Bikhovsky] using new archival materials and writings of persons involved in Hebrew literature in Palestine in the 1920—40-es. For the first time the great success of Elisheva's Hebrew poetry is explained not as a short-lasting sensation due to her unusual biographical circumstances, but rather as a response to the needs of the modern Hebrew poetry in the years of its transition to new phonetic norms and to the readers' expectations

SERGE RUZER.**«Judaism and Christianity in Contemporary Israeli Research: Models of Interaction».**

This review aims at describing some of major trends, characteristic for contemporary Israeli scholarship on the issue. Both studies relating to the Jewish background of Nascent Christianity and to later stages of the interaction between the two traditions/communities are discussed.

DAVID FLUSSER.**«'Love for Humanity'. Developments in Early Jewish Humanism».**

The Hellenistic *Letter to Aristeeas* (most probably 2nd century B.C.) seems to contain a number of traditions coming from the Palestinian Jewry of the time. Some of those traditions, presented by Jerusalem sages to the King of Egypt as the highest ethical standard set by God for truly wise, concern the proper attitude to one's fellow-men, including one's enemies. It may be claimed that those traditions bear witness to an early stage in the history of Jewish humanism, a tendency, which at a later stage is attested both in the Gospels and in Rabbinical sources.

ELCHANAN REINER.**«From Joshua to Jesus: The Transformation of a Biblical Story to a Local Myth. A Chapter in the Religious Life of the Galilean Jew».**

The article deals with traditions which developed around the cult of sacred places in the Galilee. Traditions, e.g. concerning Joshua son of Nun, seem to have been in existence for hundreds of years before being reported by medieval Jewish pilgrims to the Holy Land. The investigation leads to conclusion that there was already in the Second Temple period a Galilean community whose religious milieu differed from what would become known as the «canonical» Jewish tradition. That ancient regional Galilean culture, with its own language and *imaginaire* influenced both Jewish and Christian traditions, coexisting at the formative stage of their mythical development. As a result, parallel or even identical systems of symbols, concepts and patterns were established.

Лицензия № 30528 от 07.05.98.

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

Сдано в набор 30.03.99. Подписано к печати 22.07.99.

Формат 60x90 1/16. Бумага офс. № 1. Печ. л. 25,0. Уч.-изд. л. 25,03.

Тираж 1 000 экз. Заказ 1009

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типографии «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Краткая еврейская энциклопедия в 10 томах на русском языке

Главные редакторы Ицхак Орен (Надель), д-р Нафтали Прат.

Главные научные консультанты: проф. Хаим Бейнарт, проф. Михаэль Занд.

Заведующая редакцией Элла Сливкина.

Еврейская энциклопедия на русском языке выходит в свет во второй раз: впервые такое издание осуществило издательство Брокгауз-Ефрон в Санкт-Петербурге в 1908—1913 гг.

Новая еврейская энциклопедия на русском языке издается при участии лучших научных сил Израиля — как старожилов, так и новых репатриантов.

КЕЭ — монументальный труд, который дает русскоязычному читателю современные научные сведения по широкому кругу вопросов, определяемых в своей совокупности как *иудаистика*, то есть комплекс дисциплин, изучающих еврейскую цивилизацию.

КЕЭ — это исчерпывающая информация о Стране Израиля (Эрец-Исраэль), народе Израиля и Государстве Израиль.

КЕЭ — всеобъемлющий свод сведений о еврейской традиции, Библии, Талмуде, каббале, хасидизме, еврейской философии, литературе и искусстве, а также о более чем двадцати еврейских языках и диалектах (иврит, идиш, ладино, татский и др.).

КЕЭ — уникальный, наиболее полный источник знаний по истории российского еврейства вплоть до конца XX столетия.

КЕЭ — впервые на русском языке всесторонне освещает величайшую трагедию XX века — Катастрофу европейского еврейства (Шоа), ее отражение в литературе, театре, кино, музыке, пластических искусствах, фотоискусстве, филателии.

КЕЭ — широкое собрание биографий общественных и политических деятелей, ученых, писателей, представителей различных видов искусства, внесших значительный вклад в еврейскую и мировую науку и культуру.

Состав томов

1. Аарон — Высоцкий	756 колонок
2. Габай — Измир	868 кол.
3. Израиль — Йоханнесбург <i>приложение: Карта Израиля</i>	1024 кол.
4. Кабак — Лютер <i>приложение: Еврейский календарь в сопоставлении с григорианским (1948—2048)</i>	1016 кол.
5. Ма'аган-Михаэль — Нюрнбергские законы	864 кол.
6. Обеты — Пять свитков	940 кол.
7. Рааб — Сионисты-социалисты	1040 кол.
8. Сирия — Фашизм	1344 кол.
9. Фейдман — Чуэкас	1300 кол.
10. <i>Готовится к изданию</i>	

Кроме того, изданы: «Дополнение I» (136 кол) и «Дополнение II» (334 кол)

Примечание: В московском репринтном издании материалы этих доп. выпусков распределены по томам

Tel: 972 2 566 05 29; fax: 972 2 566 02 59; e-mail: krateven@netvision.net.il

Jewish Encyclopaedia, POB 4140, Jerusalem 91041

«Библиотека-Алия» (Иерусалим)

«Библиотека-Алия» известна русскоязычному читателю как издательство, выпустившее более двухсот пятидесяти книг, тематика которых тесно связана с прошлым и настоящим еврейского народа. Среди них памятники еврейской философии и религиозной мысли разных эпох (от Рамбама до М.Бубера), а также исследования и популярные книги по иудаизму.

Значительное место занимают издания по истории: двухтомник по общей истории еврейского народа (под редакцией **Ш. Эттингера**) дополняют монографии по отдельным периодам, например, «История евреев Палестины в талмудическую эпоху» **Г.Алона**, «Зимми. Евреи и христиане под властью ислама» **Бат-Йеор**, «Евреи в средневековой Европе» **Я.Каца**, «История Израиля от возникновения сионизма до создания государства Израиль» **Г.Сакера** и др. Монументальный труд **А.Мазара** «Археология библейской земли» соседствует с научно-популярной книгой археологов **И.Ахарони** и **Б.Ротенберга** «По следам царей и бунтарей».

«Библиотека-Алия» переиздала ставшие библиографической редкостью книги **М.Гесса**, **Т.Герцля**, **Ахад ха-Ама**, **В.Жаботинского**. Обширный материал по истокам и реализации идей сионизма содержится в хрестоматии **А.Херицберга** «Сионизм в контексте истории». К этой тематике примыкают мемуары израильских государственных деятелей **Х.Веймана**, **Г.Меир**, **И.Алона**, **М.Даяна**, участников сионистского движения в Советском Союзе, а также книги о Бен-Гурионе и Б.Кацнельсоне.

Художественная литература на иврите представлена переводами сочинений **Х.Н.Бялика**, **С.Фруга**, **Д.Фришмана**, **Шай Агнона**, **М.Шамира**, **А.Мегада**, **И.Наделя**, **Х.Гури**, **А.Оза**, **А.Б.Иехошуа**, **Ш.Шахама**, **Д.Шахара**. Творчество писателей, прибывших в Израиль их бывшего СССР, отражено в двух антологиях «Скопус» и др. изданиях.

Тема Катастрофы (Шоа, Холокоста) освещается издательством в разных жанрах: мемуары борцов гетто, документальная литература, исторические исследования **Д.Дорона**, **И.Гутмана** и **Х.Шацкера**, проза **А.Суцкевера**, **Э.Визеля**, **А.Аппельфельда**, **А.Ковнера** и **Л.Юриса** и т.д.

«Библиотека-Алия» опубликовала целый ряд учебных пособий по еврейским дисциплинам для школьников, а также около трех десятков беллетристических книг молодежной серии.

Tel: 972 2 566 05 29; fax: 972 2 566 02 59; e-mail: krateven@netvision.net.il

Jewish Encyclopaedia. POB 4140, Jerusalem 91041



ФЛАВИАНА

- Тесса Раджак Иосиф Флавий. Историк и общество
Аркадий Ковельман Толпа и мудрецы Талмуда
Филон Александрийский Против Флака. Посольство к Гаю
Иосиф Флавий О древности еврейского народа
Соломон Лурье Антисемитизм в Древнем мире
Менахем Штерн Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1,2

ПАМЯТНИКИ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

- Саул Боровой Воспоминания
Исследования, перевод
и комментарии С. Борового Еврейские хроники 17-го столетия
(эпоха "хмельничины")
Под ред. А. Локшина Евреи в Российской империи. XVIII - XIX вв.
Под ред. Л. Кациса Дело Бейлиса. Исследования и материалы

ИСТОРИЯ

- Йозель Вайнберг Рождение истории. Историческая мысль
на Ближнем Востоке в I-м тысячелетии до н.э.
С. Лазутка, Е.Гудавичюс Привилегия литовским евреям Витаутаса
Великого в 1388 году
Под ред. И.Крупника,
М.Куповецкого Исторические судьбы евреев в России и СССР
С.Ципперштейн Евреи Одессы. История культуры. 1794 - 1881 гг.
М.Фрейденберг Евреи на Балканах. На исходе средневековья
Леон Поляков История антисемитизма. Том 2
Н. Голб, О.Прицак Хазарско-еврейские документы X в.
(с комментариями В. Петрухина)
С.А.Плетнева Очерки хазарской археологии
Дж..Трахтенберг Дьявол и евреи
А.Рофэ Повествование о пророках
Под ред. О.Будницкого Евреи и русская революция
Под ред. В.Хитерер Документы, собранные Еврейской
историко-археографической комиссией
Всеукраинской Академии наук
Дм.Эльяшевич Правительственная политика и еврейская
печать в России 1797 - 1917
(очерки цензурной истории)

СИОНИЗМ

- Моше Бэла Мир Жаботинского
Йосеф Недава Вехи жизни Жаботинского.
Избранные статьи и речи
Гарольд Фиш Еврейская революция
Леон Юрис Исход

ПАМЯТКА ДЛЯ АВТОРОВ ЖУРНАЛА

Статья представляется в редакцию на дискете (WinWord, Dagesh2) в виде четких компьютерных распечаток (формат страницы и количество знаков на ней должны соответствовать машинописной странице) либо в двух машинописных экз. На странице должно размещаться 28—30 строк, напечатанных через 2 интервала, количество знаков в строке — 59—60. Объем статьи 1,5—2 а.л.

Список используемой и цитируемой литературы и архивных источников с комментариями должен быть помещен в конце статьи и пронумерован. Номера ссылок приводятся в тексте над строкой. Библиографическое описание источников дается по действующему стандарту, как это принято в современной научной литературе.

К статье прилагается краткое резюме объемом не более 0,5 стр.

Наш адрес: 103009, Москва,
ул. Моховая, 9, комн. № 329
Еврейский университет в Москве
Тел. 203-34-41

RUSJEW a H2. hjm. huji. ac. iL

